

## Una concepción analógica o hilemórfica de la libertad

Resumen: En este trabajo, el autor plantea una concepción analógica de la libertad, que encuentra entre las posiciones determinista y libertaria contemporáneas. Discute con el determinismo materialista y con el indeterminismo, y considera que la libertad puede explicarse en el marco de una filosofía hilemórfica o analógica de la libertad.<sup>1</sup>

Palabras clave: Analogía, hilemorfismo, filosofía de la mente, determinismo y libertismo.

El problema de la libertad reaparece una y otra vez a lo largo de la historia de la filosofía. Con cada nueva generación, es planteada y replanteada con diversos matices. Seguramente por ello, ha dicho Max Scheler que «no hay problema filosófico que haya alcanzado tal grado de embrollo por una parte, y de confusión de conceptos y consecuente empleo equívoco de términos por la otra, como el problema de la *libertad*»<sup>2</sup>. En la filosofía contemporánea, su problematización viene mediada por el problema mente-cerebro, pues cabe preguntarse, desde una postura emergentista, cómo es posible que de la materia surja algo que es, como si se tratara de una *contractio in adiecto*, distinto a la materia misma, en cuanto que no está sometido a su determinación. En efecto, el concepto de libertad excluye el de determinación, aunque no implica tampoco una libertad irrestricta o ilimitada necesariamente. Nos parece que un concepto moderado de libertad, y en cierto modo analógico, en cuanto se coloca en medio de la negación tajante de la libertad y de la afirmación irrestricta de la misma, es suficiente para seguirla sosteniendo en el ámbito antropológico. Esta concepción limitada de la libertad es compatible con el discurso ético y jurídico que implica la libertad y, con ella, la responsabilidad

---

<sup>1</sup> Agradezco muy cordialmente al profesor Juan José Sanguinetti la lectura minuciosa y sus valiosas observaciones a la versión previa de este trabajo.

<sup>2</sup> Max SCHELER, "Fenomenología y metafísica de la libertad" (traducción de Walter Leibling), en *Metafísica de la libertad*, Buenos Aires, Nova, 1960, p. 19.

del actuar. Una visión analógica de la libertad consiste en concebirla como un punto medio, no exacto o matemático, entre los extremos antedichos, entre los determinismos, que pueden ser leídos mediante una matriz beuchotiana como univocismos, y los libertismos o indeterminismos, a los cuales puede llamárseles equívocismos, por hacer poco caso a límites<sup>3</sup>. En cambio, proponemos una visión limitada, moderada o analógica de la libertad, la cual tiene la consigna de rescatar de una y otra parte lo que considere oportuno mantener de acuerdo con la visión microcósmica del hombre. En consecuencia, este trabajo ha de partir de una caracterización, ciertamente incompleta, de las dos tesis que se contraponen en este debate, a saber, el determinismo denominado *duro* y el libertismo o indeterminismo, el cual, pese a todo, tiene matices y es difícil hablar en bloque de él. Posteriormente, ensayaremos una concepción mitigada de la libertad, donde abordaremos su naturaleza, su relación con la deliberación y su sustento ontológico. Para finalizar, buscaremos acentuar la unicidad del hombre, al que vislumbramos como microcosmos.

### 1. Determinismo: el caso del determinismo *duro* en las neurociencias

En el contexto del problema que se suscita entre libertad y determinismo, da la impresión de que a este último se han adherido varios científicos y filósofos en los últimos años. Y tal parece que los argumentos esgrimidos son de tipo neurocientífico, enmarcados precisamente en los experimentos y apreciaciones que se obtienen a través de distintos instrumentos de observación, como la fMRI (functional Magnetic Resonance Imaging), la tomografía por emisión de positrones (TEP), la tomografía asistida por computadora (TAC), etc.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Para la caracterización de los modos de predicación “unívoco”, “equívoco” y “análogo”, cf. Mauricio BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM/Ítaca, 2005<sup>3</sup>.

<sup>4</sup> Sobre este asunto, escriben Illes y Bird: «Recent fMRI studies demonstrate the possibility of obtaining measurements of biological correlates of complex human processes such as existential thought and decision-making, moral and non-moral social judgment, love and altruism, personality, and human competition. Do these studies demonstrate a definitive neural basis of morality or consciousness? Certainly not. Rather, they emphasize the complex and closely interrelated mechanisms that underlie emotion, values and thought» (Judy ILLES - Stephanie BIRD, “Neuroethics: a modern context for ethics in neuroscience”, *Trends in Neuroscience* 29 (2006/9) 514). En otro trabajo, Illes y Racine utilizan el concepto de reduccionismo para criticar la idea de que el hombre es sólo su cerebro; argumentan sobre este asunto, pero haciendo referencia al cerebro y su plasticidad; cf. Judy ILLES - Eric RACINE, “Imaging or Imagining? A Neuroethics Challenge Informed by Genetics”, *American Journal of Bioethics* 5 (2005/2) 11. Asimismo, cf.

Pero el determinismo siempre ha estado presente en la historia de la filosofía. Ha adquirido, pues, distintos ropajes de acuerdo con las épocas; pero parece que siempre viste una posición monista materialista. Parece que es el materialismo lo que se asocia inmediatamente con el determinismo, aunque también pueda vincularse con otros enfoques. En efecto, el materialismo ha surcado la historia de la filosofía y la visión materialista del hombre ha adquirido distintos matices, desde la visión de Galeno, pasando por la visión marxista y determinista también del hombre, la sociedad y la historia, hasta el más reciente monismo materialista que retoma las investigaciones neurocientíficas para sostener su posición. En último análisis, el determinismo consiste en afirmar que el hombre no es realmente libre, sino que, a lo sumo, tiene ilusión de serlo; el hombre cree que es capaz de autodeterminarse, pero no se trata de otra cosa que de una ilusión y no de algo real. Por eso es que García Cuadrado escribe:

«Los diversos determinismos parecen tener en común el concebir al hombre como un ser que no tiene libertad sino tan sólo sensación de ella, de tal modo que desconoce los mecanismos ocultos que determinan su actuar (es algo subconsciente) y precisamente por ello es arrastrado por esos mecanismos hacia fines que él en realidad no quiere»<sup>5</sup>.

El determinismo concibe la libertad como una mera ilusión, como un mero fantasma, para utilizar la metáfora del homúnculo controlador, tan popular en filosofía de la mente.

Ahora bien, hay distintos grados y enfoques que se encuentran implicados en el concepto general de determinismo<sup>6</sup>. Con referencia a los grados, éste puede ser absoluto o limitado. El determinismo absoluto o duro considera que todos los acontecimientos cósmicos están determinados, mientras que el determinismo limitado estima que el imperio de la determinación escapa a ciertas realidades. En cuanto a los enfoques, suelen sintetizarse de esta suer-

---

Pascual MARTÍNEZ-FREIRE, "El debate mente-cerebro a la luz de las nuevas técnicas de exploración del cerebro", *Contrastes. Revista interdisciplinaria de filosofía* 4 (1999) 71-72; Fernando VIDAL, "Person and Brain: a Historical Perspective From Within the Christian Tradition", en Marcelo Sánchez Sorondo (ed.), *What Is Our Real Knowledge About the Human Being?*, Vatican City, Pontificia Academia Scientiarum, 2007, pp. 6-7.

<sup>5</sup> José Ángel GARCÍA CUADRADO, "La libertad y el cambio de paradigma moral", en *Actas del VI Simposio internacional fe cristiana y cultura contemporánea*, Pamplona, Eunsa, 2007, p. 287.

<sup>6</sup> Arturo DAMM, *Libertad: esencia y existencia*, México, Editora de Revistas, 1989<sup>2</sup>, p. 21ss.

te: teológico, fatalista, psicológico, fisiológico y mecanicista. El determinismo teológico juzga que la libertad está unívocamente determinada por Dios. El determinismo fatalista propone que hay una fuerza ciega que determina, igualmente, la libertad; esta fuerza ha adquirido el nombre de *fatum* entre los latinos, y es lo que comúnmente se denomina destino. El determinismo psicológico considera que la libertad está determinada gracias a la presencia de un bien mayor o por el motivo más fuerte y, de esta suerte, dicho motivo o bien mayor no puede ser rechazado, sino que necesariamente se opta por él. El determinismo fisiológico señala que la libertad no es otra cosa que un acto reflejo que puede explicarse recurriendo a los instintos o pulsiones humanas. Finalmente, el determinismo mecanicista afirma que la decisión está pautaada por fuerzas naturales fisicoquímicas de las que no puede liberarse el hombre; por supuesto que el determinismo denominado neurobiológico está encuadrado en el determinismo mecanicista y luce por su actualidad.

El determinismo neurobiológico es un determinismo duro y materialista. Son varios sus representantes, pero su argumento puede reducirse a una fórmula filosófica simple, aunque parta de las complejas experimentaciones que llevan a cabo las ciencias que estudian el cerebro. Quien expone de manera sencilla esta postura es Francisco J. Rubia, el cual escribe lo siguiente: «El cerebro, materia como el resto del universo, tendrá que estar asimismo determinado, de manera que no puede existir la voluntad libre, sino que cualquier acción estará determinada por lo sucedido anteriormente en el cerebro»<sup>7</sup>. Parece que la anterior es la tesis central, que se apoya, de acuerdo con Rubia, en los experimentos de Benjamin Libet, confirmados por William Calvin, Patrick Haggard, Martin Eimer y John-Dylan Heynes. Los experimentos de Libet llevan a sostener que la intención consciente que realizan los sujetos no es causa del movimiento, sino que el cerebro genera la impresión de que la intención es consciente y, por tanto, causa de la acción; pero esto último es falso. Se tiende a asumir que la experiencia subjetiva de voluntad consciente y la causalidad de la acción por la mente consciente son una misma cosa, y la tendencia a confundirlas suele ser el origen de la ilusión de la libertad<sup>8</sup>. Esta última idea corresponde a Daniel Wegner, para quien la voluntad no es más que un sentimiento, a saber, el sentir que hacemos cosas. Sentimos que conscientemente causamos acciones, pero una cosa es tener dicha sensación y otra el que cau-

---

<sup>7</sup> Francisco J. RUBIA, *El fantasma de la libertad*, Madrid, Crítica, 2009, p. 56.

<sup>8</sup> Las citas en: Francisco J. RUBIA, *El fantasma de la libertad*, pp. 60 y 77.

salmente así sea<sup>9</sup>. Rubia considera, a partir de Wegner, que «la voluntad no es alguna causa o fuerza o motor en una persona, sino la sensación consciente y personal de esa causa, fuerza o motor»<sup>10</sup>.

Ahora bien, cabe preguntar lo siguiente: si los procesos mentales son exclusivamente cerebrales, y la decisión es un proceso mental, ¿qué papel queda a la antropología filosófica, uno de cuyos tópicos más preclaros versa sobre la decisión? ¿Por qué no dejar en manos de los neurocientíficos el estudio del hombre? ¿Qué aporta, en este contexto, una antropología filosófica? No es ninguna novedad el planteamiento de estas cuestiones, pues ya han tenido respuestas. Por ejemplo, Paul Churchland considera, en *Matter and Consciousness*, que la neurociencia, una vez madura, absorberá otras ramas de la ciencia, como la psicología; se eliminará el lenguaje mentalista (el lenguaje que implica términos como creencia, temor, deseo, razonamientos, etc.), y se optará por uno neurocientífico<sup>11</sup>. De esta manera, y filosóficamente hablando, sólo queda recurrir a la materia para explicar los complejos procesos mentales. Se instaura así el monismo materialista, que ya no es propiamente una posición científica, sino filosófica, pues desecha la introspección para abordar el asunto. Queda solamente acometerlo mediante el lenguaje técnico neurocientífico que da cuenta de los procesos neuronales<sup>12</sup>.

Pues bien, nos parece que el determinismo duro muchas veces confunde dos conceptos, a saber, determinismo y causalidad. Considera que como todo es causado, entonces todo está determinado. Pero hay una reducción muy peligrosa en esta concepción de la causalidad, la cual parece restringirse a la causalidad eficiente que la modernidad propuso como modelo de la ciencia y, en consecuencia, de la explicación de los sucesos o fenómenos<sup>13</sup>. Por nuestra parte,

---

<sup>9</sup> Cf. Daniel M. WEGNER, "Précis of *The illusion of conscious will*", *Behavioral and Brain Sciences* 27 (2004) 649-692; Kurt GRAY - Daniel WEGNER, "Apparent Mental Causation", en R. F. Baumeister - K. D. Vohs (eds.), *Encyclopedia of Social Psychology*, Sage Oaks, Thousands, 2007, pp. 43-45.

<sup>10</sup> Francisco J. RUBIA, *El fantasma de la libertad*, p. 78.

<sup>11</sup> Cf. Paul CHURCHLAND, *Materia y conciencia* (traducción de M. Mizraji), Barcelona, Gedisa, 1992.

<sup>12</sup> Resulta un lugar común afirmar que el hombre es su cerebro, como explícitamente lo ha dicho Gazzaniga y otros neurocientíficos. De ahí que Vidal asegure que se implica una equivalencia entre cerebro e identidad personal, por lo que habla de *brainhood* para criticar dicha postura, pues se entiende por este concepto no sólo poseer un cerebro, sino ser un cerebro. Cf. Fernando VIDAL, "Person and Brain", pp. 3-14.

<sup>13</sup> La causalidad eficiente adquiere en la modernidad el nombre de fuerza, la cual produce un cambio de movimiento; pero se trata siempre de una causalidad externa y no de algo interno, como puede ser la causa final o la libertad. Para una descripción breve

sostenemos una etiología más amplia, una etiología en donde el  $\nu\omicron\lambda\varsigma$  es causa formal del hombre en su totalidad y fundamento ontológico de los actos superiores del hombre, como el conocimiento infinito del que es capaz y del amor inteligente y, por tanto, libre, lo cual se confirma psicológicamente a través de la constatación personal del uso de la libertad, especialmente al deliberar sobre lo que ha de elegirse. La libertad es también una causa, pero precisamente por definición no es una causa determinada o constreñida. De ser una causa constreñida, entonces no sería libertad, sino una causalidad de índole distinta.

Con respecto a las técnicas de exploración del cerebro, Martínez-Freire considera que no constituyen base argumental suficiente para eliminar el problema mente-cerebro. Para ello, brinda algunos argumentos que vale la pena rescatar, aunque es necesario hacer algunas precisiones que permitan matizar sus propias impugnaciones. En primer término, cabe la sospecha de que las nuevas técnicas de exploración sólo confirmen las localizaciones que ya se conocían mediante otros procedimientos, como los análisis de la conducta tras lesiones cerebrales y extirpaciones quirúrgicas, aunque, ciertamente, parece que con estas nuevas técnicas se profundiza más en el conocimiento de los circuitos, lo cual sí implica nuevos descubrimientos, contrariamente a lo asentado por el filósofo español. En segundo lugar, señala, las técnicas de exploración no logran visualizar los procesos inconscientes y, sin embargo, estos procesos ocupan buena parte de la vida mental. Hay que matizar que sí pueden ocuparse de estos procesos, que se evidencian en las activaciones cerebrales –por ejemplo, en las vías de la visión ciega, que es una visión inconsciente–. Empero, hay que agregar que los actos propiamente humanos no pertenecen a esta dimensión del inconsciente. En tercer lugar, las nuevas técnicas parecen suponer un localismo estricto, que no le resulta a Martínez-Freire aceptable, debido a la propia plasticidad del cerebro investigada por Semir Zeki (en *A Vision of the Brain*), o bien por las investigaciones de Gerald Edelman (en *Bright Air, Brilliant Fire*), que han mostrado que las neuronas compiten entre sí y, por tanto, unas son eliminadas en vez de otras; en consecuencia, no es posible hablar de localizaciones estrictas<sup>14</sup>. Sin embargo, parece que las nuevas investigaciones sí tienen en cuenta esta plasticidad, pues puede afirmarse que no hay localizaciones

---

de este asunto, cf. Evandro AGAZZI, "The Scientific Images and the Global Knowledge of the Human Being", en Marcelo Sánchez Sorondo (ed.), *What Is Our Real Knowledge About the Human Being*, pp. 73-74.

<sup>14</sup> Cf. Pascual MARTÍNEZ-FREIRE, "El debate mente-cerebro" pp. 72-74.

estrictas o geográficas, ya que suelen ser circuitos y redes que se van distribuyendo en distintas áreas y pueden modificarse. Aunado a esto, hay que tener presente que hasta ahora, y de acuerdo con Patricia Churchland, no se sabe cómo es que las neuronas codifican la información<sup>15</sup>. De ahí que no se pueda dar la última palabra en este ámbito y que, además, nos parece que escapa a la pura causalidad eficiente.

Por otro lado, consideramos que caracterizar la voluntad como sensación consciente y personal de una causa es empobrecerla con mucho, pues numerosas investigaciones en las cuales se sustenta esta tesis tienen que ver con el movimiento libre de las extremidades. Empero, estimamos que mover las extremidades o un miembro es sólo un acto de la voluntad (lo que tradicionalmente se denomina *imperium*) y no agota lo que implica la potencialidad de la libertad. Incluso, estamos impedidos, por naturaleza, para mover nuestros órganos internos, por ejemplo. Pero ello no elimina la libertad humana. Parece que el meollo del asunto consiste en que no se tiene en cuenta el libre querer: ¿dónde localizar espacialmente que yo quiera hacer una acción moralmente buena en vez de una mala? Se pretende que la experiencia de la voluntad subjetiva es localizable<sup>16</sup>, pero nos parece que la experiencia de la voluntad es de otro orden y que corresponde más bien al *voûs*.

En este último sentido, el materialismo parece implicar una dificultad mayúscula para conceptualizar la libertad. Nos parece que a la ciencia se le escapan algunas dimensiones que no se reducen a la mera interacción entre partes extensas. Se trata de dimensiones que caen fuera del objeto directo de la ciencia. En efecto, la ciencia experimental busca un conocimiento de la naturaleza que pueda someterse a control experimental; no puede, por definición, enfocarse a dimensiones no experimentales en sentido estricto. Por supuesto que la ciencia puede ayudar en mucho a comprender las dimensiones no experimentales, pero no puede dar, debido a su misma definición, la última palabra sobre el asunto. A veces parece que la ciencia, a propósito de un problema científico, se plantea otro, por ejemplo, un problema metafísico, que requiere una perspectiva distinta, lo cual significa que requiere de una perspectiva filosófica.

Además de lo anterior, parece que el materialismo ontológico que sustenta que cualquier realidad es de índole material, es decir, el determinismo que hace coextensivos lógicamente los términos materia y existencia, cae en

---

<sup>15</sup> Susan, BLACKMORE, *Conversaciones sobre la conciencia* (traducción de Francesc Forn), Madrid, Paidós, 2010, p. 76.

<sup>16</sup> Cf. Francisco J. RUBIA, *El fantasma de la libertad*, p. 79.

una contradicción interna. En efecto, si los procesos mentales –en una acepción muy amplia, es decir, una que implique prácticamente cualquier acto, como desear, razonar, etc., y que no tenga una intencionalidad autoconsciente, propia del materialismo–, no sólo son llevados a cabo por el hombre, sino que también las computadoras realizan algunos; entonces, no habría manera de considerar que los procesos mentales que las computadoras ejecutan sean mentales, pues no serían propiamente neuronales. Es lo que Martínez-Freire, con un marcado acento funcionalista, denomina el *argumento antimaterialista de las máquinas*, pues las computadoras, a pesar de realizar algunos de los actos mentales como recordar (muchas tienen memoria) e inferir (aunque sin intencionalidad autoconsciente, como el hombre), no los efectúan con base en neuronas<sup>17</sup>. Empero, cabe apuntar que el argumento resulta un tanto débil, pues las computadoras no tienen propiamente actos mentales y, además, no se rebate directamente el materialismo, pues alguien podría replicar que el acto mental se reduciría a neuronas o a chips de computadora.

Por lo demás, consideramos que también hay que mantener la distinción entre procesos mentales concretos de un individuo y su propia autoconciencia. En efecto, los procesos mentales concretos son múltiples y diferentes, y pueden distinguirse, al menos introspectivamente, de la autoconciencia del sujeto que los ejecuta. En otros términos, unos son los procesos mentales específicos y otra cosa la autoconciencia de ser el autor de tales procesos<sup>18</sup>. Por último, cabe tener presente la opinión de Thomas Nagel, quien asegura que la relación entre la mente con el mundo físico es algo que no se entiende actualmente, sino a lo sumo superficialmente<sup>19</sup>, lo cual nos hace pensar que el entusiasmo por los avances en neurociencias deben tomarse con sobriedad, lo que también se aplica para la fisiología de la corteza cerebral o *neocortex*<sup>20</sup>.

## 2. Libertarismo o indeterminismo: distintas lecturas de la libertad

El libertarismo es una postura incompatibilista, que sostiene que el determinismo no es compatible con la existencia del libre albedrío. Los

---

<sup>17</sup> Pascual MARTÍNEZ-FREIRE, “Psicología y materialismo”, *Contrastes. Revista interdisciplinaria de filosofía* 9 (2004) 131.

<sup>18</sup> Cf. Pascual MARTÍNEZ-FREIRE, “El debate mente-cerebro”, p. 70.

<sup>19</sup> Thomas NAGEL, “Science and the Mind-Body Problem”, en Marcelo Sánchez Sorondo (ed.), *What Is Our Real Knowledge About the Human Being?*, pp. 96-100.

<sup>20</sup> Cf. Alberto GRANATO, “Fisiologia della corteccia cerebrale: riduzione versus emergenza”, *Rivista di filosofia neo-scolastica* 97 (2005/2) 197-210.

individuos poseen libertad y, por tanto, el determinismo es falso. Sartre puede ser considerado un indeterminista, según lo muestra Damm a partir de los planteamientos de Copleston y Bobbio. Señala el mexicano que el libertarismo o indeterminismo implica la concepción de una libertad ilimitada, de una libertad absoluta, y es en Sartre en quien la idea de libertad humana se fundamenta en la creencia de que es imposible la libertad limitada, la libertad relativa<sup>21</sup>. Esta posición es consecuencia de la ontología (¿antropología?) enarbolada por Sartre, en la que se distingue entre el ser-en-sí (*être-en-soi*) y el ser-para-sí (*être-pour-soi*), a la usanza hegeliana. El ser-en-sí es el objeto, la cosa; el ser-para-sí es el sujeto, el hombre, la conciencia, la libertad. El ser-en-sí es lo que está cerrado en sí mismo, casi podría decirse, al modo leibniziano, sin puertas ni ventanas. De acuerdo con la interpretación del filósofo español Ramón Lucas, el ser-en-sí es:

«Análogo al ser parmenídeo, de él no se puede decir nada más que “es lo que es”. No “implica ninguna negación”, es “plena positividad” y, por esto, “no puede mantener ninguna relación con el otro”; de esta forma no tiene relación ni consigo mismo ni con los otros, cerrado a cualquier receptividad, mudo e inerme»<sup>22</sup>.

Por su parte, el ser-para-sí indica la conciencia, que es lo que distingue al hombre de los otros seres. El ser-para-sí descubre dos aspectos fundamentales: su negatividad y su libertad. Su negatividad en cuanto que el ser-para-sí es una mezcla de ser y no-ser, en la medida en que la conciencia es conciencia de algo que no es ella misma. Con respecto a la libertad, Sartre la eleva a postulado, pues la libertad es la fuente de donde «brotó la nada», porque tiene la capacidad de decir *no*. El hombre, para Sartre, es libertad: «Es la libertad la que constituye la naturaleza o esencia del hombre y no viceversa». La libertad no es un acto que realiza una facultad humana, sino que es la esencia misma del hombre. Esto vuelve evidente que, si un ser humano quiere realizar lo que es, tiene que ser libre, tiene que ser completamente autónomo, entendiéndose por autónomo el hecho de poner y crear el valor: «El valor no tiene peso objetivo en sí; es la libertad la que pone y

---

<sup>21</sup> Arturo DAMM, *Libertad: esencia y existencia*, p. 30.

<sup>22</sup> Ramón LUCAS LUCAS, *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2008, p. 35.

crea el valor. No se reconoce al hombre, por tanto, otro deber que afirmar su libertad y rechazar todo lo que viene fuera de ella»<sup>23</sup>.

El libertarismo o indeterminismo tiene sus representantes en la actualidad. Entre ellos, se encuentran Robert Kane, Peter van Inwagen y Roderick Chisholm. No tenemos la intención de explicar cada uno de estos indeterminismos en detalle. Simplemente nos limitaremos a dar algunas ideas que estos autores han desarrollado muy extensamente. Robert Kane, en un artículo sumamente interesante, asume que el indeterminismo es inteligible, a diferencia de lo que sucede con Kant, Thomas Nagel y Galen Strawson. Asimismo, distingue entre dos tipos de indeterminismos, a los que llama *AC theories* y *TI theories*. Los primeros centran al agente como causa (de ahí el nombre *Agent-Cause theories*), mientras que los segundos, se concentran en la inteligibilidad teleológica (de ahí el nombre *Teleological Intelligibility theories*). Peter van Inwagen y Roderick Chisholm se sitúan, de acuerdo con Kane, en las *AC theories*, mientras que él se halla en la segunda. En síntesis, el indeterminismo *AC* tiene la intención de asegurar que el agente es quien mueve y él, por su parte, no es movido por otro. En efecto, el agente es causa de la acción (o del evento o suceso), pues esta última no ocurriría de no ser por el primero. Con esto se explica la dignidad del agente moral en una posición kantiana, pues el agente es el productor último de la acción. Kane considera que, en último análisis, los defensores de las *AC theories* buscan mantener el concepto de responsabilidad, el cual requiere o implica el concepto de indeterminación<sup>24</sup>. Por su parte, Kane sostiene que la elección ha de explicarse en términos de propósitos, esfuerzos y razones; resulta claro así porqué su posición puede tildarse de teleológica. La elección a la que alude Kane se presenta muy preclaramente, y lo afirma siguiendo a Van Inwagen, en las elecciones difíciles (*hard choices*), en donde la resolución del conflicto entre opciones no es algo obvio. La elección de la opción, al no ser obvia, pone de manifiesto que el hombre elige entre dos o más opciones y que el diseño del futuro del agente no está determinado por su pasado<sup>25</sup>.

Parece que el libertarismo acierta al afirmar que el hombre escapa del mundo natural en el que todo está determinado y el cual se encuentra sujeto irremediamente a leyes naturales. Pero lo hace sólo en cierta medida, y tal parece ser la exageración del indeterminismo. El hombre también se encuentra sometido al mundo natural, pues en parte es material. El determinismo

---

<sup>23</sup> Ramón LUCAS LUCAS, *Horizonte vertical*, pp. 35-39.

<sup>24</sup> Cf. Robert KANE, "Two Kinds of Incompatibilism", *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1989/2) 227.

<sup>25</sup> Cf. Robert KANE, "Two Kinds of Incompatibilism", p. 252.

físico es compatible con el hombre, ya que es parcialmente materia, aunque consideramos que no se reduce a ella debido a ciertos actos que realiza, como la comprensión intelectual y amar, actos propios del entendimiento y la voluntad, actos que revelan con mucho la intencionalidad de las potencias superiores humanas.

Por otro lado, con respecto a Sartre, él no considera seriamente que haya una naturaleza previa que determina la libertad del hombre: la propia naturaleza humana. Sartre, cuando se refiere a que el hombre se crea a sí mismo, es decir, crea su propia esencia, lo hace pensando en lo que la tradición denomina esencia segunda. En efecto, la libertad puede, con el poder de la imaginación humana, escoger ser algo que es imposible que sea; y es imposible porque está en franca contradicción con la naturaleza humana. Por ejemplo, alguien puede escoger ser un dragón, y no por ello se realiza esencialmente de esa manera. No puede ser *formaliter* un dragón porque no es compatible con la naturaleza humana. A lo más puede aspirar a imaginar que es un dragón, pero no puede elegirse existencialmente como tal.

La naturaleza humana es un presupuesto innegable, y parte de ella se expresa como las limitaciones materiales a las que está sometido. De ahí que deba matizarse el existencialismo sartreano que considera que la esencia (la naturaleza) se va construyendo conforme la libertad se actualiza en las decisiones que toma. Pero hay una naturaleza previa, una naturaleza “primera”, como diría Aristóteles. Es lo que Millán-Puelles confirma al escribir:

«De alguna manera yo me hago a mí mismo. Sí, pero me hago a mí mismo sobre la base de que ya soy. Yo no me he implantado a mí mismo radicalmente en el ser. Una vez que existo, haciendo uso de mi libertad, evidentemente me voy configurando, pero me voy configurando desde mi realidad de ser humano, de ser que tiene la naturaleza humana, una de cuyas dimensiones fundamentales es tener libertad, en el sentido de libre arbitrio»<sup>26</sup>.

### 3. Hilemorfismo o analogismo: la existencia de la libertad y sus límites

No hay duda en afirmar que existen muchas variantes del compatibilismo, lo cual conlleva que sea objeto de múltiples opiniones. Por ejemplo, de acuerdo con Walter Redmond (defensor del concepto de libertad), esta

---

<sup>26</sup> Antonio MILLÁN-PUELLES, *Ética y realismo*, Madrid, Rialp, 1996<sup>2</sup>, p. 16.

postura sostiene que: «Nuestros actos “libres” surgen de nuestro *carácter* o *temperamento* o *personalidad*, o que provienen de nuestros *estados psicológicos* o *procesos intencionales*, o que se originan en nuestro *sentimiento* de actuar libremente, o en la *convicción* de iniciar nuestras acciones»<sup>27</sup>. En efecto, tanto el carácter o temperamento o personalidad tienen su rango de influencia al momento de decidir entre las opciones que se tienen a la mano, mas no son determinantes; los estados psicológicos o procesos intencionales también tienen influencia, en especial cuando el sujeto se encuentra invadido por la pasión, pero no son determinantes, y eso puede probarse mediante la experiencia personal: cada uno, en su interioridad, ha experimentado que, a pesar de su temperamento o de la pasión que lo invade, elige y actúa conforme a otros parámetros que no necesariamente son deterministas.

Otra manera de interpretar el compatibilismo, aunque conectada con la anterior, es la que expone Francisco J. Rubia. De acuerdo con él, los compatibilistas señalan que puede haber compatibilidad entre el determinismo de la naturaleza y el indeterminismo de la libertad humana. Así lo expresa el autor:

«Los compatibilistas sostienen que nuestra voluntad es libre. Aunque estos autores aceptan el determinismo que existe en la naturaleza y, por consiguiente, en el ser humano, afirman que, a pesar de todo, el hombre es libre»<sup>28</sup>.

En síntesis, el compatibilismo considera que el hombre tiene algún resquicio de libertad, a pesar de que todo en la naturaleza material siga leyes causales eficientes.

Una concepción moderada y analógica de la libertad es intermedia entre los extremos del determinismo y del libertarismo. Se trata de una concepción limitada de la libertad, pero suficiente; es una concepción apta para afirmar el libre arbitrio humano. Por eso es que Damm escribe:

«Si entendemos la libertad como una cierta manera de obrar del hombre, gracias a la cual se dice libre, y esta manera de obrar está condicionada por la manera de ser del hombre, manera de ser

---

<sup>27</sup> Walter REDMOND, “Libertad vs. Determinismo”, *Analogía filosófica* 23 (2009/1) 5.

<sup>28</sup> Francisco RUBIA, *El fantasma de la libertad*, p. 53.

que a todas luces es limitada, necesariamente el obrar del hombre será limitado, por más que este obrar sea libre»<sup>29</sup>.

Pero hay que ir más despacio sobre este asunto.

Nos parece que la teoría tomista del libre arbitrio, que se nutre de toda la tradición precedente, y que se encuentra elaborada sobre el trasfondo de una antropología filosófica enriquecida, que evita los reduccionismos e integra una etiología amplia, puede considerarse compatibilista en cierto modo. De acuerdo con lo que plasma el Doctor Angélico en la *quaestio* titulada *De libero arbitrio*, hay que distinguir, primero, entre los entes que tienen en sí mismos el principio de su movimiento de los que no. Estos últimos son movidos enteramente por otros, por lo que se puede afirmar que únicamente se mueven en cuanto son violentados. Dentro del primer grupo, es decir, entre los entes que tienen el principio de su movimiento en ellos mismos, hay unos que poseen la cualidad de moverse a sí mismos y otros que, a pesar de tener el principio del movimiento en ellos, están completamente determinados a moverse por los agentes externos: se dice que *haec moventur seipsis, sed non a seipsis*, es decir, se mueven ellos mismos, pero no por sí mismos. Tomás de Aquino ejemplifica este grupo de entes hablando de ciertos cuerpos pesados y ligeros (*gravia et levia*), aunque tal vez sería más inteligible si se refiriera a las plantas, las cuales se adecuan a la descripción hecha por el napolitano. En efecto, las plantas, hablando con generalidad, tienen el principio del movimiento en sí mismas, mas no eligen absolutamente nada, sino que vienen determinadas completamente por la circunstancia, como sucede en el caso de la semilla, la cual germina siempre y cuando las condiciones para que inicie el movimiento estén dadas.

Entre los entes que tienen la cualidad de moverse a sí mismos, hay unos cuyo movimiento procede del juicio natural y otros cuyo principio proviene del juicio de la razón. Escribe el Aquinate:

«Eorum autem quae a seipsis moventur, *quorundam* motus ex iudicio rationis proveniunt, *quorundam* vero ex iudicio naturali. Ex iudicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agentis; sed ex *iudicio naturali* agunt et moventur omnia bruta»<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Arturo DAMM, *Libertad: esencia y existencia*, p. 35.

<sup>30</sup> S. TOMÁS, *De Ver*, q. 24, a. 1.

En efecto, los animales se mueven de acuerdo al juicio natural o estimativa, que algunos escolásticos comparaban con la «razón inferior» o cogitativa humana. Esta facultad estimativa inicia con el conocimiento de lo que viene de fuera y, de acuerdo con la propia naturaleza, estima, precisamente, como benéfico o no, al objeto percibido. De ahí que el cordero, al ver al lobo, se aleje por considerarlo nocivo para su propia existencia. De esto proviene la tesis que afirma que los animales no juzgan su propio juicio<sup>31</sup>, sino que siguen el juicio impreso en ellos por otro: «El apetito animal es lo que traduce información sensorial acerca del ambiente hacia una inclinación basada en lo que es apropiado a un organismo de ese tipo»<sup>32</sup>. Ahora bien, si la libertad consiste en ser causa de uno mismo, y siendo que los animales no hacen sino seguir necesariamente la estimación del objeto percibido («se mueven por lo que ven», es tesis agustiniana sobre el asunto), puede concluirse que no son libres. Para completar esta visión, hay que asentar que la valoración (de la estimativa, ciertamente) puede ir mediada por otros aspectos, uno de los cuales es la memoria. Lo ejemplifica Tomás de Aquino al decir que los animales, al recordar los favores o castigos pasados, prosiguen o esperan de acuerdo con ellos, por lo que ante la señal del instructor, por la pasión que aparece en ellos, obedecen. El Doctor Angélico lo expresa con mayor certeza de esta manera:

«Contingit autem ex memoria praeteritorum beneficiorum vel flagellorum ut bruta aliquid apprehendant quasi amicum, et prosequendum vel sperandum; et aliquid quasi inimicum, et fugiendum vel timendum; et ideo post flagella, ex passione timoris, quae inde eis insurgit, inducuntur ad obediendum nutui instructoris»<sup>33</sup>.

En cambio, el juicio del hombre proviene de la razón, aunque su cogitativa pueda enjuiciar, análogamente, lo referente al apetito inferior o sensible. Con todo, el hombre puede enjuiciar teórica y prácticamente desde un plano especulativo, por lo que sólo en el ser humano puede darse, de manera pro-

---

<sup>31</sup> De acuerdo con Pasnau, el Aquinate hace referencia con esto a juicios de segundo orden (*second-order judgments*). Cf. Robert PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 218.

<sup>32</sup> Robert PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, p. 210.

<sup>33</sup> S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 24, a. 2, ad. 7. De acuerdo con Pasnau, los animales: «Toman cierta parte en la libertad, y son capaces de tomar decisiones, pero no son capaces de tomar decisiones libres. Examinando las capacidades y limitaciones de este apetito animal, podemos entender lo que hace que los seres humanos sean agentes libres y responsables» (p. 211).

pia, el problema en torno a lo que debe hacer o evitar éticamente. Dejando de lado por el momento esto último, cabe retomar el asunto del juicio de la razón. La tesis consiste en que, debido a que el hombre es dueño del juicio de su razón, se dice que tiene libre albedrío. Para ello, hay que realizar una nueva distinción, pues en el obrar del hombre existen dos aspectos desde un punto de vista genérico: primero, la elección de la obra; segundo, su ejecución o realización. En efecto, son dos momentos que pueden verse interrumpidos, pues un agente puede elegir realizar una acción y, debido a su circunstancia, encontrarse imposibilitado de realizarla. Resulta evidente que la ejecución no depende necesariamente del agente, mientras que la *elección*, sí. Es aquí donde el Aquinate aprecia perfectamente dónde se halla *in nuce* el libre arbitrio; aquí, específicamente, resulta claro cómo la tesis tomista puntualiza la confusión de algunos materialistas, que sitúan la libertad en el *imperium* y no en la *electio*.

Para aclarar este asunto, es menester retomar el tema de las relaciones entre el entendimiento y la voluntad, tópico que ha sido muy estudiado por la filosofía tomista. En un artículo esquemático que tiene como finalidad esclarecer estas relaciones, Jesús García López establece, a partir de los textos del Aquinate, que la voluntad puede referirse o a los medios o al fin. En efecto, de acuerdo a su relación con el bien, sea de medio o de fin, la voluntad puede realizar diversos actos. Con respecto al bien entendido como fin, la voluntad puede *querer* el fin, que es lo que se denomina *simple volición*; puede *tender* al fin, lo cual se llama *intención*; finalmente, puede *gozar* del fin, que es la *frucción*. Con respecto al bien entendido como medio, la voluntad puede *consentir* el medio (el cual viene proporcionado por el entendimiento práctico en forma de *consejo*); puede *elegir* el medio, que es precisamente la *elección*; por último, puede hacer un *uso activo* de la voluntad, con lo cual pone en marcha las otras facultades para hacerse del medio que le permita alcanzar el fin.

Ahora bien, de acuerdo con este esquema, las causas de la simple volición, que es el acto primero de la voluntad, es decir, el más fundamental, pueden ser dos. La simple volición puede ser causada en orden a la *especificación* o en orden al *ejercicio*. En orden al ejercicio, para los tomistas, la causa es Dios, pues Él es el autor de la voluntad, es decir, su creador. En orden a la especificación, el entendimiento es causa de la voluntad, pues el primero le presenta su objeto a la segunda<sup>34</sup>. Pero hay otra tesis de suma importancia en este mismo

---

<sup>34</sup> Cf. Jesús GARCÍA LÓPEZ, "Entendimiento y voluntad en el acto de la elección", *Anuario filosófico* 10 (1977) 100.

rubro: «La voluntad sigue el último juicio práctico del entendimiento, pero que sea el último depende de la voluntad»<sup>35</sup>. Esto es fundamental, pues la libertad se manifiesta precisamente allí.

De entre todos los actos de la voluntad descritos, hay uno donde la libertad de la voluntad se pone de manifiesto de manera patente. Este acto es el de la *elección*:

«La palabra *elección* viene de *eligere*, y ésta de *e-legere* = tomar de entre varios, escoger. Significa, pues, el acto de preferir a uno entre varios, y concretamente el acto de escoger uno de los varios medios que se presentan como aptos para alcanzar el fin [...]. La elección es algo más que esta mera comparación de los medios, pues entraña también la aceptación del medio que se considera mejor aquí y ahora [...]. En la elección es donde radica propiamente la libertad psicológica o el libre albedrío humano»<sup>36</sup>.

Por eso, Tomás de Aquino escribe: «Propium liberi arbitrii est electio: ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur; quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere»<sup>37</sup>.

Lo dicho en los dos párrafos anteriores requiere relacionarse de manera más diáfana. Por un lado, se afirma que la voluntad sigue el último juicio práctico del entendimiento práctico y, por otro, que la libertad se manifiesta, propiamente, en la elección. Tal parece que la respuesta ha de ir en el siguiente sentido: la voluntad puede elegir cuándo se detiene la deliberación para que el entendimiento práctico brinde su juicio final. Si la voluntad sigue al entendimiento, y la libertad lo que hace es elegir entre los medios presentados como juicios por el entendimiento práctico, entonces la propia libertad se autodetermina escogiendo el juicio práctico que considere más apetecible. Esto se da en el caso del hombre que, por ejemplo, ante las opciones de fornicar y de mantenerse fiel a su mujer, se decide por una de éstas (más abajo tocaremos el problema de cómo se nubla el entendimiento debido a las pasiones). Esta elección considera como primordial o último (debido a que principio y término a veces son sinónimos) uno de los juicios del entendimiento práctico, al cual precisamente da esa

---

<sup>35</sup> Jesús GARCÍA LÓPEZ, "Entendimiento y voluntad", p. 111.

<sup>36</sup> Jesús GARCÍA LÓPEZ, "Entendimiento y voluntad", p. 106.

<sup>37</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 83, a. 3.

categoría de “final” o “definitivo”, como si se tratara de una conclusión en el plano especulativo. El juicio definitivo adquiere, por decirlo así, mayor peso debido a que es elegido por la voluntad. La voluntad elige entre uno y otro juicio, y lo elegido es considerado como el juicio definitivo. De ahí que la raíz de la libertad esté precisamente en el entendimiento práctico, lo cual proporciona elementos para interpretar la siguiente idea tomista que asegura que la elección es una especie de sentencia sobre lo ya deliberado: «nam ipsa electio es quasi quedam scientia de praeconsilitatis»<sup>38</sup>.

Una bella síntesis de la tesis tomista la redacta el propio Aquinate así:

«Ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae: ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur»<sup>39</sup>.

Por eso es que puede hablarse de un *entendimiento apetitivo* sin entrar en contradicción, por el hecho de que en la elección se dan tanto la parte inteligible como la apetente. Es, pues, un *apetito racional*. Esta idea, proveniente de Aristóteles (*Ética nicomáquea*, 6, c. 2, 1139b4), consolida la tesis de que, en la elección, confluyen lo intelectual y lo apetitivo en el orden racional. Por ello la propuesta de que la elección consiste en un “juicio libre”. En efecto, en la elección concurren tanto el juicio del entendimiento como el apetito de la voluntad. De ahí que elegir sea autodeterminarse mediante el juicio: por eso, Pasnau afirma que el Aquinate «describe esta libertad como la libre decisión o el juicio libre, o a veces como libertad de elección»<sup>40</sup>. Ciertamente, la elección es un acto de la voluntad, pues ésta elige, y mediatamente es un acto del entendimiento, pues éste juzga. Pero se trata de un acto único en donde el primero permanece en el segundo, como sostiene el Aquinate:

«Cum enim actus qui libero arbitrio attribuitur, sit unus specialis actus, scilicet eligere, non potest a duabus potentiis immediate progredi; sed progreditur ab una *immediate*, et ab altera *mediate*, in quantum scilicet quod est prioris potentiae, in posteriori relinquitur»<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 24, a. 1, ad 17.

<sup>39</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 83, a. 3.

<sup>40</sup> Robert PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, p. 219.

<sup>41</sup> S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 24, a. 5.

El juicio libre es, pues, obra tanto del entendimiento como de la voluntad, aunque preponderantemente de esta última facultad, pues «iudicium sit rationis, tamen libertas iudicandi est voluntatis immediate»<sup>42</sup>. En otras palabras, aunque la razón sea la que emite el juicio, es la voluntad la que tiene la libertad de juzgar (*libertas iudicandi*) y, por tanto, la que decide cuál es el último juicio que se forma el entendimiento.

En el caso del ejemplo descrito, a saber, entre el juicio de que es apetecible fornicar y que es apetecible, también, mantenerse fiel a la mujer, es evidente que pueden confluír otras circunstancias y que el entendimiento se vea nublado en la deliberación. Esas circunstancias pueden ser, entre otras, las dos siguientes: la propia voluntad que, libremente, elige entre uno de los bienes; y las pasiones, las cuales a veces entorpecen el funcionamiento del entendimiento para deliberar entre los bienes, los cuales tienen su gradación *per se*<sup>43</sup>. En efecto, en el caso de la voluntad ha quedado dicho que ésta puede elegir entre lo que el entendimiento le presenta como bueno, y, en cierto modo, puede deformar o no los bienes, como sucede en la fornicación y en la fidelidad a la pareja: evidentemente, la fornicación es un bien sensible, pues proporciona placer sensible al agente, mientras que la fidelidad es un bien inteligible, que consiste en respetar a la pareja desde varios puntos de vista, siendo uno de ellos el sexual.

Hay momentos en que el apetito sensible tiende hacia algo que racionalmente es reprobado. Y el asunto se agrava porque el apetito sensible se apasiona, es decir, tiende irracionalmente hacia un objeto que se percibe por los sentidos como bueno; muchas veces el entendimiento también llega a verificar las propiedades del objeto en cuestión y las vislumbra *sub specie boni*. Sin embargo, la voluntad, mediante el uso de la libertad, elige no tomar el objeto en cuestión (seguramente por motivos de *moral* o relacionados con el *deber*), y por ello se dice que llega a haber conflicto entre el apetito sensible y el apetito racional. Frecuentemente, empero, a pesar de resistir al bien sensible, éste sigue presente ejerciendo presión. No puede dirimirse tal pujanza que trata de ir en pos del bien sensible. Por ello, la metáfora que utilizan Aristóteles y Tomás de Aquino parece correcta y pertinente:

---

<sup>42</sup> S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 24, a. 6, ad 3.

<sup>43</sup> Esta respuesta está parcialmente en consonancia con: S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 24, a. 8. Pero, para el Aquinate, las causas del “error”, el “pecado” se dan o por la propia razón o por las pasiones. Nosotros pensamos que se da más bien, en el primer caso, debido a la voluntad, aunque es evidente que es un acto en el que participan tanto el entendimiento como la voluntad.

«Appetitus autem inferior habet propriam inclinationem ex natura sua, unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat; unde Aristoteles dicit in *Politica* sua [I, 3], quod anima dominatur corpori despotico principatu, sicut dominus servo, qui non habet facultatem resistendi in aliquo imperio domini; ratio vero dominatur inferioribus animae partibus regali et politico principatu, id est sicut reges et principes civitatum dominantur liberis, qui habent ius et facultatem repugnandi quantum ad aliqua praecepta regis vel principis»<sup>44</sup>.

El texto es bello y certero. En efecto, la razón es como el príncipe, mientras que el apetito inferior, tanto concupiscible como irascible, equivale a los súbditos, que mantienen el derecho y la facultad de rechazar algunos preceptos del gobernante. En otras palabras, el apetito sensible se resiste al apetito racional, pues en cierto modo está sometido a este último, pero en parte sigue manteniendo cierta independencia y, por ello, continúa tendiendo a lo que le parece bueno sensiblemente. Lo que queda es una cierta tristeza en el apetito inferior cuando éste se somete a lo que dicta el apetito racional, como en aquél que es asaltado frecuentemente por la concupiscencia. El Aquinate lo expresa bellamente: «Ex quo quaedam tristitia consequeretur appetitui inferiori per quamdam violentiam a superiori moto; sicut accidit in eo qui habet fortes concupiscentias, quas tamen non sequitur, ratione prohibente»<sup>45</sup>. Como se aprecia, esto engloba todo género de apetito sensible, como puede suceder con la comida, la bebida, los placeres sexuales, etc., que se someten, a veces, a lo que dicta el apetito racional, pero en cierto modo acompaña una tristeza por no acceder a ellos, aunque también puede reportar cierta satisfacción por el dominio que uno tiene sobre sí mismo.

Es un problema para los comentaristas del Aquinate cómo es que, *ut in pluribus*, el ser humano sea dominado por las pasiones. Hay quienes dicen que existe una causa mediata, mientras otros afirman que ésta es inmediata. La solución más aceptada es que existe una influencia mediata que se da a partir de la cogitativa, que pasa al entendimiento y, sólo así, a la voluntad. Esta postura es acorde con lo que se ha dicho, pues de lo sensible se pasa a lo inteligible, y sólo a partir de esto último puede motivarse la voluntad.

---

<sup>44</sup> S. TOMÁS, *De Virt.*, a. 4.

<sup>45</sup> S. TOMÁS, *De Virt.*, a. 4.

«La voluntad no puede ser movida más que por el bien presentado por el entendimiento. Y éste no puede recibir otro influjo exterior si no es mediante fantasmas. Por lo mismo, el influjo de la pasión en la voluntad ha de ser mediante la fantasía y mediante el entendimiento; sólo mediante un rodeo la pasión se apodera de la parte superior, de un imperio que no le pertenece por derecho»<sup>46</sup>.

En este sentido, el apetito inferior mueve al superior, porque el entendimiento lo juzga conveniente *secundum passionem*, es decir, juzga como bueno tal objeto que, fuera del estado pasional, no juzgaría como tal. De ahí se sigue que lo que se juzga como bueno motivado por la pasión lo es *hic et nunc* y no en modo absoluto.

«La parte inferior del hombre no es algo que no le pertenezca; forma un todo con el hombre mismo; por eso, variadas las disposiciones de ella respecto de un objeto, presionada por él, todo el hombre queda transformado, y el entendimiento, que fuera de estas circunstancias aprehendería dicho objeto como indiferente o nocivo, ahora no puede menos que representárselo como algo conveniente al sujeto»<sup>47</sup>.

El Aquinate escribe a este respecto: «Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti: sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto»<sup>48</sup>. Retomemos el ejemplo del agente que tiene dos bienes, uno sensible (el fornicar) y otro inteligible (la fidelidad). Cuando este sujeto se encuentra apasionado, juzga como buena, verbi gracia, la fornicación, la cual puede materializarse en la consumación del acto. En otras circunstancias, el sujeto no juzgaría necesariamente esto como conveniente, sino que *hic et nunc* o por el momento, lo estima como bueno, aunque sea nocivo. Empero, en último análisis, la voluntad, a pesar de que el entendimiento le presente la fornicación como algo bueno, puede resistirse –siempre y cuando la libertad de la voluntad sea lo suficientemente fuerte para ello y no elija tal juicio como el mejor de todos, es decir, como el definitivo–. En este tipo de elecciones, que ejemplifica las *hard choices*

---

<sup>46</sup> Ángel DEL CURA, “Voluntad y apetito sensitivo en el hombre”, *Estudios filosóficos* 32 (1964) 23.

<sup>47</sup> Ángel DEL CURA, “Voluntad y apetito”, p. 25.

<sup>48</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 9, a. 2.

de Peter van Inwagen, logra verse la existencia de la libertad. Sobre estas *hard choices* volveremos en un momento.

Esta concepción de la libertad que tiene como diferenciación la elección, evita otros escollos en los que puede caer la discusión, por ejemplo, cuando se hace equivaler la libertad con la falta de necesidad lógica en los eventos o sucesos, o en la posibilidad de que ocurran o no. Esto es explicado por Redmond con mucho tino. Utiliza el siguiente ejemplo proveniente de *El ser y la nada*: «Sartre decide mirar a hurtadillas por el ojo de la cerradura», y supone que es un evento libre, es decir, que la acción ha sido elegida por Sartre. Este evento puede simbolizarse con “S”. Ahora bien, con el símbolo  $\square$  puede representarse «es lógicamente necesario que» o, de manera simplificada, «es necesario». La contingencia dice que los eventos ocurren, pero no es lógicamente necesario que ocurran. Aplicando la contingencia al ejemplo, puede simbolizarse así:  $S \wedge \sim \square S$ . Pero este mismo esquema puede aplicarse a otros casos, como el propio Redmond advierte: «Una castaña cae del árbol en la cabeza de Sartre», quien está debajo del castaño. El evento puede abreviarse como “A”. Simbolizado:  $A \wedge \sim \square A$ . Ambos casos suceden, pero no es necesario que ocurran. «Por tanto, no basta la no-necesidad lógica para distinguir entre los eventos libres y los eventos no libres»<sup>49</sup>. Dicho de otro modo, no es necesario que los eventos libres ocurran lógicamente, pero no todos los eventos que no son necesarios son libres.

Por lo anterior, Redmond afirma que hay otro criterio para distinguir lo específico de cada uno de los ejemplos, pues la no-necesidad lógica es insuficiente. Recurre, pues, a lo que él llama no-necesidad física. Ciertamente, que la castaña caiga en la cabeza de Sartre se explica por la necesidad de las leyes físicas, simbolizadas por “F”. Mientras “F” sea vigente, entonces es necesario que A se dé. Simbolizado:  $\square[F \rightarrow A]$ . «Necesariamente: si las leyes físicas son vigentes, entonces la castaña cae sobre la cabeza de Sartre». En cambio, apunta Redmond: «No podemos decir que la decisión libre de Sartre sea físicamente necesaria, porque de ser así –si fuera causado por eventos físicos– no sería libre». Simbolizado:  $\sim \square[F \rightarrow S]$ . Lo cual, en otros términos, equivale a decir que las leyes físicas pueden estar vigentes, mas no por ello es necesario que Sartre mire a través de la cerradura. Sartre puede o no, libremente, mirar por la cerradura, a pesar de la necesidad de las leyes físicas. Tanto S como  $\sim S$  son consistentes con las leyes físicas, pero no es el caso de A. En conclusión, S (Sartre mira a través de la cerradura) no se sigue lógica ni físicamente.

---

<sup>49</sup> Walter REDMOND, “Libertad vs. Determinismo”, pp. 9-10.

Pero, aún con esto, ¿qué es lo que causa la libre decisión? Uno mismo, cada agente que es capaz de elegir y, por tanto, se halla en cierto modo indeterminado. Pero, ¿cómo es que causa la elección? Lo hace, sin duda, a través de sus facultades superiores, de sus facultades propiamente humanas. Estas facultades son englobadas por el término griego *voûs*. El *voûs* no está supeditado completamente a las leyes físicas y, por ello, puede decirse que el hombre es *causa sui*. En efecto, nos referimos a que el hombre se construye a sí mismo, y esto lo lleva a cabo gracias a que tiene libertad. Ahora bien, el núcleo de nuestra tesis es que si el *voûs* informa al hombre, entonces también informa su cerebro. El *voûs*, al informar el cerebro, lo eleva y le permite alcanzar, con límites y a tientas, los actos llamados espirituales.

Los actos espirituales entran en juego al momento de elegir. Por supuesto que se encuentra en ellos la deliberación, a la que debemos referirnos, pues es el paso previo a la elección. Este concepto, muy en la línea de Aristóteles, es objeto de debate en la filosofía contemporánea<sup>50</sup>. La elección (*προαίρεσις*), para el estagirita, es un acto que se encuentra en poder del agente<sup>51</sup>. Pero elegir implica que pueda darse dicho acto; de lo contrario, se trataría de una ilusión, como ya vimos. Elegir implica también deliberar, que es una habilidad tanto teórica como práctica<sup>52</sup>; asimismo es, al entender de Seel, una habilidad que se enmarca en la potencia de pensar asociada a la mente. Cabe matizar que, a nuestro juicio, se trata de una mente intencional como la humana. Parece que así puede entenderse que Seel escriba que sólo quien puede deliberar puede decidir sobre sí mismo, es decir, sólo quien puede deliberar puede ser libre en sus acciones<sup>53</sup>. Por tanto, y siguiendo a Seel, sólo en la esfera de la deliberación puede existir algo como la normatividad, lo cual incluye, a nuestro parecer, la normatividad moral, pues si sólo quien es capaz de deliberar puede ser libre en su actuar, y si la libertad implica que puedan seguirse o no ciertas normas (como las morales), entonces es claro que la deliberación implica que puede seguirse o no dicha normatividad.

---

<sup>50</sup> Cf. Martin SEEL, "The Ability to Deliberate. Elements of a Philosophy of Mind", *Tópicos* 36 (2009) 121-139; véase, también, la réplica a Seel por parte de Carlos PEREDA, "Do Free Minds Exist? Commentary to 'The Ability to Deliberate' by Martin Seel", en *Tópicos* 36 (2009) 141-152.

<sup>51</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética eudemia*, II, 10,1126b18.

<sup>52</sup> Muy en la línea tomista, es lo que Francisco de Vitoria dice expresamente: «Ubi est facultas deliberandi est facultas eligendi, et e converso» (F. de VITORIA, "De aquello a que está obligado el hombre", I, n.º 7).

<sup>53</sup> Martin SEEL, "The Ability to Deliberate", p. 128.

Seel propone que la deliberación ocurre como una evaluación de razones (*evaluation of reasons*), con el propósito de formar una opinión justificada o intención<sup>54</sup>. De esta suerte, la deliberación es un acto que tiene como propósito obtener un juicio o consejo (*consilium*, en la terminología tomista), pues es la razón práctica la que se encarga de deliberar, es decir, la que sopesa las distintas razones para inclinarse, lo cual efectúa mediante un juicio a modo de conclusión sobre un asunto que se ordena a lo operable. De ahí que, para el Aquinate, el consejo no es otra cosa que el acto de la razón que inquiere (*inquirentis*) lo que ha de hacerse<sup>55</sup>. Pero es la voluntad, por su parte, la que consiente o se adhiere, y elige la conclusión que presenta el consejo. Pero, a diferencia del razonamiento especulativo, donde las premisas son insustituibles, el razonamiento práctico es *anulable*, es decir, una conclusión puede considerarse razonable al provenir de ciertas premisas, pero puede dejar de serlo si las premisas son sustituidas por otras o eliminadas sin más<sup>56</sup>.

Ahora bien, la deliberación se pone en práctica especialmente en lo que Peter van Inwagen considera *hard choices*. Aunque no somos libres todo el tiempo, esto es, en lenguaje escolástico, que es más exacto, *in actu*, sí lo somos *in potentia*. En efecto, ejercemos nuestra libertad especialmente en las *hard choices*. Se trata, como dice Van Inwagen, de ocasiones en que el agente es confrontado con distintas alternativas y no le es claro qué hacer («There are some occasions on which an agent is confronted with alternatives and it is not clear to him what to do»). Distingue tres casos que cumplen dicho requisito, aunque el autor considera relevantes sólo dos. El primer caso significativo se presenta cuando no es obvio qué hacer en asuntos que implican un deber (*duty*) y una inclinación (*inclination*)<sup>57</sup>. Se trata, sin duda, de dos apetitos contrarios, para decirlo escolásticamente. Es lo que vimos en el caso que señala santo Tomás entre el *appetitus inferior*, el cual posee su propia inclinación *ex natura*, y que puede ser contrario al *appetitus superioris*. Si la voluntad motiva la deliberación, entonces el sujeto discurre y pondera uno u otro bien, con lo cual hace patente que el hombre duda sobre lo que debe elegir. En este caso, la libertad se vuelve evidente psicológicamente, y, además, muestra que no todos los bienes a los cuales puede tender el hombre son sensibles e inne-

---

<sup>54</sup> Cf. Martin SEEL, "The Ability to Deliberate", p. 132.

<sup>55</sup> S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 17, a. 3, ad 2.

<sup>56</sup> Anthony KENNY, *La metafísica de la mente* (traducción de Francisco Rodríguez), Barcelona, Paidós, 2000, p. 197.

<sup>57</sup> Cf. Peter VAN INWAGEN, "When is the Will Free?", *Philosophical Perspectives* 3 (1989) 416.

diatos, sino que los hay inteligibles, como los valores espirituales (pues puede haber bienes sensibles mediatos). Este caso teoriza, como puede verse, el ejemplo referente a la fornicación y la fidelidad ya enunciado.

El segundo caso relevante alude a las situaciones que envuelven o implican valores inconmensurables (*incommensurable values*), en donde Inwagen sigue de cerca a Robert Kane. Se refiere a los tipos de valores que pueden elegirse y que también, a nuestro juicio, implican deliberación. El ejemplo que maneja Van Inwagen es entre una vida racional del propio interés (*a life of rational self-interest*), que implica fines como alimento, salud, seguridad, sexo, poder, dinero, gloria y conocimiento científico, y otra que denomina vida de donación y sacrificio (*a life of gift and sacrifice*), que implica, precisamente, la caridad<sup>58</sup>. Ciertamente, este segundo caso se puede reducir al primero, pues también implica la deliberación por los bienes que son objeto de distintos apetitos. Lo importante es que, al menos en estas ocasiones, se experimenta la libertad, aunque sea en un “porcentaje pequeño” (*small percentage*); es lo que podría defender, a su juicio, un incompatibilismo<sup>59</sup>.

Así como vemos cercana la posición de Van Inwagen, también nos aproximamos a Kane en cuanto que asume que la responsabilidad se encuentra en la elección<sup>60</sup>. Y es que, como hemos visto, la elección es el acto donde la libertad se manifiesta más preclaramente. Pero es sólo en cuanto al acto final, pues la deliberación se efectúa con vistas a la elección, y hemos advertido que en la deliberación se experimenta la falta de determinación con respecto al bien a seguir.

Para apuntalar aún más lo dicho hasta aquí, vale retomar lo que Antonio Rosmini asienta en su *Compendio di etica*, pues ahí habla de una *libertà bilaterale*. ¿En qué consiste esta libertad? Básicamente, en la capacidad de elegir entre las voliciones, es decir, en la facultad que tiene el hombre de elegir qué querer. En palabras del autor:

«Questa *libertà bilaterale* è la signoria che ha l' uomo della sua stessa volontà, quella signoria per la quale egli fa la sua prima ed ori-

---

<sup>58</sup> Peter VAN INWAGEN, “When is the Will Free?”, p. 416.

<sup>59</sup> Peter VAN INWAGEN, “When is the Will Free?”, p. 418.

<sup>60</sup> Cf. Robert KANE, “Two Kinds of Incompatibilism”, p. 232. Nos apartamos de él en su tesis de la indeterminación de los procesos neuronales como explicación de la libre voluntad. Cf. Robert KANE, “Responsability, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism”, *The Journal of Philosophy* 96 (1999/5) 224-226. La razón de nuestro rechazo es que se sigue manteniendo como explicación última o metafísica, una entidad material que, en efecto, está sometida a las leyes de la física.

ginaria deliberazione ed elezione. Poichè, quando prima l' uomo delibera fra due partiti da prendere, per esempio, tra il fare od intralasciare un' azione, allora si presentano al suo intendimento due volizioni contrarias: la 1<sup>o</sup>, colla quale vuole l' azione; la 2<sup>o</sup> con la quale non la vuole. Poichè volizione dicesi l' atto della volontà. Se l' uomo adunque delibera ed elegge fra due volizioni contrarias, egli è libero d' una libertà bilateral, così chiamata perchè l' elezione può cadere e traboccare in questa o in quella parte. Essendo quest' atto di scelta anterior alle volizioni stesse, egli è manifesto que è altresí independiente dagli atti posteriores del riconoscimento, dei decreti e degli affetti, i quali perciò si suppone que no influiscano su di lui, perchè no existen ancora fino a tanto que no sia posto quell' atto primo d' elezione que è la loro causa. La libertad bilateral adunque, ossia meritoria, è la facultà d' eleggere fra le volizioni»<sup>61</sup>.

Debido a este acto, en el que sin duda entran en íntima relación tanto el entendimiento como la voluntad en sentido tomista, es que nace en el hombre la *imputazione*, la cual no consiste en otra cosa que en atribuir las acciones al hombre como su causante. Por supuesto que en el debate contemporáneo hay que matizar la afirmación, puesto que el hombre es causante de sus actos y, más remotamente, de sus voliciones, debido a la elección, es decir, a la libertad. La causa es, pues, la libertad del hombre. El hombre tiene muchas voliciones, como se atestigua en la experiencia personal; pero la libertad es precisamente la capacidad para elegir entre ellas. Preocupa sobremanera a Rosmini el principio de razón suficiente, para el cual todo efecto tiene una razón suficiente para existir; su tesis acerca de la libertad bilateral salva el

---

<sup>61</sup> Antonio ROSMINI, *Compendio di etica e breve storia di essa*, I, c. 3, a. 5, n.º 122. Nuestra traducción del texto: «Esta libertad bilateral es la señoría que tiene el hombre de su misma voluntad; es la señoría por la cual realiza su primera y originaria deliberación y elección. Cuando el hombre delibera entre dos cosas, por ejemplo, entre llevar a cabo o no una acción, se presentan a su entendimiento dos voliciones contrarias: con la primera quiere la acción, con la segunda no la quiere. Hay que tener presente que la volición es un acto de la voluntad. Si el hombre, por tanto, delibera y elige entre dos voliciones contrarias, es libre bilateralmente; se llama así porque la elección puede encaminarse a un lado o a otro. Siendo este acto de elección anterior a las voliciones mismas, es manifesto que es también independiente de los actos posteriores de reconocimiento, de los mandatos y afectos, los cuales se supone que no influyen sobre él, porque no existen hasta que no se dé el primer acto de la elección que es su causa. En consecuencia, la libertad bilateral, o sea meritoria, es la facultad de elegir entre las voliciones».

principio de razón suficiente leibniziano debido a que la elección, que es el efecto en este caso, encuentra su causa en la libertad. La elección es causa de otros procesos, cuyo último término es la acción externa, a la cual se llama con propiedad acción libre.

Lo anterior se ha referido a la naturaleza de la libertad; hace falta ahora hablar de sus límites, pues, de lo contrario, aparecería descarnada, como acontece cuando se la formaliza. La libertad misma, en cuanto potencia de la voluntad, es decir, entitativamente hablando, está limitada. La misma naturaleza de la voluntad evidencia esta tesis, pues la voluntad está determinada hacia el bien. En otras palabras, todo aquello hacia lo que tiende la voluntad se encuentra revestido con el ropaje del bien, y por ello no tiende sino a lo que apetece de la antedicha manera. Empero, a pesar de esta determinación, y debido a la multiplicidad de bienes particulares, que serían concreciones del bien en abstracto, la voluntad, mediante la elección, puede autodeterminarse. Por eso es que Derisi afirma con rectitud: «La libertad es *de los bienes* pero no *del bien*, es *de los medios* pero no *del fin*»<sup>62</sup>.

De igual manera, la libertad está limitada por el entendimiento, tanto por su parte especulativa como por su parte práctica. El entendimiento especulativo limita la libertad en cuanto al conocimiento que puede tener: esto quiere decir que un entendimiento que conozca más cosas tiene una visión más amplia y, por ello, es posible que el entendimiento práctico, al momento de deliberar sobre la acción más conveniente, aconseje una cosa u otra de acuerdo con esta visión<sup>63</sup>. Este consejo puede la voluntad consentirlo o no, y, dado el caso, elegir una opción u otra. Pero a pesar de que la deliberación pueda ser limitada, ella abre las posibilidades para pensar y actuar; abre las posibilidades que permiten obtener razones para inclinarse hacia uno u otro lado<sup>64</sup>.

Finalmente, la libertad está limitada por la propia naturaleza humana, según lo dicho líneas arriba. Esta naturaleza humana implica, además del entendimiento y la voluntad, otras muchas facultades y, por supuesto, la materialidad. Esta materialidad, que es parte constitutiva de lo humano, representa un límite para el ejercicio de la libertad. Incluso en este sentido es que la esencia humana ha de entenderse como determinada; nadie puede dejar de ser persona por un acto de libertad, a menos que piense en el suicidio: pero

---

<sup>62</sup> Octavio Nicolás DERISI, "Fenomenología y ontología de la persona", en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, t. I, Mendoza (Argentina), 1949, p. 289.

<sup>63</sup> Generalmente, los ancianos tienen una visión más amplia que los jóvenes, por lo que suelen aconsejar de mejor modo.

<sup>64</sup> Cf. Martin SEEL, "The Ability to Deliberate", p. 135.

sería un acto contradictorio pues, en lugar de acrecentar la libertad, la anularía por completo. Ahora bien, a pesar de que la esencia humana no pueda ser intercambiable, implica en sus entrañas la apertura, a diferencia de los entes no libres. En este sentido, la existencia humana sí podría definirse como la manera en que el individuo realiza su propia esencia, pues la existencia humana es algo naturalmente abierto; se trata del ámbito de las posibilidades: «El horizonte existencial se le presenta al hombre como algo indefinido, pero el hecho de tener que definirlo se le presenta como una necesidad»<sup>65</sup>. Es una necesidad precisamente porque el hombre no puede más que elegir, e irremediablemente se encuentra en esta construcción de sí mismo que le permite su libertad. Esto posibilita comprender por qué algunos filósofos han ligado el concepto de libertad con el de autenticidad, «cuyos orígenes [se] encuentran, como es sabido, en Kierkegaard y Heidegger, y que pretenden expresar la existencia de lo autónomo frente a todos los determinismos externos sobre la conciencia individual, condición necesaria, aunque no suficiente, para que el hombre pretenda ser su propia creación»<sup>66</sup>. Esto puede ejemplificarse con la metáfora de que el hombre es como un libro. Lo es, pero no como uno escrito ya, de antemano, por alguien más, sino que es uno que va escribiendo letra por letra cada sujeto, con sus intervalos y textos rebosantes, es decir, con sus espacios, puntos, comas y párrafos. Por eso es que nos parece que Aranguren afirma: «En realidad, el determinismo razonable y el indeterminismo razonable, tomando el problema cada cual por su lado, vienen a decir lo mismo»<sup>67</sup>. Esto es lo que aporta, a nuestro juicio, una visión analógica o hilemórfica de la libertad.

#### 4. Libertad psicológica, libertad existencial y felicidad

Trataremos de puntualizar lo existencial de la libertad en este apartado. Relacionaremos esta libertad existencial con la felicidad, sobre la cual propiamente no hay deliberación. Adelantemos que donde existe deliberación es en los medios; el fin viene dado naturalmente. Retengamos la tesis de que la libertad psicológica se manifiesta en el acto de elección, pues ella es, precisamente, el fundamento de los otros tipos de libertad, entre ellos, de la libertad existen-

---

<sup>65</sup> Arturo DAMM, *Libertad: esencia y existencia*, p. 71.

<sup>66</sup> Jorge MARTÍNEZ CONTRERAS, “La evolución ética del concepto sartreano de *libertad comprometida*”, *Signos. Anuario de Humanidades* 5 (1991/3) 163-164.

<sup>67</sup> José Luis ARANGUREN, *Propuestas morales*, Madrid, Tecnos, 19903, p. 33.

cial<sup>68</sup>. La libertad existencial, como su nombre lo indica, es la que confiere al hombre el poder de construir su propia existencia; es la libertad que le permite hacerse a sí mismo. La libertad existencial es la potencia que tiene el hombre para actualizarse en la dirección que considere buena, y no es otra cosa que la misma libertad psicológica en cuanto que elige y, en el marco de la posibilidad, *usa activamente* la voluntad para construirse a sí mismo. Creemos que el fin último del hombre es perfeccionarse objetivamente, lo cual, subjetivamente, es ser feliz. En efecto, la felicidad consiste en: «Lo más alto a que puede llegar una potencia activa o el último complemento o perfección que puede alcanzar un ser. De aquí en griego *telos* (fin) se emparenta con *teleion* (perfecto)»<sup>69</sup>.

Esta perfección o *τέλος* que reviste el fin último humano, también tiene limitaciones desde el punto de vista de la perfección absoluta del hombre<sup>70</sup>, en el sentido de que la limitación de la libertad puede asimismo apreciarse en la necesidad del valor moral, relación que Urbano Ferrer describe como «la relación de la libertad con la recta razón». Ahonda Ferrer en este sentido al escribir:

«No se trata de la razón que constata unas exigencias físicas, sino de la razón como característica del hombre y convertida en medio de dirección de la actuación, de tal modo que en el propio fin al que ésta se ordena pueda reconocerse la razón [...]. La razón recta es, en esta acepción, la razón que cumple su noción propia, estan-

---

<sup>68</sup> Como bien se sabe, hay varios tipos de libertad, como la física, la moral, la legal, de pensamiento, de acción, hasta la libertad republicana, que consiste en la ausencia de servidumbre. Con respecto a esta última, cf. Victoria CAMPS, “Principios, consecuencias y virtudes”, *Δαιμον. Revista de filosofía* 27 (2002) 66ss. Desde la filosofía política, ya es clásico distinguir entre libertad positiva (libertad *para*) y libertad negativa (libertad *de*): «La llamada libertad positiva hace referencia a la libertad necesaria para el logro del desarrollo de cada persona [...]. En la libertad negativa se dice que los hombres son libres en la medida en que nadie interfiera en su actividad, o la restrinja. El no ser obstaculizado por los demás ocasiona que la libertad sea mayor cuando la zona de no interferencia también lo sea. A este sentido se referían los filósofos políticos ingleses clásicos cuando usaban la palabra libertad, aunque divergían en cuanto a la amplitud del ámbito o zona de interferencia, ya que afirmaban que no podía ser ilimitada pues conduciría al caos social» (Dora Elvira GARCÍA GONZÁLEZ, *Variaciones en torno al liberalismo*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa/Galileo, 2001, pp. 34-35).

<sup>69</sup> Jesús GARCÍA LÓPEZ, “Entendimiento y voluntad”, p. 97.

<sup>70</sup> “Desde el punto de vista absoluto”, quiere decir, simple y llanamente, desde el punto de vista del hombre en cuanto hombre. Desde un punto de vista relativo, alguien puede perfeccionarse en diversidad de sentidos que pueden contradecir incluso el punto de vista absoluto; por ejemplo, como aquél que se perfecciona como asesino en la acepción de que perfecciona el arte de asesinar.

do abierto al bien en sí, como término *absoluto* en el que descansa la relacionalidad característica de la razón»<sup>71</sup>.

Aquí cabe afirmar que la recta razón lo que hace es brindar un consejo recto. La razón práctica, luego de deliberar acerca de los medios más adecuados para alcanzar el fin –que, en último análisis, es la humana felicidad–, ofrece una conclusión, a la cual se denomina consejo. Como vimos, el consejo es presentado a la voluntad, la cual puede dar su consentimiento. Una vez que el entendimiento, en cuanto razón práctica, presenta el consejo, y una vez que este consejo es consentido por la voluntad, entonces la voluntad puede elegir lo que el consejo le presenta, pues ella determina su carácter definitivo. Evidentemente, este proceso que culmina en la elección no es más que un análisis lógico al que sólo se llega mediante la reflexión: no es como la puesta en marcha de una máquina, sino que es un proceso espiritual. Pero este proceso puede entenderse lógicamente en el sentido mencionado, pues para que se elija algo es necesario previamente consentir lo que debe hacerse, y para que se consienta lo que debe hacerse es necesario, lógicamente, haber propuesto qué debe hacerse. De ahí que este proceso que culmina en la elección no sea más que un desenvolvimiento lógico que permite comprender cómo se realiza este acto voluntario.

Ahora bien, la recta razón presenta un consejo recto, lo cual se aplica sin duda alguna al caso del consejo moral. La razón práctica puede distinguirse, como afirma Rosmini, en razón práctica útil y razón práctica moral. La razón práctica útil se enfoca en aconsejar lo que conviene al sujeto desde el punto de vista de algún provecho, como cuando la razón aconseja invertir en cierto negocio con el fin de obtener una renta o ganancia. La razón práctica moral, por su parte, no necesariamente es contraria a la razón práctica útil, pero a veces puede suceder que lo que aconseje no sea útil, sino que sea precisamente moral. Es la misma facultad, pero deliberando sobre los medios para alcanzar fines distintos. Por un lado, la razón práctica útil, en el ejemplo propuesto, delibera acerca de lo más provechoso con vistas a obtener un beneficio económico, lo cual se reviste como un fin; por otro lado, la razón práctica moral puede aconsejar algo diferente, y lo hace con vistas a la perfección del hombre en cuanto hombre, es decir, en cuanto agente moral<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Urbano FERRER, “En torno al concepto de recta razón”, *Anuario filosófico* 19 (1986/1) 186-187.

<sup>72</sup> Este asunto lo hemos trabajado en: “La analogicidad del bien y su relación con el valor moral”, en Luis Álvarez Colín (ed.), *La hermenéutica en el cambio de siglo*, Ducere, México, 2011, pp. 335-360.

¿Por qué el hombre se perfecciona como hombre, en cuanto se perfecciona moralmente? Básicamente, la razón es que en la perfección moral convergen todos los individuos humanos. Es evidente que no coinciden en otro tipo de perfecciones restringidas, como en los casos de ser un buen pintor o un buen profesor; pero coinciden en el caso de ser buenos seres humanos, lo cual no es otra cosa que ser buenos moralmente.

En este sentido, el entendimiento práctico, en donde la prudencia se ejercita como virtud teórico-práctica, limita las acciones del agente moral. La prudencia, que es por naturaleza previsor, a

«Pone su atención en lo futuro, a saber, mira la acción que ha de ejecutar u omitir al presente en relación al futuro que puede favorecerla o entorpecerla. Porque al prudente le interesa con su acción *obtener el fin que se propone* [...]. Ver cuáles son, en el futuro, los impedimentos o ayudas con que esa acción ha de encontrarse en su desarrollo, para llegar al fin por el cual se la ejecuta»<sup>73</sup>.

La prudencia, desde esta perspectiva, acota los posibles caminos, que se traducen como acciones concretas, en vistas a alcanzar el fin querido *per se*. Esto vuelve evidente que la acción prudente proviene de un consejo bueno y verdadero (prácticamente). La prudencia moral, si es seguida, es decir, si no es obstaculizada por la voluntad –que puede detener o proseguir la deliberación del entendimiento práctico–, da como resultado una elección prudente y, por consiguiente, buena, pues elige el medio adecuado y se dirige al fin proporcional al hombre.

Sepich apunta algo más acerca del conocimiento de la prudencia, que resulta valioso citar por su claridad:

«La prudencia ha de tener conocimiento de lo universal, es decir, de la finalidad universal del hombre, a saber, la vida dichosa; pero dado que ha de alcanzarla con las acciones, que son singulares, ha de tener conocimiento de lo singular. Ambos conocimientos no son incompatibles. Pues si bien es cierto que el entendimiento

---

<sup>73</sup> Juan SEPICH, *Introducción a la filosofía*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1942, p. 286 (el subrayado es nuestro).

*directamente* es para el conocimiento de lo universal, *por reflexión*, puede aplicar lo universal a lo singular»<sup>74</sup>.

Aquí, Sepich aplica adecuadamente la antropología y la gnoseología tomistas sobre el conocimiento universal del entendimiento, el cual, precisamente mediante la reflexión, puede aplicarse a lo singular (esta universalidad pone de manifiesto, a nuestro juicio, el *voûs* humano). La prudencia, desde esta perspectiva, es un conocimiento tanto de lo universal, en cuanto que sabe que el fin del hombre es la humana felicidad, como de lo particular, en tanto que delibera (prudentemente) acerca de los medios adecuados, que son particulares, con los cuales el hombre puede encaminarse o dirigirse hacia el fin. Éstas acciones son, evidentemente, particulares, como señala Tomás de Aquino: «Particularem autem operabilia sunt quaedam contingentia: et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum»<sup>75</sup>.

Mediante las distintas direcciones de las que habla el Aquinate, el hombre se construye a sí mismo, esto es, ejerce su libertad psicológica como constructora de su existencia. De ahí que Coreth escriba que la libertad no significa «sólo la capacidad de elegir objetivamente entre esto y aquello, sino una decisión sobre sí mismo y las posibilidades de mi propia existencia, la disposición y definición de mí mismo»<sup>76</sup>. El hombre no es una marioneta del determinismo, sino que es capaz, aunque sea con grandes esfuerzos, de construirse a sí mismo a través de la puesta en práctica de su libertad. La libertad, como se ha visto, versa sobre lo contingente, sobre lo que puede ser de un modo o de otro, pues no es otro el sentido que tiene, a saber, elegir entre distintas opciones. Depende de cada uno adquirir la prudencia en la deliberación, lo cual salvaguarda también la imputabilidad de las elecciones y, por tanto, la cualificación moral y jurídica de las acciones externas, las cuales tienen consecuencia sobre el agente y, también, sobre lo que le circunda.

## 5. El hombre como compuesto hilemórfico unitario

Hace falta todavía recalcar la unicidad del hombre. Consideramos que el hombre es un compuesto o microcosmos de distintas dimensiones ontológicas, por lo cual hace falta acentuar su unicidad. Como ya vimos, la libertad

<sup>74</sup> Juan SEPICH, *Introducción a la filosofía*, p. 288.

<sup>75</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 83, a. 1.

<sup>76</sup> Emerich CORETH, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica* (traducción de Claudio Gancho), Barcelona, Herder, 19916, p. 137.

psicológica es fundamento de la libertad existencial; además, la existencia humana nos refiere al hombre en su totalidad, lo cual implica su vida, pues su ser es su vida, su existencia. De ahí también que la Escuela diga *esse viventibus est vita*. Y por ello la tendencia de las teorías éticas teleológicas a reflexionar sobre la vida como un todo, en vistas a ordenar las prioridades, pues el conocimiento del fin proporciona una concepción clara y definida para hacerlo<sup>77</sup>.

El hombre es un ente material, y por eso es parcialmente cierta la idea de que el hombre es su cerebro. Pero no sólo es cerebro, sino que implica multiplicidad de dimensiones como lo social, la comunicación y lo intelectual. Pero la materia, por su parte, necesita ser vivificada, necesita estar elevada de lo meramente inorgánico para alcanzar lo orgánico; igualmente implica la elevación sobre lo orgánico, que permite dar razón de la espiritualidad del hombre. Por eso, el  $\nu\omicron\lambda\varsigma$  es aquello que informa la materia, en primer lugar vivificándola (en cuanto *Seele*), y en segundo lugar en cuanto que eleva la materia (en tanto *Geist*). De allí resulta que el hombre puede realizar actos propiamente espirituales, aunque participados con la materia, como la simple aprehensión, la deliberación y la elección, entre otros. En este sentido es que afirmamos que el hombre es un compuesto hilemórfico de materia y espíritu. De esta suerte, si el hombre lleva a cabo actos espirituales, es porque es un espíritu encarnado. No queremos sino actualizar el adagio *operari sequitur esse*, que el *Doctor communis* concretiza así: «Per objecta cognoscimus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae»<sup>78</sup>. Seguramente, José Hierro-Pescador calificaría esta concepción filosófica de *dogma de la sustancia específica*, pues considera que este dogma propone que «todo cuanto acontece debe acontecerle a algo que sea aquello de lo que se predique el acontecimiento en cuestión»<sup>79</sup>. De esta suerte, si se da el acto de la libre elección, es porque hay libertad. Por supuesto que así planteado el asunto, alguien puede objetar que no existe algo como la libertad; pero lo que sí existe es el hombre libre. De él se predica el acto y el ser. De ahí que no sea un dogma, sino simplemente seguir la tesis *actiones sunt suppositorum*, lo cual implica que el supuesto tenga la naturaleza de la cual se predicen las acciones.

Ahora bien, en última instancia, es el hombre el sujeto de los actos físicos que acaecen en él, así como de los actos mentales (en terminología contemporánea) y espirituales. El alma humana sobrepasa la materia, por lo que propo-

---

<sup>77</sup> Julia ANNAS, "Prudence and Morality in Ancient and Modern Ethics", *Ethics* 105 (1995/2) 241-242.

<sup>78</sup> S. TOMÁS, *In II De An.*, lec. 6, n.º 308.

<sup>79</sup> José HIERRO-PESCADOR, "¿Por qué hablar de la mente?", *Revista de filosofía* 31 (2006/2) 72.

nemos que el hombre es también espiritual, es decir, posee νοῦς. El hombre no se encuentra sometido a lo inmediato; es capaz de adentrarse en sí mismo para regresar a lo inmediato. En otros términos, el hombre no está vinculado inexorablemente a lo que le circunda, sino que es capaz de mediar lo inmediato. Parece que éste es el sentido que podemos imprimirle a las palabras de santo Tomás, que dicen: «anima humana propter suam nobilitatem supergreditur facultatem materiae corporalis, et non potest totaliter includi ab ea»<sup>80</sup>.

El hombre es material, pero también es espiritual. Los actos espirituales no son meros epifenómenos, sino genuinas realidades que se dan en el hombre. En efecto, el hombre no es dos sustancias completas, como se ha propuesto en los dualismos de tipo platónico-cartesiano, sino el compuesto de dos sustancias incompletas que forman una unidad. Pero tampoco es unidimensional, en el sentido de que todo lo que el hombre es se reduce a la mera materialidad. El alma es un acto o ἡντελέχεια del cuerpo, pero lo es del cuerpo que tiene en potencia la vida proporcional al tipo de ἡντελέχεια que reclama la forma. No se trata, entonces, de cualquier materia, sino de una capaz de ser informada por el νοῦς. En este sentido, aunque el hombre sea un compuesto, no equivale a decir que se identifican lo mental y lo material. En efecto, «los componentes no se encuentran al mismo nivel ontológico: el alma, siendo forma, es decir acto y realización, es la realidad fundamental»<sup>81</sup>. Ciertamente, la forma aristotélica no equivale precisamente al concepto de “función” que proviene del funcionalismo contemporáneo, pues aunque tenga puntos en contacto con él, como, por ejemplo, el hecho de implicar actos o funciones, requiere o supone el sustrato material, pues es concebida como ἡντελέχεια de una materia determinada.

Por lo anterior, y de acuerdo con Edmund Runggaldier, la posición aristotélica es intermedia entre el fisicalismo y el dualismo. La posición fisicalista o materialista, como lo hemos visto en este trabajo, considera que la realidad física (por supuesto, no en el sentido aristotélico de φυσικά, pues esta noción implica el concepto de forma) es condición suficiente para dar cuenta de todos los fenómenos, incluidos los mentales superiores, como la elección. De ahí que, al final, se elimine por considerarse ilusoria. El dualismo, por su parte, no considera necesario lo físico para dar cuenta de lo mental. En cambio, la filosofía hilemórfica considera que lo material es necesario, mas no suficiente,

---

<sup>80</sup> S. TOMÁS, *In III De An.*, lec. 7, n.º 699.

<sup>81</sup> Edmund RUNGALDIER, “L’anima aristotelica e il funzionalismo contemporaneo”, *Rivista di filosofia neoscolastica* 97 (2005/2) 251.

para dar cuenta de todos los estados mentales. Desde la perspectiva hilemórfica, el problema mente-cuerpo, como un problema de interacción en sentido cartesiano, no puede ser concebido. La separación tajante de la *res extensa* y la *res cogitans* no es, desde la perspectiva hilemórfica, aceptable. Para el hilemorfismo se trata de una unidad compuesta de al menos dos estratos ontológicos, los cuales son materia y forma. De ahí que Runggaldier afirme:

«La materia es siempre materia en una cierta forma. Sin forma, no habría realidad. La materia próxima de un compuesto es ella misma un compuesto. La materia desde el nivel superior al más bajo es siempre un conjunto (*misto*) de materia y forma, y sus propiedades esenciales serán las de su forma»<sup>82</sup>.

## 6. Conclusiones

La libertad se refiere a otra modalidad

distinta de ser; aunque tenga como condición humana el ente material, no se reduce y sujeta a dicha dimensión. Si la libertad estuviese sujeta necesariamente a la materialidad, no sería libertad propiamente, pues lo propio de ella es la carencia de sujeción o, como dicen los clásicos, la carencia de violencia. Esto puede apreciarse en el conflicto suscitado entre la visión científica del mundo y la filosofía moral kantiana, por citar un ejemplo. Pero más allá de la filosofía kantiana, la filosofía clásica asume la libertad, en rasgos generales, como una potencialidad de índole distinta o no sometida, aunque diga relación, a fin de cuentas, a un órgano, pero esto es así porque el hombre es un compuesto. Aceptar la visión materialista del universo implica la aceptación de que la libertad es ilusoria, pues se refiere, en última instancia, a un órgano material y, por tanto, determinado por las leyes neurológicas, las cuales, ciertamente, son procesos físicos. Para decirlo con más claridad, si los procesos neuronales son procesos regidos por las leyes de la física, y si la libertad consiste en procesos neuronales, entonces la libertad está regida por leyes físicas. Pero el concepto de libertad implica no estar constreñido por algo más, sino ser *causa sui*; luego, o no existe la libertad, o ésta es de índole distinta a los procesos neuronales tomados por separado. Más bien, nos parece que la libertad se sirve de los procesos neuronales y no a la inversa.

---

<sup>82</sup> Edmund RUNGALDIER, "L'anima aristotelica", p. 258.

Igualmente, parece que la causalidad implicada en la libertad es virtualmente infinita, pues encuentra su realización en el marco de la idea de ente en cuanto ente, pues el ente es lo primero que capta el entendimiento. De esta suerte, la voluntad, que es la capacidad que tiene el hombre de valorar adecuada o inadecuadamente lo que se presenta al entendimiento, igualmente posee dicha virtualidad infinita. Por tanto, la libertad es virtualmente infinita, lo cual no es compatible con la materialidad, siempre finita y determinada por la causalidad física. De ahí que Coreth tenga razón al subrayar:

«La reflexión sobre la peculiaridad de nuestro pensamiento ha demostrado que el espíritu humano capta cualquier objeto en tanto que *es*, en tanto que le compete el ser, en tanto que es un ente. *El objeto formal del entendimiento*, o sea, el aspecto bajo el que alcanza su objeto y lo conoce, es el ser en cuanto tal. Por eso, le está abierto por principio todo lo que es ser, cualquiera que sea su forma específica especial óptica. Lo cual no quiere decir que seamos capaces de comprender adecuadamente todas las cosas en particular, en su singularidad concreta; esto le está prohibido a nuestro conocimiento por su vinculación a la experiencia sensible. Pero sí equivale a decir que abarcamos la totalidad de cuanto existe. El objeto material del entendimiento, es decir, el campo de la realidad objetiva que le está subordinado, es todo ente pura y simplemente, la realidad total en su amplitud ilimitada. Al espíritu pensante le corresponde una apertura originaria al ser en general. Se realiza en el horizonte del ser. Le es propia, por consiguiente, una cierta infinitud, no actual sino virtual. Su dinámica está esencialmente orientada a la infinitud del ser, sin que pueda descansar por completo en ningún ente finito»<sup>83</sup>.

Reducir la causalidad espiritual a la causalidad física puede llevar a pensar que los problemas humanos en su totalidad –sean psicológicos, morales o religiosos–, se reducirían a problemas neurológicos, los cuales, de manera eventual, podrían resolverse recurriendo a métodos de dicha especie, como fármacos o intervenciones, o recurriendo a métodos tecnoneurológicos, entendido esto último como la combinación de la neurología y procedimientos computacionales. Pero, lo que es más grave aún, es que

---

<sup>83</sup> Emerich CORETH, *¿Qué es el hombre?*, pp. 145-146.

dicho reduccionismo causal puede llevar a eludir con mucha facilidad la responsabilidad que proviene de las propias decisiones o elecciones<sup>84</sup>.

Michele Federico Sciacca afirma, en un artículo visionario, que si no hay libertad deja de haber moralidad. En efecto, donde la libertad falta, falta igualmente la responsabilidad, pues libertad y responsabilidad se reclaman una a la otra, porque quien es libre es responsable y quien es responsable lo es en cuanto que es libre. En consecuencia, donde falta la libertad carece de sentido la distinción entre bien y mal. Ahora bien, hay algo todavía más grave de acuerdo con este filósofo italiano, a saber,

«Negar la libertad presupone una negación todavía más radical que la de la moral: la negación del espíritu. O hay realidad espiritual y la libertad le es esencial, o se niega la libertad, y entonces precisa negar que haya realidad espiritual: admitir la existencia del ente espiritual sin libertad es contradictorio».

Como lo es, también, admitir la existencia de la libertad sin ente espiritual. ¿Por qué puede sostenerse esta tesis? Simplemente porque el positivismo, en sus más variadas manifestaciones, somete al hombre al determinismo de las leyes naturales y lo vuelve, dice Sciacca, el resultado de las actividades biopsíquicas del ambiente. En efecto, tal como ya adelantaban Rosmini y Bergson,

«La voluntad moral no está determinada por las causas, sino influida por los motivos. El determinismo moral (es una contradicción en los términos), sea en la forma del materialismo-positivismo, sea en la del intelectualismo, es el fisicismo cienticista o científico aplicado injustificadamente a la vida del espíritu»<sup>85</sup>.

La libertad es también una carga, «un peso tremendo que asusta». Ya el existencialismo, por ejemplo en su vertiente sartreana, propone algo semejante. Es, como dice Sciacca, algo que «obliga al hombre a *exponerse*, a “comprometerse” en el serio juego de la vida»<sup>86</sup>. Ciertamente, la libertad

---

<sup>84</sup> Cf. Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*, Madrid, Palabra, 2007, p. 173.

<sup>85</sup> Michele F. SCIACCA, “Libertad y persona humana”, *Revista de estudios políticos* 55 (1951) 103 y 105.

<sup>86</sup> Michele F. SCIACCA, “Libertad y persona humana”, p. 106-107; cf. Robert KANE, “Responsability, Luck, and Chance”, p. 240.

puede verse no sólo como una potencia elevada, sino precisamente como un peso, como algo difícil con qué lidiar, pues ser libre implica el riesgo, en tanto que escoger o elegir es siempre arriesgarse. Da la impresión de que queremos librarnos de tan pesada carga y tendemos a justificar nuestras acciones como si fueran el resultado de la mera convergencia de distintas causas, evitando considerar la causalidad de la libertad como *causa sui* de cada uno. No obstante, como señala Scheler,

«Aunque el destino y la estructura ambiente no se hallan, por tanto, libremente elegidos, sin embargo, puede el hombre, como persona libre, comportarse ante ellos de muy diversa manera»<sup>87</sup>.

Jacob BUGANZA

---

<sup>87</sup> Max SCHELER, *Ordo amoris* (traducción de Xavier Zubiri), Madrid, Revista de Occidente, 1934, p. 120.

