

CORETH Emerich (1976) ¿Qué es el hombre? Barcelona, Herder.

El libre albedrío

El hombre es un ser que conoce, un espíritu que piensa. Pero no solo es eso. Si pretendiésemos ver en este rasgo esencial del conocimiento espiritual lo más específico y la totalidad del ser humano, caeríamos en un racionalismo o intelectualismo unilateral que recorta nuestra autocomprensión humana, concreta y viva, mientras que pierde de vista nuestra autoexperiencia humana total. El conocimiento no es más que una parte integrante, ciertamente esencial y básica, pero solo parcial, de la autorrealización humana completa. Más aún: el conocimiento no es, por su propia esencia una realidad última que descansa en sí y se dé sentido a sí misma. En el conjunto del ser humano tiene más bien una función esencialmente mediadora y está ordenada a algo distinto: el querer y la acción.

Y es que mientras el hombre vive se encuentra en un proceso de cambio, evolución y desarrollo, a través del cual su propio ser se revela, realiza y completa cada vez más. Se trata, sin embargo, de un proceso en el que nosotros mismos hemos de realizar y desarrollar activamente y desde dentro nuestro propio ser. ¡Sé lo que eres! Se nos encomienda a nosotros mismos la realización de aquello que éramos ya inicialmente y que deberemos ser definitivamente: la acometida y puesta en práctica siempre renovada de nuestras posibilidades en una libre disposición, decisión y determinación de nosotros mismos. El conocimiento nos muestra las posibilidades de decidirnos y desarrollarnos de acuerdo con nuestro propio ser o de renegar de esa empresa. El conocimiento nos brinda la orientación en medio de nuestro mundo y en el conjunto del ser. Nos señala valores y desvalores, las posibilidades auténticas e inadecuadas, verdaderas y falsas de nuestro ser personal. Somos nosotros quienes hemos de elegir y decidirnos. En nuestra autorrealización somos libres. Y precisamente porque lo somos, necesitamos del conocimiento como orientación; y desde luego un conocimiento espiritual e intelectual que, en el horizonte infinito del ser, permite alcanzar la verdad y distinguir lo verdadero de lo falso.

Ese es el motivo de que la libertad del querer o libre albedrío postule como condición indispensable la espiritualidad del conocimiento y, a la inversa: el conocimiento espiritual exige como correlato esencial el libre albedrío. Por ello casi resulta bizantina la cuestión de cuál es superior, si la inteligencia o la voluntad; cuestión que, sin embargo, motivó durante siglos una polémica entre filósofos y teólogos. Ambas concepciones se justifican en cada caso, habida cuenta de su enfoque especial. Cuando se pregunta únicamente qué es lo que constituye ante todo y sobre todo la esfera de la autorrealización espiritual-personal específicamente humana, no hay duda de que es siempre el conocimiento intelectual, en el que empieza por abrírsenos el campo del ser y de su verdad y que se presupone en toda libre autodeterminación. Más cuando nos preguntamos dónde se cumple la autorrealización humana, dónde alcanza su plena realidad y valoración, sin duda alguna que es en el libre albedrío y actuación. El acto de conocer como tal no realiza de por sí ningún valor propiamente ético-humano. Incluso el más alto conocimiento metafísico, ético y religioso, mientras sigue siendo un mero conocimiento teórico, carece por completo de valor, es indiferente, si no le sigue la libre afirmación y toma de posición.

La autorrealización espiritual-personal humana solo se cumple en el querer y actuar libres. Lo cual demuestra que, a ambas realidades, el conocer y el querer, les corresponde un cierto primado bajo un aspecto específico. Ontológicamente, sin embargo, ambas forman parte por igual esencial y original de la existencia espiritual-personal del hombre. Una y otra están, por lo mismo, ontológicamente, en el mismo plano del ser espiritual-personal, son dos funciones correlativas y complementarias del mismo hombre, que esencialmente se relacionan y coordinan una con otra, pero que solo en su unidad constituyen la totalidad de la autorrealización humana.

De donde se sigue que el querer aparece sobre todo como el asimiento de fines y posibilidades objetivos. Se trata en concreto de “mis” fines y posibilidades. En su afirmación y realización tengo que realizarme yo mismo. De ahí que la libertad no signifique solo la capacidad de elegir objetivamente entre esto y aquello, sino una decisión sobre mí mismo y las posibilidades de mi propia existencia, la disposición y definición de mí mismo. Pero como nos realizamos en nuestro otro, la autodisposición de sí mismo acontece en la decisión frente a lo otro, la definición de sí mismo en la afirmación de lo otro que yo capto en su valor y así lo aprehendo y realizo. Ambas cosas se relacionan en una unidad dialéctica: la decisión sobre mí mismo en la captación y realización del otro. Pero la realización de la unidad de ambos elementos se cumple en la libertad.

1. Antes de todo esto se plantea la pregunta: ¿Somos realmente libres en nuestro querer y actuar? y ¿qué significa la libertad? Para ello hay que empezar por explicar el *concepto de libertad*. Empleamos la palabra “libre” en un sentido múltiple y analógicamente estratificado. Hablamos de la caída libre de un cuerpo, del vuelo libre de los pájaros y nos referimos, en general, a la vida libre de un animal en la naturaleza. La antigüedad se refería también a la libertad humana, principalmente de la clase de los “libres” frente al esclavo “no libre”. En todos estos casos se alude a la *libertad exterior* o a la falta de libertad externa; es decir, a que la causalidad natural o espontaneidad de la acción no venga reducida desde fuera o limitada por la violencia externa. Lo mismo cabe decir cuando -refiriéndonos al hombre- hablamos de la libertad de opinión, de la libertad de conciencia y de religión, de la libertad de expresión y de prensa, etc. Todo esto significa que no se ponen fronteras externas ni se violenta al pensamiento, voluntad y actuación del hombre. Se requiere ciertamente la libertad en ese sentido, porque el hombre se realiza en lo otro, su libertad necesita un espacio libre para su autodefinición y desarrollo. Pero todo esto no toca aún la esencia de la libertad humana, que consiste en una *libertad interna*, en cuanto que en nuestro querer y actuación no estamos determinados, ni siquiera desde dentro, por el propio ser.

Tomás de Aquino distingue por ello, atinadamente entre *libertas a coactione* (libertad de toda violencia exterior) y *libertas a necessitate* (libertad frente a la necesidad interna), que es la que constituye en exclusiva la esencia de la libertad humana. Spinoza, por el contrario, da una definición de la libertad que pone exclusivamente su esencia en la remoción de la violencia externa sin eximir la de la necesidad interior. Más aún, Spinoza entiende precisamente como “libre, lo que existe únicamente por necesidad de su naturaleza y solo por ella se determina a la acción; necesario, o por mejor decir, obligado, es algo que está determinado de una manera segura y precisa por otra cosa para ser y actuar” (Spinoza, *Ethica I*, Def. 7) Según Spinoza, en sentido estricto esto solo se refiere a Dios, cuya acción es tan necesaria como su existencia; pero de hecho caracteriza en general la concepción que Spinoza tiene de la libertad en el sentido de autodesarrollo necesario del propio

ser. Solo que así no se alcanza la esencia específica de la libertad humana. Aunque no exista ninguna violencia exterior, solo seré libre si no estoy determinado por una necesidad interna de mi propio ser, de mis disposiciones e impulsos, sino que puedo y debo decidirme a mí mismo para actuar de este o del otro modo.

La libertad de elección en este sentido se expone a menudo como una *libertad de especificación*; es decir, como la facultad de actuar de esta o de la otra forma, de elegir esto o aquella posibilidad y de determinar por sí mismo el acto. También se denomina *libertad de ejecución*, o sea, la facultad de poner o no poner un acto determinado. Esto, sin embargo, no significa diversas formas de actuación de la libertad, sino solo diversas maneras de explicar el mismo proceso libre. Por una parte, la *libertad de especificación* se apoya en la libertad de ejecución en cuanto que solo puedo elegir libremente entre varias posibilidades de actuación, cuando no estoy determinado necesariamente para abrazar una de ellas, sino que soy libre para ponerlo o no ponerlo en práctica. Por otra parte, el no-querer una determinada actuación no constituye solo un abstenerse negativo, sino que es de por sí una decisión positiva de la voluntad. La libertad de ejecución, el querer o rechazar una actuación concreta, se remonta, por tanto, a la libertad de especificación cuando “específico”, mi propia actuación por una decisión libre en éste o aquel sentido.

Lo propio, sin embargo, de toda *libertad de elección* en cuanto libertad de especificación o de ejecución, es el orientarse hacia cualquier posibilidad concreta, decidir entre todas ellas, Pero anterior a este proceso, y como condición indispensable del mismo, está la *libertad radical*. Solo porque el hombre ya en su propia esencia está libre de la vinculación a la naturaleza y librado a la apertura de su conducta, se realiza en un horizonte más vasto y hasta ilimitado, que está patente y solo es posible en el conocimiento espiritual, única y exclusivamente por eso también es posible la concreta libertad de elección con la que siempre de nuevo tenemos que decidirnos por los valores y posibilidades de nuestra existencia. Esto se demuestra aún más claramente por la estructura interna del querer y actuar libres.

2. Pero antes tenemos que afrontar *el problema de la libertad en la historia*. A la convicción general de los hombres sobre su libertad y responsabilidad se opone una y otra vez un determinismo, que discute la libertad por motivos muy distintos. La libertad queda eliminada tanto en una concepción positivista-materialista como en un pensamiento idealista y panteísta. Y en ambos casos por unas decisiones filosóficas generales previas.

Para el *materialismo* solo existen los seres y acontecimientos materiales. Y así como en el terreno puramente material todo está sujeto a una inequívoca determinación causal de procesos físicos y químicos, que transcurren con necesidad natural bajo unas determinadas condiciones, así también lo están los procesos biológicos y fisiológicos, e incluso los fenómenos de la conciencia humana, puesto que aún esos fenómenos de la conciencia no son otra cosa que formas de actuación y manifestación del acontecer material, si bien sublimado y con una organización superior. En consecuencia, la vida toda del hombre y de su conciencia está sujeta a la misma determinación causal que es propia de los procesos materiales de la naturaleza.

En el supuesto de la tesis materialista, no queda lugar, por principio, para la libertad. Si incluso la física moderna habla de una última indeterminación de las partículas elementales rebajando así las leyes naturales a una simple necesidad estadística, en el campo de la macrofísica persiste, sin embargo, la determinación necesaria, aunque descansa sobre unas leyes que solo pueden captarse

a través de la estadística. De cualquiera de los modos ni antes ni después hay espacio alguno para la libertad del hombre sobre una base materialista. Por consiguiente, es un error craso aducir la indeterminación del acontecer microfísico como prueba o confirmación del libre albedrío humano; y eso es lo que ha ocurrido a veces. Aunque se dé tal indeterminación, la libertad de la voluntad y la *actuación* humana son algo tal esencialmente distinto, que solo confusión puede originar el hablar de libertad en el campo de la materia.

Al igual que en el materialismo, tampoco hay espacio para la libertad – y ésta es la otra cara de moneda – en cualquiera de las formas de *panteísmo*. Si todo el ser y acontecer finito queda absorbido en un único principio, absoluto y divino, que se desarrolla y revela en todas las cosas finitas, todo queda asumido por lo tanto en la necesidad divina, que es, por tanto, absoluta. Todo es tan necesario como el mismo Dios y como las propiedades divinas que le corresponden en razón de su propia esencia eternamente necesaria. Del panteísmo se sigue necesariamente un determinismo del acontecer. Este se manifiesta de la forma más tajante en *Spinoza*, prototipo de pensador panteísta, quien por lo mismo – y de un modo consecuente – defiende una rígida y absoluta determinación.

Otro tanto ocurre en el idealismo, que reproduce con mayor o menor fidelidad los rasgos panteísticos. En *Hegel*, el hombre, único ser espiritual finito, es absorbido en un Espíritu infinito universal, que se desarrolla en todas las cosas y cobra conciencia en el espíritu humano haciéndose Espíritu en sentido pleno. De esta forma el hombre individual no es más que un elemento del proceso absoluto del Espíritu. El hombre que englobado en la necesidad de dicho proceso. La historia toda está determinada por la necesidad de una ley metafísica en conformidad con la cual el Espíritu absoluto se manifiesta y se desarrolla. Y aunque Hegel pretende entender y superar la oposición entre libertad y necesidad en su unidad dialéctica, en el mejor de los casos no deja de aflorar la cuestión de si realmente es posible mantener una auténtica libertad humana con tal planteamiento.

En el lado opuesto, y como la antítesis más tajante, se alza el *existencialismo*. Bajo esta nominación entendemos sobre todo las formas más radicales del pensamiento filosófico existencialista, tal como las presenta, por ejemplo, *Jean Paul Sartre*. Aquí se establece la libertad del hombre de un modo absoluto, que no reconoce vinculación o limitación alguna de la libertad. Niega la vinculación a unas leyes u ordenamientos esenciales preestablecidos, que se impondrían a la voluntad y acción del hombre y a los que éste debería asentir con su libertad. El hombre es existencia; es decir, solo aquello que él mismo se hace con su libre autorrealización. Lógicamente no existe ninguna potencia superior que pudiera imponer a nuestra libertad unas normas obligatorias. En nombre de la libertad humana Sartre alza su protesta contra Dios: si Dios existe, el hombre ya no es libre; ahora bien, el hombre es libre. Por lo mismo ni puede ni debe haber Dios alguno que ate o limite nuestra libertad. Se trata de un ateísmo postulatorio como el que se da Nietzsche. Se postula la negación de Dios en nombre de la libertad humana; pero en nombre de la libertad establecida de modo absoluto, sin trabas ni limitaciones de ninguna clase.

Mas tampoco así se alcanza la esencia de la libertad humana, sino que se la caracteriza nuevamente de modo unilateral, en cuanto que se exalta sin mesura un elemento pasando por alto o difuminando los otros elementos. El hombre es un ser finito, y por lo mismo, condicionado y relativo. Por ende, tampoco su libertad es absoluta, sino relativa y condicionada de múltiples

maneras; condicionada por el mismo ser finito del hombre, y ante todo por la situación concreta e histórica en la que nos encontramos, con unas posibilidades siempre limitadas en virtud de las cuales hemos de decidirnos. Se trata de una libertad ligada, en el sentido de que preexisten a nuestra libre decisión unos valores y normas morales. Libertad no equivale a capricho insensato, son que significa un autodesarrollo razonable en la afirmación y realización del “bien”- en la persecución del *bonum*, como dice Tomás de Aquino-, y como tal está vinculada al bien, a lo que debe ser. Solo entonces alcanza la libertad humana su sentido.

3. Sobre este trasfondo debemos plantearnos una vez más la pregunta: ¿Es el hombre realmente libre en su querer y en su obrar? Y esta otra: ¿Cómo se puede probar la libertad?

Antes de aducir cualquier “prueba” ulterior de la libertad conviene observar que la libertad es una *experiencia fundamental* de nuestra existencia humana. Bien entendida, no puede negarse en absoluto. Cualquiera sea la forma con que pueda fundamentarse la tesis del determinismo, según la cual el hombre solo es libre en apariencia, pero en realidad está rígidamente determinado, con argumentos sacados de las ciencias de la naturaleza, de la psicología o de la filosofía, lo cierto es que la libertad sólo puede ser negada de un modo puramente teórico. La negación de la libertad es una opaca teoría que no tiene en cuenta la vida práctica, tal como es realmente y como se experimenta de hecho; es una teoría que la propia vida contradice de continuo. La libertad es un dato fundamental originario de nuestra existencia humana que no puede remitirse a ningún otro, y que por lo mismo no es posible ni eliminar ni contradecir.

Nos sabemos libres, nos experimentamos constantemente como enfrentados a nuevas decisiones que reclaman nuestro juicio y ante las cuales nosotros mismos, como desde el centro de nuestro ser personal, tenemos que tomar posición por esta o aquella posibilidad de actuación, por este o aquel valor que nos sale al paso y que reclama una respuesta adecuada. A menudo nos hallamos inmersos en el tormento de la elección, en la necesidad ineludible de tener que decidirnos eligiendo entre varias posibilidades, tal vez de gran importancia y de consecuencias graves. Reflexionamos, sopesamos los motivos, procuramos conocer la conducta más sensata, y en todo ello sabemos de manera incontrovertible que tenemos que decidirnos nosotros mismos. Se me impone esta decisión, totalmente personal e intransferible; nadie puede sustituirme en la dignidad y carga de tener que tomar libremente una postura, de la que yo personalmente he de responsabilizarme. Soy yo quien tengo que decidirme, pero decidirme de un modo libre. Estoy enfrentado a la necesidad de la libertad, pero al propio tiempo- y necesariamente- estoy librado a mi propia libertad y responsabilidad.

Esto lo experimentamos principalmente en las decisiones morales; es decir, en las decisiones en favor o en contra de un determinado valor ético que, frente a todas las otras categorías de valor -el placer, la utilidad, etc.- posee un carácter absoluto propio y subraya la exigencia obligatoria del deber, mientras que tal vez el peso grave de la naturaleza instintiva nos oprime, resistiéndose a la aceptación del valor ético. Es ahí donde experimentamos con plena certeza que somos nosotros mismos los que hemos de decidirnos en libertad. La decisión ética es precisamente el punto en el que, como se demostrará más adelante, la libertad humana alcanza su auténtico sentido.

Aunque alguien niegue la libertad en el plano teórico, en su vida práctica, en el trato cotidiano con las cosas y los hombres, no puede por menos de comportarse sino bajo el *supuesto* de la propia libertad. En la actuación práctica no prescinde de su propia libertad; quiéralo o no, siempre la

supone: cuando reflexiona, cuando sopesa los motivos de su actuación y cuando se decide en uno u otro sentido. Asimismo, en el trato con los otros hombres no podemos comportarnos más que bajo el supuesto de su libertad y de la propia nuestra. Nos dirigimos y hablamos al otro cuando queremos moverle a hacer algo; no intentamos actuar sobre él de modo mecánico como sobre una cosa o un objeto impersonal. Recurrimos al consejo y la exhortación, exponemos los motivos, etc., para que ponga a contribución su propia libertad, incitándole a que se decida. Y es que sabemos que solo mediante la invitación y exhortación a su libertad podemos moverle a un comportamiento adecuado. Lo cual supone la libertad del otro y nuestro propio conocimiento acerca de la misma.

La vida comunitaria toda de los hombres se caracteriza asimismo esencialmente por unas relaciones que dan por supuesta la libertad. El bien y mal, lo justo y lo injusto, el premio y el castigo, etc., serían otros tantos conceptos sin sentido alguno, y ni siquiera podrían entenderse en su significación, si en el fondo de los mismos no latiese la experiencia radical de la libertad, que es la que les confiere su verdadero sentido. Siempre y necesariamente damos por supuesta tanto la libertad propia como la ajena. En todo tiempo, aunque pretendiésemos negar explícitamente la libertad, sabemos de la libertad y ese conocimiento nos guía en toda nuestra conducta. Se trata de un saber originario inevitable que, si bien está presente de modo implícito y asistemático, condiciona y acompaña la realización de nuestros deseos y actuaciones. En este sentido – pero solo en este sentido de un saber práctico irreflexivo, que sin embargo puede hacerse explícito mediante la reflexión -existe una *conciencia de libertad* inmediata, incluso en el caso concreto en que no podamos señalar el punto o instante preciso en el que acontece la decisión libre. Por ser un conocimiento práctico asistemático es verdad que puede sistematizarse, pero jamás se logra de forma adecuada con la reflexión. Mas sí que puede demostrarse que siempre y necesariamente está preestablecido y no puede suprimirse.

Únicamente en esta experiencia fundamental de la libertad, que siempre damos por supuesta, está la base para una doctrina filosófica de la misma. El pensamiento tiene que atenerse a lo “evidente”, es decir, a aquello que siempre resulta patente, aunque no sea de forma explícita, a la autocomprensión humana, para iluminarlo y penetrar en su esencia mediante la comprensión. Por el contrario, falla radicalmente cuando pretende negar o pasar por alto un fenómeno originario como es la libertad. Pues entonces pierde de vista la realidad de la existencia humana y entra en contradicción con la autoexperiencia real.

4. Debemos, sin embargo, ahondar todavía más y preguntarnos por la *esencia metafísica* de la libertad. Lo que ésta significa solo se patentiza cuando se la entiende como la forma específica de una conducta activa, que corresponde necesariamente a un ser espiritual-personal en razón de su misma estructura esencial; es decir, cuando se entiende la libertad de la voluntad como un correlato necesario y esencial de la espiritualidad del conocimiento.

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 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. A 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 infinito.

Desde este punto puede echarse de ver que una capacidad activa de volición en la que el ser espiritual-personal tiene que realizarse, no puede ser más que libre. Aquí radica la prueba decisiva de la libertad humana, es decir, en la esencia del espíritu finito que puede iluminar la estructura esencial y metafísica de la libertad humana. Entre conocimiento y voluntad existe necesariamente una estricta correspondencia. La voluntad no es más que una capacidad de aspiración subordinada al conocimiento reflexivo, transmitida por éste y acorde con su esencia. Así, también la voluntad se encuentra ante la misma amplitud ilimitada de posibilidades. Al igual que la inteligencia abraza al ser en cuanto ser, así también la voluntad encuentra un valor aspirando al bien como tal, a aquello que para ella es un bien. Del mismo modo que el objeto formal de la inteligencia es el ser como tal, así el *objeto formal de la voluntad* es el bien como bien. Y a la manera que la inteligencia cognoscitiva está en el marco del ser en general sin que se limite a ninguna región o dimensión particular del mismo, también la voluntad se encuentra ante el campo general del bien, ante la universalidad de bienes y valores. Ya no está limitada – como una facultad sensible impulsiva – a un terreno acotado y particular de valores, como podría ser el bien sensible material, la comodidad, el placer, la utilidad práctica o la exigencia biológica, etc. La voluntad puede aspirar también a unos valores más altos, suprasensibles e inmateriales, espirituales y éticos. Puede decidirse por ellos, renunciando a otros campos de valor más bajos. Con el deseo y el amor puede aspirar incluso al valor supremo, al bien infinito, el *summum bonum*, como decían los escolásticos, es decir, a Dios.

Lo cual quiere decir que, así como el objeto material, el campo objetivo de la inteligencia, es todo ente en su amplitud ilimitada, así el objeto material de la voluntad es todo bien, todo cuanto presenta algún valor en sí en una amplitud ilimitada por principio.

A la voluntad le corresponde, igual que a la inteligencia, una cierta infinitud; no ciertamente la infinitud de una capacidad abierta y aún vacía; es decir, una infinitud virtual. Y ese ordenamiento dinámico-finalista apunta va a la plenitud infinita de ser y de valor. Así como la inteligencia en su impulso cognoscitivo supera todo objeto concreto y finito, y aspira siempre a alcanzar otros contenidos de ser y de sentido, estratos siempre más profundos de la realidad, y solo descansa plena y definitivamente cuando, por encima de todo ente, consigue la verdad del ser mismo en la infinitud de su riqueza y plenitud, lo que en esta vida jamás es posible; así también la voluntad trasciende en la dinámica de su impulso cualquier bien concreto y finito buscando siempre otros bienes y valores. Sin que, desde luego, encuentre jamás su satisfacción definitiva. Ésa solo desde luego, encuentre jamás su satisfacción definitiva. Ésa solo puede encontrarla y descansar plenamente cuando consigue atrapar un bien que encierra en sí la plenitud ilimitada de posibilidades de bondad y valor; es decir, un bien infinito, un valor infinito.

Pero en esta vida tropezamos siempre y solo con bienes finitos, con *bienes limitados* en su valor, que bajo un cierto aspecto son un bien, que no solo nos promete una satisfacción, un enriquecimiento y aumento de valor, sino que en sí mismos merecen afirmarse y son deseables, por

lo que solicitan nuestra afirmación y respuesta positiva; al mismo tiempo, sin embargo, y bajo otro aspecto, evidencia una carencia y limitación. Toda decisión por un bien es al mismo tiempo una renuncia a otros bienes y otras posibilidades de nuestra propia existencia. Y dado que todo bien que nos sale al paso es un bien finito, incapaz de satisfacer ninguno de nuestros deseos y aspiraciones de anchura ilimitada, de ahí que ninguno de ellos pueda condicionar necesariamente nuestra decisión. No puede forzarnos a quererlo ya abrazarlo.

En esa indeterminación, justamente en el hecho de que no fuerza la determinación de nuestro querer, de que no es una determinación que se nos impone y ata, sino que nosotros mismos ponemos con la decisión de nuestro querer y actuación personales, ahí precisamente está la *esencia de la libertad*. Puedo querer esto o aquello, o no quererlo. Hay razones y contra razones, motivos y contramotivos que respaldan otras posibilidades. En contra de un error frecuente, el motivo es una condición necesaria para la decisión libre: el hecho de que el acto voluntario esté motivado, no elimina la libertad, sino que es el único modo de hacerla posible. Si tengo que decidirme en un sentido u otro, antes debo conocer las posibilidades de mi elección, la bondad y el valor de las cosas que apetezco. Ese valor es de tal género que motiva ciertamente la decisión, pero no la determina, es decir, fundamenta la posibilidad y sensatez de la decisión, pero no establece la necesidad precisamente de esta o de aquella decisión, que queda supeditada a una elección libre. Somos nosotros mismos quienes hemos de decidirnos, quienes debemos elegir libremente entre las distintas posibilidades de autorrealización con que cuenta nuestra propia existencia.

5. Puede objetarse en contra de esta que nosotros elegimos siempre lo mejor, el bien máximo o el *valor supremo*. Mas con ello no se indica necesariamente lo que es mejor y más valioso “en sí” y dentro de un ordenamiento objetivo del mundo, sino solo aquello que aparece mejor “para mí”; es decir, como aquello que en la situación concreta ejerce sobre mi voluntad la fuerza motivante más intensa, determinando así la decisión. Esta idea se remonta a Leibniz, que quería ciertamente superar con ello el rígido determinismo de Spinoza y salvaguardar la libertad de la voluntad; pero no deja de ligar a la *lex optimi*. Mas ¿es que así no vuelve a suprimirse la libertad, no con una necesidad metafísica sino psicológica, que determina nuestro querer y nuestro actual?

Aunque nosotros siguiéramos con frecuencia, y hasta siempre, el motivo más fuerte y eligiésemos el bien superior, el hecho no podría demostrar que tal motivo superior nos impusiese una necesidad ni que determinase de forma vinculante nuestro querer. Incluso cuando nos decidimos de hecho por el bien superior, no hacemos por necesidad, sino en libertad, porque ningún bien limitado, por alto y deseable que nos pueda parecer, puede determinar nuestra voluntad coaccionándola, dato que la dinámica de ésta trasciende cualquier bien limitado.

A esto se suma el que a menudo, quizá la mayor parte de las veces, seguimos el motivo superior, por no siempre ni necesariamente. Esto lo experimentamos todos en las decisiones cotidianas. Y lo experimentamos principalmente en el fenómeno del fallo moral, de la culpa ética. Conocemos un motivo superior, tenemos conocimiento de un deber obligatorio que nos incita a realizar las posibilidades superiores y auténticas de nuestro ser personal. Sabemos que, pese a ello, apostatamos de lo que propiamente somos y debemos ser. Y, sin embargo, desechamos ese motivo, no lo seguimos, porque otro motivo inferior, tal vez un placer sensual con su fascinación momentánea, nos desvía de aquel motivo superior. Este fenómeno que, por desgracia todos

conocemos, pone de manifiesto la libertad de nuestra decisión. Es bien cierto que no siempre obedecemos, y menos aún de un modo necesario, a la fuerza motivante del bien superior.

A pesar de todo sigue siendo posible la objeción de que en la situación concreta del momento el motivo, inferior “en sí”, tiene “para mí” mayor fuerza motivante, por la que me dejo determinar. Pero esto demuestra que motivos de carácter esencialmente distintos y pertenecientes a planos diversos no pueden compararse ni subordinarse por su fuerza motivante “en sí”. En este sentido no existen absolutamente bienes superiores ni inferiores, motivos más fuertes y más débiles. Eso depende más bien de la medida en que nosotros mismos nos abrimos a la motivación por medio de un determinado valor y nos dejamos influir por ella. Cuanto más sucede esto, tanto más fuerte se hace el motivo, al que terminamos por seguir con una necesidad psicológica. Con ello no se elimina la libertad, sino que la libre decisión ha tenido ya lugar mucho tiempo antes, antes desde luego de llegar a la elección explícita y a la consiguiente actuación. La decisión se ha tomado al elegir los motivos y entregado en tal medida a la fuerza motriz de una posibilidad, le hayamos permitido actual sobre nosotros con tal empuje que dejemos de lado el contramotivo, tal vez un bien superior, lo marginemos, y acabe por perder toda su fuerza impulsora. Cuando se llega después a la elección concreta, ya no existe – o solo muy difícilmente- la auténtica posibilidad de una elección libre. Para entonces nos hemos ya fijado. La decisión ha sido tomada de antemano mediante una pre-decisión, mas no porque un motivo nos haya llegado con una necesidad que le sea propia, sino porque nosotros mismos nos hemos abierto con anterioridad a ese determinado motivo, le hemos prestado una mayor fuerza motriz nos hemos dejado guiar por él.

En tales casos, que ciertamente no son raros, preface una decisión libre, pero en un amplio campo visual previo difícil de definir, que apenas puede alcanzarse por el camino de la reflexión y en el que se realiza de modo concreta la acción selectiva.

Una segunda objeción contra el libre albedrío está en que rompería la *cerrada causalidad natural*, lo que no sería posible. Todo el acontecer natural está determinado por las leyes rígidas de la causalidad física. Cada fenómeno o cambio se debe a una determinada causa, ordenada inequívocamente a ese acontecimiento. En consecuencia, todo el orden natural constituye un complejo cerrado de causas que debe explicarse por sí mismo, es decir, por las causas que yacen dentro de ese sistema cerrado, y que no permite la irrupción de otra causalidad, que no es físico-natural ni determinada unívocamente, sino libre.

A lo cual hay que oponer la tesis de que no existe una causalidad natural cerrada en ese sentido. Más bien existen diversos grados del ser que se superponen y compenetran mutuamente: la materia inanimada, la vida en sus diversas formas, la vida vegetativa de las plantas, la vida sensitiva del animal y, finalmente la vida espiritual personal del hombre. Ahora bien, por lo que respecta a estos grados del ser, puede advertirse que ninguno está rígidamente cerrado en sí mismo, sino que cada forma de ser está esencialmente abierta a la siguiente, viene asumida en una forma superior que la absorbe y la transforma en algo más. La forma inferior de ser queda “superada” en su entidad y normativa peculiares por la forma superior; y esto en un doble sentido. Por una parte, es elevada positivamente conservándose y sin ser aniquilada. Así, el ser material penetra en el terreno de lo vivo, sin perder su propiedad; las leyes y procesos físico-químicos siguen en vigor. Asimismo, la vida vegetativa se adentra en la sensitiva y esta viene finalmente asumida por la vida espiritual del hombre. Por otra parte, y debido a semejante “elevación”, el grado inferior del ser sale fuera de la

autonomía cerrada de su propio ser y obrar; queda inmerso en una dimensión superior del ser y del acontecer, con lo que resulta mejorado, trascendido y dirigido en su acción.

La materia es asumida en el marco de la vida de tal modo que las leyes ya operantes en el campo no viviente continúan en vigor, aunque dirigidas de una manera nueva al servicio de una unidad superior del acontecer vivo, que era extraña a la materia inerte. Lo mismo ocurre cuando la vida vegetativa es elevada al plano de la sensitiva: conserva ciertamente sus propiedades, pero ahora al servicio de una unidad viva con una organización superior, con lo que se transforma en su modo de operar. Parejas corren las cosas cuando el ser y operar infrahumanos, la materia inanimada, la vida vegetativa y la sensitiva de la naturaleza carente de libertad, penetran en la unidad viva de la existencia humana, son asumidas por ella, transformadas y dirigidas en su acción por la voluntad libre. Lo cual demuestra que cualquier forma ontológica inferior está esencialmente abierta para ser asumida por otra forma superior que la abraza y la transfigura. De este modo, todo el ser infrahumano está ciertamente sometido en su actuación necesaria a la determinada causalidad natural; pero al propio tiempo está abierto de tal forma que la acción libre del hombre penetra en el acontecer natural, pone las fuerzas de la naturaleza a su servicio y las dirige a los objetivos que él se propone.

Esto no significa, sin embargo, que a través de una libre resolución de la voluntad se sumen, por ejemplo, nuevas energías físicas a los procesos físico-materiales, que irrumpirían caprichosamente en el ordenamiento causal del acontecer natural. Esto al menos no puede demostrarse, pero tampoco es necesario para la libertad de la actuación humana. Todo proceso físico, por ejemplo, un movimiento corporal que yo realizado libremente, tiene su causa correspondiente en el terreno físico-material; el movimiento requiere una energía física proporcionada. Pero el proceso no discurre solo sobre la base de una necesidad causal propia de las leyes físicas, sino que está regido y dirigido por un elemento nuevo y superior, al cual corresponde ciertamente una causalidad arbitraria, pero sobre un plano totalmente distinto; a saber, no como origen de una nueva energía física, sino como libre disposición y orientación del acontecer físico dentro de la unidad de la existencia humana, animada y dominada por el espíritu.

De donde se sigue que no hemos de ver la decisión libre en un caso concreto de forma aislada. Está en el fondo y en el conjunto de toda nuestra vida humana. Se realiza en el horizonte de nuestro mundo experimental y cognoscitivo, concreto e histórico. Ahí nos vienen dados valores, tareas y posibilidades, con los que nos enfrentamos, en los que nos metemos o a los que nos cerramos. Todo esto sucede - siempre y necesariamente- desde la libertad. Ella constituye el elemento esencial de nuestra existencia, aunque no siempre se realice con la misma expresividad y con el mismo peso de una decisión existencial, sino que sucede en la naturalidad de las pequeñas decisiones cotidianas. Ni el condicionamiento de la decisión por medio de la situación y motivación concreta, ni el condicionamiento de la decisión particular por las predecisiones eliminan la libertad. Pero caracterizan el modo con que se realiza la libertad humana como libertad finita y multiformemente condicionada del hombre concreto en su mundo.

La libertad es el elemento esencial de la existencia humana. Si la decisión, aislada se realiza en la libre elección, esto supone ya la libertad como condición indispensable a través de la cual nuestra existencia nos viene dada radical y esencialmente de un modo libre. La libertad de elección supone como elemento determinante la *libertad radical*. Determina -como ya se ha demostrado- toda

nuestra conducta, en cuanto que ésta se halla liberada de la vinculación a la naturaleza y confiada a la propia disposición. Solo a través de la libertad radical es posible el conocimiento espiritual por cuanto que se eleva por encima de la atadura a lo material y sensible y se libra a la apertura al ser. Por otra parte, la libertad radical está medida precisamente por el conocimiento espiritual de los valores y posibilidades, en la decisión explícita de cada elección concreta. Cuanta mayor autodisposición y autodeterminación consciente represente esa elección, tanto más se realiza desde el centro de nuestra mismidad con plena aportación y auténtica responsabilidad, y tanto mejor alcanza la libertad humana su realización y despliegue.