

Libertad¹

P. Dr. Cornelio Fabro

-En general «libertad» consiste en la independencia que el hombre reivindica para sus acciones, ya sea respecto a las fuerzas de la naturaleza (libertad racional en sentido amplio), sea respecto a la sociedad (libertad social y política), sea respecto a Dios (libertad teológica o religiosa). En este sentido el problema de la libertad expresa el núcleo más original de la conciencia humana y la razón más íntima de su desarrollo espiritual y, como tal, no ha sido negada más que por el materialismo atomista e iluminista y por el positivismo científico, que no admiten una superioridad ontológica del hombre sobre la naturaleza, con lo cual estas doctrinas, tales como el materialismo dialéctico marxista, deben renunciar a la filosofía misma que queda absorbida en las «ciencias de la naturaleza» (Engels). Por tanto, la libertad es a un tiempo reveladora y constitutiva de la esencia de la filosofía y, juntamente, forma su finalidad más ardua en cuanto la libertad pone y supone la triple orientación de la conciencia humana sobre el ser del mundo, del hombre en sí mismo y del hombre respecto a Dios, y, finalmente, en cuanto supone una proyección o decisión definitiva del ser del hombre respecto a su destino.

La convicción de la existencia de la libertad es «atestiguada» por el desarrollo de las instituciones y de la civilización humana en las cuales el hombre ha plasmado su vida; por la existencia de leyes sociales, que suponen la «responsabilidad individual» con la posibilidad de actuarla frente a lo que se presenta como un «deber»; por la conciencia misma de la libertad personal que cada uno posee en la reflexión sobre sus

¹ Publicado en *Enciclopedia Cattolica*, vol. VII, coll. 1283-1287

proprios actos. La libertad que de este modo es atestiguada es la «libertad fenomenológica» y constituye el punto de partida de la fundamentación teórica: esta debe tener en cuenta, en su proceder, tanto el «sujeto» de la libertad que es el hombre y más particularmente la voluntad, cuanto el «objeto» de la misma voluntad. Esta situación metafísica de la libertad se puede señalar en la elaboración tomista según una «doble dialéctica»; ante todo en la tensión sujeto-objeto en general de la libertad misma, y luego en la tensión por parte del sujeto, causa segunda, respecto al primer principio (voluntad humana-Dios); dentro del sujeto mismo la dialéctica entre intelecto y voluntad; y en la tensión dentro del ámbito del objeto mismo (Bien infinito-bienes particulares). Sólo con el cristianismo se ha clarificado en modo definitivo la trascendencia de Dios, la personalidad de cada hombre singular y la necesidad de la salvación y redención individual para corresponder a la Gracia divina, así el problema de la libertad ha podido ser delineado en todos sus momentos. La concepción tomista logra la unidad los elementos dispersos en el pensamiento griego y en los tentativos de la edad patristica y de la primera escolástica. La situación metafísica de la libertad en la doctrina más madura de santo Tomás se puede reducir a los siguientes puntos:

a) *Relación entre intelecto y voluntad.* -La voluntad es el apetito o inclinación racional; supone por tanto el acto del intelecto que presenta el objeto. De allí que se deba decir que «en cuanto a la determinación (o especificación) el acto que proviene de parte del objeto, el intelecto mueve la voluntad, en cuanto le presenta su objeto» («quantum ad determinationem (seu specificationem) actus qui est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum») (*STh*, 1-2, q. 9, a. 1). Aristóteles había precisado este fundamento del intelectualismo práctico al escribir: ἔν τε λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται (*De anima*, III, 9, 432 b 5). Pero la voluntad es la facultad realizadora del hombre entero en cuanto tiene por objeto el «fin» (el bien y la felicidad) que es el primer principio de todo obrar; por tanto la voluntad a su vez mueve al mismo intelecto «la voluntad mueve al

LIBERTAD

intelecto en cuanto al ejercicio del acto, porque incluso la misma verdad, que es la perfección del intelecto, está contenida dentro del bien universal como un cierto bien particular» («Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, quia et ipsum verum quod est perfectio intellectus continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare» (*STh*, 1-2, q. 9, a. 1 ad 3)). Por tanto existe una trascendencia dinámica de la voluntad sobre el intelecto que rompe el círculo de la inmanencia intelectualista de la βούλησις [querer, deseo racional] «todo acto de la voluntad procede de algún acto del intelecto, sin embargo algún acto de la voluntad es anterior a algún acto del intelecto; pues la voluntad tiende al acto final del intelecto que es la bienaventuranza» («Omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus: aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus; voluntas enim tendit in finalem actum intellectus qui est beatitudo» *STh*, 1-2, q. 4, a. 4 ad 2)).

b) *Relación entre la voluntad y su objeto.* –En cuanto al entrar en acción y mover las otras potencias (incluido el intelecto), la voluntad siempre es libre, incluso cuando se trata de Dios o de la felicidad misma: «en cuanto al ejercicio del acto la voluntad no es movida con necesidad por ningún objeto» («Quantum ad exercitium actus voluntas a nullo obiecto de necessitate movetur» *STh*, 1-2, q. 10, a. 2)). Pero una vez que el objeto ha sido presentado y cualificado, la voluntad es libre solo respecto a los bienes particulares, ya no respecto al bien universal, la felicidad (bienaventuranza), que es el fin último y especificativo de la voluntad misma (la voluntad como «naturaleza»). El hombre puede no pensar directamente en la felicidad, pero si piensa debe necesariamente amarla: «el fin último mueve por necesidad a la voluntad pues es el bien perfecto» («Finis ultimus ex necessitate movet voluntatem quia est bonum perfectum» (*STh*, 1-2, q. 10, a. 2)). En cambio cualquier otro bien no necesariamente conectado con la felicidad, poniéndose como un bien parcial y relativo, no es querido necesariamente (cfr. *STh*, 1-2, q. 10, a. 2)). Es verdad que la voluntad seguirá siempre

DIÁLOGO 70

e infaliblemente (y necesariamente, dicen los tomistas) el último juicio práctico (*práctico-práctico*) del intelecto, pero que tal o cual otro juicio sea el último, esto es obra exclusiva de la voluntad misma.

c) *Relaciones entre la voluntad y Dios.* -La voluntad en su orden, como facultad que tiene por objeto el fin y la felicidad y que mueve todas las otras potencias y al mismo intelecto, se mueve a sí misma: «porque la voluntad es dueña de su acto y en ella está el querer y no querer, lo cual no se daría si no tuviese en su poder el moverse a sí misma a querer» («Quia voluntas domina est sui actus et in ipsa est velle et non velle; quod non esset si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum» (*STh*, 1-2, q. 9, a. 3, sed contra). La voluntad, como principio finito que pasa de la potencia al acto, debe ante todo actuarse en la tendencia al fin para poder elegir por sí misma los medios; pero no puede actuarse por sí misma, siendo en el primer momento como creatura, en potencia al fin mismo; por eso es necesario decir que en el primer acto la voluntad es movida hacia el fin por Dios mismo: «de allí que es necesario sostener que en el primer movimiento de la voluntad, la voluntad procede por instinto de un moviente superior como concluyó Aristóteles» («Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius superioris moventis ut Aristoteles concludit» (*STh*, 1-2, q. 9, a. 9; cf. Aristotele, *Eth. Eud.*, VII, 14, 1248 a 24 ss.: δὴ λον δὲ ὡσπερ ἐν τῷ ὄλῳ θεός καὶ πᾶν ἐκείνῳ, κινεῖ γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον). En el siguiente ejercicio de su libertad, en la cual la voluntad se mueve a sí misma, la voluntad como causa segunda es siempre movida por Dios, causa primera; ya sea porque la voluntad pertenece al alma espiritual que es creada directamente por Dios y por tanto debe también ser movida directamente por Dios, ya sea porque el objeto de la voluntad es el bien universal o felicidad perfecta que es Dios mismo (*STh*, 1-2, q. 9, a. 6).

Por tanto se puede concluir que la voluntad es siempre libre «en cuanto al ejercicio del acto» («quoad exercitium actus»), incluso res-

LIBERTAD

pecto al bien universal y a Dios mismo, porque sobre la tierra son conocidos (y por tanto presentes a la conciencia) en modo abstracto y mediato. La voluntad no es libre «en cuanto a la especificación del objeto» («quoad specificationem obiecti») respecto a su objeto formal, el bien universal, que la define y pone en condiciones de moverse; y lo mismo debe decirse de los medios necesario al fin, una vez que ha sido elegido el fin (*STh*, 1-2, q. 9, a. 2 ad 3). Por tanto, la libertad no es la actividad suprema y fundamental de la vida espiritual: en Dios la vida divina es necesaria y sólo es libre respecto a la creación *ad extra*; los bienaventurados que ven la esencia divina no tienen la libertad de no verla, porque de otro modo no estarían más en posesión de la bienaventuranza; la voluntad en general no puede no amar el bien que como tal le es propuesto. Así la libertad tiene la tarea propia de actuar la persona hacia su fin último. El tomismo, respecto a la estructura metafísica de la libertad, rechaza no sólo el determinismo sino también el indeterminismo absoluto en cuanto, en general, Dios mueve la voluntad aplicándola al acto singular (*STh*, 1, q. 105, a. 5), y la voluntad, una vez que ha elegido y que el intelecto ha realizado su último juicio práctico, debe seguir este juicio y ya no es más indiferente: sólo modificando el juicio mismo puede cambiar la elección. Las otras escuelas católicas, especialmente el molinismo y sus derivaciones, no aceptan esta rigurosa postura metafísica y prefieren aquella psicológica y genérica de la independencia del hombre en el acto de elección. La psicología moderna de inspiración espiritualista ha defendido una «conciencia de la libertad» (N. Ach, J. Lindworski, T. V. Moore, J. Geysler), aunque no es afirmar que haya aferrado la libertad en su genuino significado metafísico, y así parece que el argumento psicológico no pueda permanecer aislado (cf. *De malo*, q. 6, a. único ad 18: «el poder de la voluntad que tiene hacia los opuestos, es conocido por nosotros, no por el hecho que el acto de los opuestos se den simultáneamente, sino porque sucesivamente entre sí se suceden del mismo principio»; «Potentia voluntatis ad opposita se habens cognoscitur a nobis, non quidem per hoc quod actus oppositi sint simul; sed quia successive sibi invicem succedunt ab eodem principio»); se trata por

DIÁLOGO 70

tanto de una experiencia compleja que supone al menos un proceso de confrontación entre varios actos.

En el pensamiento occidental el problema de la libertad no se aclara sino solo gradualmente, y no se presenta en modo definitivo más que en la filosofía cristiana, como responsabilidad de la persona singular ante Dios en la elección de la vida eterna.

El pensamiento griego siempre ha admitido un núcleo de responsabilidad individual y por tanto la libertad, ya desde los poemas de Homero, luego en la lírica de Píndaro y especialmente con Sófocles, que es llamado el «poeta del carácter» (cfr. especialmente su *Antígona*): la tragedia griega, incluso en Esquilo, no es completamente fatalista, pues de otro modo hubiese sido imposible cualquier valor ético, ni Aristóteles hubiese elaborado su doctrina de la *προαίρεσις* [elección de una cosa antes que otra, decisión deliberada] que desarrolla el *ἔχουσιον* (voluntario simple) como propiedad del ser humano (*Eth. Nic.*, III, 4-5, 1111 b 6 ss.). Los mismos estoicos, acusados de fatalismo, no excluían del todo la *προαίρεσις*, que figura junto a los principios necesarios del cosmos (*ἀνάγκη, εἰ μαρμένη, αὐτόματον, τύχη*: cf. Plutarco, *Epit.*, I, 29; H. Diels, *Dox. Gr.*, 2ª ed., Berlín 1929, p. 326 a 7. Defiende la libertad entre los estoicos: M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, Götting 1948, p. 104 s.). Queda todavía el hecho que el tratado *Περὶ Εἰς μαρμένης* de Alejandro de Afrodisia (cf. ed. I. Bruns, in *Suppl. Arist.*, II, 11, Berlín 1892) es toda una polémica contra el fatalismo estoico. Por otra parte es cierto que los estoicos conservan y desarrollan la doctrina de la «virtud sea intelectual que moral», al decir de Filón (*Leg. All.*, I, 17; ed. L. Cohen-P. Wendland, I, Berlino 1896, p. 75, 13 ss.). Una exigencia de libertad aparece en el mismo Epicuro, que con la introducción de la inclinación (*clinamen*) de los átomos, quiere escapar al rígido determinismo de Demócrito y afirma que «es mejor creer en las divinidades que ser esclavos del destino de los filósofos naturalistas» (*Ep. ad Menec.*, 134; ed. C. Diano, *Epicuri Ethica*, Firenze 1946, p. 10). Estas contradicciones constituyen la desazón más profunda del alma griega en su esfuerzo por aclarar la esencia del hombre.

LIBERTAD

La filosofía patristica y medieval proceden gradualmente a la fundamentación teórica de la libertad usando los elementos dispersos de la filosofía clásica y en ella aparece el término explícito de *libero arbitrio* (*liberum arbitrium*). Nemesio y san Juan Damasceno, por ejemplo, siguen preferentemente Aristóteles, en cuanto fundan la libertad sobre la racionalidad, como hará después santo Tomás (cfr. B. Switalski, *Die Psychologie des Nemesius*, Münster en W. 1900, p. 138 s.; para san Juan Damasceno ver: *De fide orth.*, II, 27: PG 94, 962). La corriente agustiniana, comenzando por san Anselmo, ha usado la definición inspirada en san Agustín: «la libertad de arbitrio consiste en poder pecar o no pecar» («*Libertas arbitrii est posse peccare vel non peccare*» (*Dialogus de libero arbitrio*: PL 158, 489, el cual depende de san Agustín, *De corr. et gr.*, I: PL 44, 917). La tercera definición que ha sido estimada en el medioevo es la de Boecio, que es también de derivación aristotélica: «el libre arbitrio es el libre juicio de la voluntad» («*Liberum arbitrium est liberum de voluntate iudicium*» (cf. *In lib. Arist. de interpr.*, III, *circa initium*: PL 64, 492). El error filosófico más grave sobre la libertad en el pensamiento medieval proviene del averroísmo, inclinado al determinismo del intelecto sobre la voluntad y del influjo de los astros sobre las pasiones individuales; respecto a la posición de Siger de Bravante, los estudios más recientes tienden a acercarlo a la posición tomista (Lottin, Van Steenberghe). En el renacimiento el problema de la libertad está al centro de la nueva concepción del hombre, y en esto se vuelven a encontrar las dificultades en las cuales se debatían alejandristas y averroístas, ya sea respecto a la exégesis del texto aristotélico como respecto a la fe. El documento más insigne es la obra de P. Pomponazzi, *De fato, libero arbitrio et praedestinatione* (ed. Basilea 1567, p. 329 s. La obra fue terminada el 5 nov. 1520). En la filosofía moderna la libertad expresa la actividad misma de la conciencia en su oposición a la necesidad de la causalidad física; para Kant en la naturaleza de los fenómenos domina la rígida necesidad del principio de causa al cual se opone la «libertad trascendental», que está como fundamento del *noumenon* de la esfera del espíritu y por tanto constituye la posibilidad trascendental de la razón práctica: posición a la cual se atiene, desarro-

llándola, Fichte. Hegel se declara contra la libertad «puramente formal» como contra la «libertad de arbitrio» (*Willkühr*), en cuanto la primera mantiene separados el lado subjetivo y el objetivo, y la segunda es la libertad de «hacer lo que se quiere» (*Rechtsphilosophie*, 15; trad. it., Bari 1913, p. 35 s.). La libertad formal kantiana ha sido retomada por la «filosofía de los valores»; mientras que el existencialismo intenta reivindicar la libertad en su único sentido genuino como actividad de la persona singular: sin embargo en el existencialismo ateo la libertad retorna al arbitrio subjetivo, que se resuelve en una «pasión inútil» (J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, p. 708). En la física «cuántica» más reciente se deja abierta la posibilidad de una libertad auténtica de la acción humana entendida no «como una imperfección de nuestras facultades cognoscitivas, ni como una brecha del determinismo causal», sino que reposa en el hecho de que la voluntad precede al intelecto «sin dejarse influenciar totalmente por el mismo» (M. Planck, *Vom Wesen der Willensfreiheit*, en *Vorträge und Erinnerungen*, Stuttgart 1949, p. 309 s.; cf. también: M. Planck, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, Stuttgart 1923, p. 139 s.). La originalidad de la libertad humana es la de ser un principio nuevo en el mundo, autor de la historia, que puede modificar, dentro de ciertos límites, el curso mismo de la naturaleza pero que, sobretudo, constituye la verdadera posibilidad de trascendencia del hombre en dirección al Absoluto y como apertura hacia la fe y la gracia que lo deben salvar.

DOCTRINA DE LA IGLESIA. -La ética cristiana tiene por fundamento la responsabilidad que cada uno tiene de las propias acciones y por tanto supone la libertad individual; en una concepción panteísta o averroísta de una libertad única que termina por coincidir con la necesidad de la naturaleza «el hombre no sería señor de sus actos, ni ninguno de sus actos sería laudable o vituperable; lo cual es subvertir los principios morales de la filosofía» («hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis vel vituperabilis; quod est divellere principia moralis philosophiae» santo Tomás, *De unitate intellectus*, § 81; ed. Keeler, Roma 1936, p. 51). El magisterio eclesiástico debió afirmar la existencia de la libertad especialmente al dirimir las

LIBERTAD

controversias sobre el problema de la gracia. Se lee en el Concilio de Quiersy (año 853) contra Gottschalk y los predestinacionistas: can I: [Dios omnipotente creó recto al hombre, sin pecado, con libre albedrío...] («*Deus omnipotens [hominem] sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit...*» Dz 316). Y entre los errores de Bayo se encuentran las siguientes proposiciones: 39. [lo que se hace voluntariamente, aunque se haga por necesidad; se hace, sin embargo, libremente] («*Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit*»). - 40. [en todos sus actos sirve el pecador a la concupiscencia dominante] («*In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati...*» Dz 1039-1040). Contra A. Bonetty se declaró que la libertad se puede demostrar por la razón con plena certeza (Dz 1650: [el razonamiento puede probar con certeza la existencia de Dios, la espiritualidad del alma y la libertad del hombre]).

BIBLIOGRAFÍA:

-Información general: R. Eisler, *Willensfreiheit*, en *Wörterbuch d. philos. Begriffe*, III, pp. 571-97; D. Mackenzie, *Free will*, en *Enc. of Rel. and Eth.*, VI, pp. 124/a-127/a.

-Para la antigüedad clásica: A. Levi, *Delitto e pena nel pensiero dei Greci*, Torino 1903, especialmente p. 231 s.; R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Bologna 1936, pp. 3-20; W. Chase Green, *Fate, Good and Evil in greek Thought*, Cambridge (Mass.) 1944, especialmente pp. 20 ss., 315 ss., 363 ss., 391 ss.; E. Franck, *Philosophical understanding and religious thought*, Oxford-Nueva York 1945, pp. 155 ss., 172; D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Paris-Lovaina 1945. A. I. Festugière, *Liberté et civilisation chez les Grecs*, Paris 1947.

-Para el pensamiento moderno, especialmente en el desarrollo que va de Kant a Hegel y en la escuela hegeliana, ver: E. Zeller, *Über die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse und die moralische Weltordnung (Kleine Schriften, 2)*, Berlin 1910, pp. 292-357.

DIÁLOGO 70

-Sobre el desarrollo del problema de la libertad en el pensamiento medieval, el análisis más completo hasta ahora es el de O. Lottin, *La théorie du libre arbitre depuis st Anselme jusqu'à st Thomas d'Aquin*, Lovanio 1929; O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 3 voll., Lovaina 1942-49 (cf. especialmente I, pp. 9-424; III, 11, pp. 606-50).

-Sobre la relación entre santo Tomás y Escoto, ver: P. Minges, *Ist Duns Scotus Indeterminist?*, Münster en V. 1905; J. Auer, *Die Willensfreiheit nach Thomas und Scotus*, Friburgo en Br. 1937.

-Para una exposición de Kant y Fichte, ver: H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877, cap. 5, p. 93 s.; H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 3^a ed., Berlin 1921, especialmente cap. 6, p. 287 s.; W. Windelband, *Über Willensfreiheit*, Tubinga 1904; A. Messer, *Das Problem der Willensfreiheit*, Götting 1911.

-Para el problema psicológico: J. Lindworski, *Der Wille*, 3^a ed., Leipzig 1923; J. Lindworski, *Willensschule*, Paderborn 1927; J. Lindworski, *Das Seelenleben des Menschen*, Bonn 1934, p. 30 s.; A. Willwoll, *Seele und Geist*, Friburgo en Br. 1938, p. 149 s.; A. Gemelli - G. Zunini, *Introduzione alla psicologia*, Milano 1947, p. 242 s.

-Exposición general: F. Paulsen, *System der Ethik*, I, Stuttgart-Berlin 1906, p. 455 s.; L. Brunsvig, *Nature et liberté*, Paris 1921; A. Strigl, *Das Problem der Willensfreiheit*, Vienna 1927; G. Geysler, *Das Gesetz der Ursache*, Monaco 1932, p. 81 s. Óptimos por la discusión y la bibliografía moderna: P. Martinetti, *La libertà*, Milano 1928; A. Wenzl, *Philosophie der Freiheit*, Monaco-Pasing 1947; N. Hartmann, *Ethik*, 3^a ed., Berlin 1949, especialmente parte 3^a, p. 621 s.

Trad. del italiano: P. M. Lattanzio, lo que aparece entre corchetes cuadrados ([]) se agregó al texto original para facilitar la lectura.