

## **DE LA LIBERTAD Y SUS APARIENCIAS**

***Pompeyo Ramis Muscato\****

Doctorado de Filosofía  
Facultad de Humanidades y Educación  
Universidad de Los Andes  
Mérida - Venezuela  
*ramis4@hotmail.com*

### **Resumen**

El tema de la libertad humana es uno de los más discutidos y de los más inconclusos, porque todas las doctrinas que sobre él se han forjado adolecen de algún extremismo o de alguna insuficiencia en su argumentación. Aquí se exponen ciertos aspectos que contribuyen a que las doctrinas acerca de la libertad de elección sean fácilmente refutables. Como solución se propone pensar la libertad desde la perspectiva estrictamente humana, que nos la hace ver como una potencia muy disminuida, pero aún suficiente como para no tener que enfocar la libertad humana en un sentido demasiado pesimista.

**Palabras clave:** libertad, libre albedrío, intelectualismo, voluntarismo, decisión.

## **ON LIBERTY AND ITS APPEARANCES**

### **Abstract**

The question of human liberty is among of the most controversial one, and still unsolved. It is because all theories about this problem have been, almost until now, sometimes with extreme pretension defended, or not sufficiently explained. In the following pages we will expose some aspects witch have contributed to an easy refutation of the choosing freedom. As a solution, it will be proposed to think on liberty only in a strictly human perspective, so we can see the freedom as it really is: a diminished faculty, but still enough, so we had to focus this question from a too pessimist viewpoint.

**Key words:** liberty, free will, intellectualism, voluntarism, decision.

---

\***Pompeyo Ramis Muscato.** Doctor en Filosofía. Imparte sus enseñanzas de Lógica y Filosofía en la Maestría y en el Doctorado de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes. Es autor de numerosos libros, traducciones y artículos publicados en revistas nacionales e internacionales. Conferencista en eventos filosóficos nacionales e internacionales.

Nunca pensador alguno se atreverá a sostener que el tema de la libertad debe darse por asunto resuelto. Las discusiones sobre la libertad y las luchas por mantenerla serán siempre tema del día. Dos son las principales razones que lo mantienen actual: la primera es la ambición humana que no respeta límites mientras pueda, y otra la imposibilidad práctica de que haya consenso en una sola noción de libertad. Alrededor de esta sagrada palabra surgen tantas ideas como investigaciones realizadas. No es aquí posible ni oportuno resumir la historia de las opiniones y doctrinas sobre la libertad. Sin embargo tampoco es posible suscitar sobre ella consideraciones que no tengan alguna conexión con teorías ya conocidas. Nada se puede decir sobre la libertad que ya no se haya dicho, pero siempre es lícito enriquecer lo ya sabido con un comentario más. No quiero entrar en el tema por ninguna de las puertas grandes, como sería por Aristóteles, o por Kant. Con mucha modestia, me limitaré a dos ensayos que, sin ser ni tan antiguos ni tan recientes, recogen en un solo haz todos los anhelos de libertad por los que siempre se ha suspirado. Y lo hacen, además, con una metodología muy desusada en los autores clásicos. La escogencia no se debe a ningún azar, sino al recuerdo —un tanto nostálgico— de un brillante curso universitario dirigido por profesor Joseph de Finance en 1964, en una prestigiosa universidad romana. De aquel entonces arrancarán las reflexiones siguientes.

1. En 1958, Mortimer J. Adler publica un libro —*The idea of freedom*— en el que la noción de libertad es objeto de una especie de investigación de campo, con la colaboración de numerosos alumnos del «Institute for Philosophical Research» de New York. El autor no pretende teorizar sobre la libertad, sino presentar una clasificación de todas las propuestas que de ella han hecho los filósofos. La investigación se desarrolló según dos modos de poseer la libertad: el dependiente de circunstancias ajenas al sujeto, y el que resulta del modo subjetivo de ejercerla. En el primer modo se subdistinguen tres clases de libertad: la *circunstancial*, que depende de factores externos al sujeto, la *natural*, que es la propia del hombre en cuanto que ser racional, y la *adquirida*, que se gana mediante estudio y trabajo. Respecto al segundo modo, que el autor llama «mode of the self», también se subdistingue en tres clases: *autorrealización* («self-realization»), que se encuadra dentro de la libertad circunstancial, *autoperección* («self-perfection»), en función de la libertad adquirida, y *autodeterminación* («self-determination»), que remite a la libertad natural. Salta a la vista la cantidad de otras subdivisiones que podrían añadirse, habida cuenta de las múltiples inclinaciones de la actividad humana.

Otra obra dedicada al mismo tema es la de Harald Obstad: *An inquiry into the freedom of decision* (Oslo, 1961). Aquí se aborda el argumento a partir de un análisis lingüístico, tratando de descifrar cuántos significados —o sentidos— puede haber en una decisión libre. Si decimos, por ejemplo, que «P» ha decidido sobre «S», hallaremos en esta proposición seis sentidos principales: no fue una decisión coaccionada; la decisión de «P» no estaba predeterminada por ninguna influencia; «P» se autoexpresaba decidiendo sobre «S»; fue una decisión racional; «P» decidió sobre «S» tal como debía hacerlo; «P» pudo haber decidido sobre «S» de manera distinta de como lo hizo. Las subdivisiones de cada uno de estos significados se continúan con paciencia benedictina hasta formar una serie de 166, y aún no parece que el autor haya quedado cuantitativamente satisfecho. Tal vez creyó que podría determinar la esencia de la libertad por acumulación del accidente *cantidad*. Es una actitud muy comprensiva si atendemos al hecho de que estos autores se movían en un ambiente muy dominado por el fenómeno estadístico, que es un gran inhibidor del sentido crítico. Llevados por el afán de agotar la enumeración, dejan en misteriosa penumbra su opinión personal sobre lo sustantivo de la libertad. Colocaron todas las especificaciones enumeradas en el

género de la libertad, pero dejaron de explicar que, aunque las especies de libertad están en su género, no son el género. Cuando se dice que un preso ha sido puesto en libertad, se utiliza el término en su sentido más general, como si gozara de *toda* la libertad, cuando de lo único que se le ha liberado es de una mera coacción externa. Por eso, aunque sean muchos los datos que se logre acumular con estos métodos de investigación, la única conclusión a que llegan es la de que hay que seguir discutiendo acerca de la libertad.

Mientras persista la tendencia a considerar la libertad como ausencia de impedimentos externos en general, la especulación filosófica versará más sobre los accidentes de la libertad que sobre su propia esencia, por lo cual la noción de libertad que obtendremos será siempre ilusoria. Sentiremos la impresión de estar corriendo a la caza de un fantasma. Por eso es necesario seguir investigando entre los diversos pareceres, en vistas a recolectar cualesquiera conceptos que nos sirvan para mantener la discusión en la sustancia del tema. Aquí, por nuestra parte, empezaremos a usar la palabra libertad en el sentido de *libre albedrío*, que es el concepto que corresponde a la libertad específicamente humana. Hablaremos indistintamente de libertad y libre albedrío como si fueran términos sinónimos, pero con clara conciencia de que no lo son. Y llevados también por la tendencia a la división tripartita analizaremos, entresacándolos de los mencionados autores, tres sentidos fundamentales de libertad: uno genérico y dos específicos.

El más elemental de todos es el genérico, que se corresponde con la noción vulgar de libertad. Es la primera apariencia de libertad que el hombre concibe. Consiste en la potestad de hacer cada uno lo que quiera. Hay una conciencia colectiva de esta libertad, que ha ido creciendo con el tiempo hasta convertirse en una pulsión apremiante. Nadie tolera ser sometido por una tiranía, por más que haya que soportarla cuando sobreviene. Lo que hace surgir la rebelión no es la simple imposibilidad de llevar a cabo una elección, sino el hecho de que tal imposibilidad se deba a una voluntad ajena. La incomodidad del secuestrado no consiste en estar retenido sino en estarlo por voluntad de otro. Es la rebelión ante la prepotencia de una voluntad libre contra otra voluntad libre. Es como si estuviera escrito que la libertad nos ha sido dada para que otros nos la quiten, o, en el mejor de los casos, para condenarnos a luchar por ella.

Así, el primer enemigo del hombre libre puede ser cualquier otro hombre libre. Es lo que en términos más globales se llama «libertad social», o «libertad política»: supuesto ámbito donde las voluntades se sobreestiman en su libertad. En las manifestaciones de multitudes, los gritos de ¡libertad! son casi un rito, que a menudo se cumple fuera de contexto. Y como ese clamor se repite en todos los tiempos, incluso en escenarios donde los motivos de agrupación no se deben a ninguna restricción de libertad, fácil es concluir que las reivindicaciones populares por la libertad nacen de un anhelo que no se cumplirá nunca. El hombre luchará por la libertad aun cuando no opere en el momento ninguna voluntad que se la restrinja. La razón de ello está en que la libertad es un facultad que, aunque muy restringida, se halla sobremanera arraigada y sensibilizada en la naturaleza racional. Al fin de cuentas, la continua lucha por la libertad significa que estamos más ante una aspiración que ante una realidad. El hombre es más libre por su capacidad de pensar la libertad que por el hecho de tenerla.

El segundo aspecto de la libertad es la *libertad del hombre interior*, la que cada ser humano lleva dentro de sí mismo. A menudo nuestra vida es una pugna contra nuestros *idola specus*: nos sentimos prisioneros en la *caverna* de nuestro propio temperamento, con nuestros deseos —

logrados o frustrados—, con nuestras inclinaciones contra las cuales arguye la razón, a veces triunfante, a veces derrotada. El único consuelo que tiene el esclavo de sus pasiones es la eventual posibilidad de dominar a los otros, al estilo de los «hombres fuertes» que sólo lo son fuera de su casa. Pero al que logre imponer su voluntad de poder, poco le importará que Platón le advierta que el primer dominio que debemos tener es el de nosotros mismos. Por otra parte, el epicúreo radical que prefiera refocilar su ánimo con placeres sensoriales, prescindiendo de los avisos de la razón, seguirá adelante con su propósito estimando en más la libertad dionisiaca que la compostura apolínea. Es difícil dejar de preferir la seguridad que nos proporciona la llenura del vientre, como lo cantaba el juglar medieval:

*Alte clamat Epicurus:  
Venter satur est securus...*

Es inútil que Spinoza, a su vez, trate de aguar nos la fiesta dionisiaca con sus reflexiones acerca de la «libertad intelectual», porque al fin de cuentas no sabemos de qué facultad nuestra somos más esclavos: si del sentido o de la razón. Si la voluntad es tan autónoma como el entendimiento, no debería haber conflicto en la decisión de elegir entre el sentido y la razón. Dado que el entendimiento y la voluntad constituyen en un todo indivisible el psiquismo superior del hombre, la voluntad debería poder inclinarse tanto a favor del sentido como de la razón, sin que ninguno de los dos tuviera que clamar por sus fueros; es decir, que tanto en la razón como en los sentidos residiera la misma racionalidad, de modo que en ninguna de las dos potencias pudiera entrar una decisión que desdijera de su decoro. Pero esto es imposible, porque por encima de nuestra voluntad libre está la ley de la contradicción, que implica la de la exclusión, y que lo domina todo. De hecho, quien triunfa sobre sus apetitos, aunque sean desordenados, padece la misma ilusión de libertad: desobedece a sus apetitos obedeciendo a la razón, pero sin poder alejar el fantasma de aquello que sigue apeteciendo. Ciertamente somos libres de escoger entre el ser y el deber-ser, pero el segundo supondrá, casi siempre, la práctica negación de la libertad. De nada sirve afirmar que somos libres ante la ley si al mismo tiempo somos sujetos imputables y la coactividad de la ley nos dice, bajo amenaza, que nuestra única opción saludable es la del deber-ser.

Tenga lo que tenga de discutible o de confusa la precedente reflexión, sirve, sin embargo, para introducirnos en el tercer aspecto de la libertad: el que los moralistas clásicos llaman *libertas a necessitate*. Consiste en la convicción de que nuestras elecciones no se producen por necesidad. Porque es evidente que si se impone una necesidad desaparece toda posibilidad de elección. Es la noción de libertad que Kant incluye entre los postulados de la razón práctica: la libertad que funda el orden moral y jurídico. Los filósofos están en desacuerdo sobre si se trata de una libertad real y objetiva o más bien de una convicción sin fundamento. Pero el caso es que existe un convencimiento universal de que el hombre es responsable de sus actos cuando no hay disfunción en sus facultades. Si este hecho se pone en duda, desaparece la imputabilidad moral y jurídica y por consiguiente el orden social y la sociedad misma. Es decir: no sabemos nada de la libertad, pero creemos en ella, y necesitamos creer en ella si admitimos la proposición de que el hombre es un animal social.

2. Es preciso detenernos en este concepto de libertad para no caer en debates demasiado triviales. Porque si tomáramos la idea de libertad en sentido vulgar, es decir, como la capacidad de hacer cada uno lo que quiere, deberíamos conceder la razón a Rousseau diciendo, según su estilo de *bon épateur*, que nacemos libres y vivimos entre cadenas por todas partes (cf. *Du contrat social*, c. I). Pero la verdad es que tampoco nacemos libres, pues ni siquiera lo es el acto de nacer. Sin buscar

golpes de efecto, como acostumbra el ginebrino, limitémonos a lo que es evidente: que nuestro campo de libertad es en gran manera limitado. Por eso aquí debemos tomar la noción de libertad en su sentido más restringido y específicamente humano, que es el de *libre albedrío*. Este es el concepto de libertad que ha sido comúnmente sostenido y defendido por los filósofos y teólogos cristianos contra el fatalismo pagano. Pero lo que a ellos interesó, más que explicar la esencia de la libertad, fue explotar su eficacia apologética —que en su tiempo tenía mucha—, haciéndola ver como un hecho de consenso universal, perfectamente conciliable con la razón humana, la providencia divina, el estado sobrenatural de gracia y la situación temporal del *homo lapsus*. Sin embargo, los primeros apologistas, desde Clemente de Alejandría hasta San Agustín, debieron especular mucho más allá de lo que su época les exigía para alcanzar una noción metafísica de libertad que justificara la responsabilidad del hombre ante la moral positiva del cristianismo. Su cometido consistía en elevar el rango del libre albedrío hasta el punto de hacer depender de su buen uso la felicidad o la perdición final del hombre. Prescindiendo aquí de intenciones teológicas y apologéticas, la libertad que más incumbe al sujeto humano parece ser la *libertas a necessitate*, aunque sin concederle el peso dogmático con que figura en los antiguos Padres y en la teología Escolástica. Es decir, aceptándola en un sentido menos riguroso y con un buen margen para la duda.

La *libertas a necessitate* puede entenderse como indeterminación subjetiva de la voluntad, o como la autoexpresión del sujeto eligente. Bien puede afirmarse que los dos aspectos anteriores de la libertad confluyen en este último. Las especulaciones sobre el libre albedrío que vendrán después de San Agustín llegarán a su plenitud expositiva en San Anselmo y San Bernardo en sus sendos tratados *De libero arbitrio* y *Tractatus de gratia et libero arbitrio*. Los dos están de acuerdo en que la razón es la potencia directiva de la voluntad, para que se entienda bien que todas las decisiones deben originarse en la *recta ratio*. Así nada tiene de casual que San Anselmo defina el libre albedrío como «Potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem». Potestad de acatar la rectitud de la voluntad precisamente porque la voluntad es, en sí misma, una facultad que busca la rectitud (*Op. cit.*, c. XIII). Es una definición situada a medio camino entre Santo Tomás y Escoto, quienes, dos siglos más tarde, la desarrollarán quizá con mejor maestría dialéctica, pero sobre terreno ya trillado.

Nos hallamos ante una idea de libertad fundada en el psiquismo superior del hombre. Es decir, una libertad más espiritual que material. La filosofía Escolástica da por supuesto que, siendo el hombre capaz de concebir el bien en su universalidad, no existe atractivo de cosa particular alguna que pueda determinar necesariamente su apetito. La capacidad de apetecer lo máximo mantiene la indeterminación de la voluntad frente a los bienes inferiores. Pero, como la Escolástica es la filosofía oficial de la Iglesia, está obligada a defender esta teoría, porque en ella yace la razón de la imputabilidad moral. El Derecho Positivo, por su parte, la admite también como presupuesto no discutible de la imputabilidad jurídica. Ambos órdenes, el civil y el eclesiástico, necesitan creer en el libre albedrío, pues de lo contrario no se sostendrían como tales órdenes.

Dado que no podemos concebir al hombre desprovisto de libre albedrío, nos empeñamos en buscar razones ontológicas que lo funden, las cuales, —sospechamos— no van a tener gran fuerza de convicción, aunque pueden ser relativamente eficaces para fundamentar la moralidad y el ordenamiento jurídico. Ante todo suponemos que, prescindiendo de impedimentos ocasionales, tenemos la capacidad real de escoger, entre varias opciones, la que estimamos mejor. El primer paso para que el hombre perciba su conciencia de libertad es la posibilidad de concebir un ideal

que supere todas las ambiciones materiales. Es decir, afincarnos en aquella nota esencial que nos otorga el punto de distinción entre el hombre y el resto del reino animal. Mientras los demás animales son determinados por los objetos inmediatos que suscitan su apetito, el hombre es capaz de trascenderlos todos, e incluso de trascenderse a sí mismo. Esta apreciación, por demás evidente, le hace suponer, ilusoriamente, que se halla más allá de los límites de su naturaleza, y por ello mismo, absolutamente indeterminado frente a toda suerte de apetitos y tendencias.

Pero ante semejante ilusión de libertad, enseguida surgirá la objeción que nos desencante. Se nos dirá que la voluntad es libre de escoger cualquier objeto cuando éste se presenta por sí solo, sin relación alguna con otros; pero si los objetos se nos ofrecen según una escala de valores preconcebidos, necesariamente escogeremos el mejor, o al menos el que se nos proponga como tal. Tal vez, en los casos óptimos, pospondremos la afición al deber. Pero aun en esas ocasiones obedeceremos a imperativos que no dimanen de nuestra voluntad libre. En el orden moral, la aspiración a lo trascendente nos obligará a sacrificar lo que por naturaleza y con toda licitud moral nos acomodaría mejor. Es decir que, o somos determinados por los bienes a que naturalmente tendemos, o nos sentimos obligados, con voluntad más o menos fingida, a sacrificar lo bueno a lo superior, siempre bajo el entendido de que los ideales superiores implican renuncia. ¿Y no es la renuncia una grave cortapisa que ponemos a nuestra libertad, especialmente cuando nos quieren convencer de que somos libres precisamente por tener capacidad de elegir lo menos placentero? ¿No parece esto, antes que un argumento a favor del libre albedrío, una coartada para que no tengamos más remedio que entender que somos libres?

Enseguida trataremos de replicar a la objeción. El objetante —diremos— se empeña en convencernos de que los valores se nos manifiestan en series homogéneas, cuando lo que ocurre es todo lo contrario. No hay ninguna opción voluntaria que sea desde todas partes agradable o desde todas odiosa. Aunque cada uno de los valores tenga variedad de aspectos atractivos, no hay ninguno que sobresalga tanto que nos determine necesariamente a elegirlo, ni tan envolvente que a todos los incluya. El dinero que empleamos en socorrer a un necesitado nos proporciona una satisfacción muy distinta de la obtendríamos gastándolo en compras o diversiones. Así como no hay comparación entre uno y otro modo de invertir el dinero, tanto menos la hay entre una y otra de las satisfacciones logradas. Ser generoso es un bien superior, el cual, a pesar de ello, no implica ninguno inferior. Por tanto, cuando elegimos la renuncia en lugar de la comodidad, dejamos ésta en su rango de bien inferior, mientras aquélla permanece como la porción más exquisita, voluntariamente elegida. No importa que no seamos libres de dejar de escoger lo mejor, porque para ello precisamente gozamos del libre albedrío que viene del buen discernimiento; para elegir lo peor, ninguna idea de libertad tiene sentido.

Pero, dentro de este mismo argumento, tratemos de abordar algunas especulaciones metafísicas a favor del libre albedrío, y hagámoslo acudiendo a las fuentes originales. Nos las ofrecen en gran cantidad los filósofos y teólogos escolásticos, tanto medievales como renacentistas. Pero primero hay que fijar conceptos, como manda su metodología. Existen en el psiquismo superior humano dos facultades o potencias, que se distinguen entre sí por la diversidad de objeto y de función. Son el entendimiento y la voluntad. En efecto, ambos se diferencian tanto en su objeto formal como en sus actos, pues el objeto del primero es el ser en cuanto cognoscible, mientras que el de la segunda consiste en apetecer el bien y todo cuanto se presenta bajo la especie de bien. En lo tocante a los actos, el entendimiento opera intencionalmente hacia la captación de las esencias, apropiándose las

*ad modum intellectus*, en tanto que la voluntad tiende a la posesión de los objetos *ad modum rei*. Estos dos *modos* de dirigirse al objeto hacen que ambas potencias sean distintas también en el género, ya que son precisamente esos modos de aprehensión los que indican las diferencias entre géneros y especies. Tomás de Aquino lo razona así: si nos limitáramos a considerar el entendimiento y la voluntad como facultades que aprehenden los objetos *simplemente y como tales*, entonces no habría razón alguna para distinguirlas: ambas se concebirían como una sola potencia espiritual cuya sede es el alma; pero cuando reparamos en la distinta manera en que estas facultades se dirigen a los objetos, no podemos menos que distinguirlas de género, pues es el modo de aprehender los objetos lo que distingue los géneros de las potencias (Cf. *De veritate*, q. XXII, a. 10).

Dado que entendimiento y voluntad son potencias distintas, enseguida surge la cuestión sobre cuál de la dos es superior. El sentido de la competitividad dialéctica, que tanto predominó en el medioevo, renovó la discusión que ya venía de siglos atrás. Por la superioridad de la voluntad estuvieron Platón y los Neoplatónicos, San Agustín, Alejandro de Hales, San Buenaventura, Enrique de Gante, Egidio Romano y Escoto. La Escuela Dominicana, en cambio, con Tomás de Aquino a la cabeza, y después los Maestros jesuitas, dieron el primer puesto al entendimiento. Sin embargo las posturas contrarias no parecen irreconciliables. Al menos los tomistas reconocen que, en algunos aspectos, es más noble el entendimiento, y en otros, la voluntad. En primer lugar, parece superior el entendimiento si atendemos a la comparación de los objetos. En efecto, según el mismo Tomás de Aquino, la nobleza y perfección de las potencias hay que deducirlas de la nobleza y perfección que hay en los objetos. Ahora bien, es evidente que: «El objeto del entendimiento es la misma razón de bien que hay en el ser del objeto (es decir, en su máxima simplicidad y elevación); pero el bien apetecible cuya razón está en el entendimiento es precisamente el objeto de la voluntad (en su ser concreto y a menudo material). Ahora bien, cuanto más simple y abstracta es una cosa, tanto más noble y elevada es si se considera en sí misma; y por eso el objeto del entendimiento es más elevado que el de la voluntad» (I, q. 82, a. 39). Igualmente superior parece ser el entendimiento si se tiene en cuenta la comparación entre los respectivos actos. Porque la dignidad del intelecto está en que las especies inteligibles tienen su sede en el mismo intelecto, mientras que la de la voluntad y sus actos se ordenan a lo que hay de noble en la esencia de los objetos exteriores. De lo cual resulta que, pensado sin rémora de prejuicios, debemos tener por más perfecta la potencia que concibe en ella misma la nobleza de un objeto que aquella que la encuentra fuera de sí misma (Cf. *De veritate*, q. XII, a. 11).

Pero —sigue reflexionando Santo Tomás—, si hacemos la comparación entre entendimiento y voluntad desde otro ángulo, resulta que la segunda parece ser más noble que el primero. Los objetos aprehendidos por el entendimiento añaden a la nobleza de su ser natural la de poseer la forma de la aprehensión intelectual, según el axioma escolástico: *intellectus in actu est intellectum in actu*. Es decir, que el entendimiento en acto ennoblece los objetos que caen bajo su aprehensión. Pero existen objetos cuya naturaleza es superior al entendimiento humano, como por ejemplo Dios y sus atributos, los cuales no aumentan su dignidad al ser aprehendidos, antes al contrario, es el entendimiento aprehensor el que se beneficia de la dignidad y nobleza de aquéllos. En tal caso la voluntad que tiende a esos objetos mediante el amor, excede en nobleza al entendimiento, pues es mejor apropiarse volitivamente de un bien superior que tenerlo simplemente en el conocimiento puro. Textualmente, la explicación tomista suena así: «Bajo tres aspectos puede tomarse la comparación entre el entendimiento y la voluntad: de una manera en sentido absoluto y universal, esto es, no con respecto a una u otra cosa, y en tal sentido el entendimiento es superior a la

voluntad. [...] De otra manera, con respecto a las cosas naturales sensibles; y así también el entendimiento es más noble que la voluntad. [...] En tercer lugar cuando se trata de cosas divinas, que son superiores al alma humana; y en tal sentido, querer es mucho más elevado que entender» (*Ibid.*) Parece, pues, que la corriente tomista considera la volición como un atributo que, en momentos dados, puede dejar en segundo lugar la función intelectual.

Y ahora viene el momento del voluntarismo escotista, que acude a radicalizar la ilusión de libertad. Escoto no se contenta con una *eventual* superioridad de la voluntad, sino que la postula siempre y definitivamente. Si para Tomás de Aquino el entendimiento es superior *simpliciter*, y la voluntad puede serlo *secundum quid*, para Escoto la voluntad es siempre superior *simpliciter*, sin conceder un solo momento de superioridad para el entendimiento. Nada hay de extraordinario en ello, habida cuenta de la aversión que profesaba Escoto contra el determinismo subyacente en la teoría averroísta del entendimiento agente único y universal. El Doctor Sutil no podía soportar las medias tintas con que la escuela tomista trataba aquella cuestión, que para él representaba una perniciosa que se infiltraba solapadamente en la teología cristiana. Y así, para cortar de raíz aquella amenaza contra la libertad de Dios y del hombre, no se contentó con situar la voluntad por encima del entendimiento, sino que le asignó toda la función directiva del psiquismo superior. Es la voluntad la que dirige al entendimiento. «Nada es causa total de la volición fuera de la voluntad misma» (*Ordinatio II*, 25). Nace así el voluntarismo escotista que, si bien no del todo nuevo en la escuela franciscana, de ahora en adelante se irá acentuando hasta producir un giro definitivo incluso en la epistemología política.

La doctrina escotista no tiene el fuste arquitectónico de la de Santo Tomás, pero es dueña de una potencia especulativa sin precedentes. En su audacia, anticipa la teoría kantiana de la autonomía volitiva. Pero lo que sobre todo pretende es que se entienda la voluntad de Dios como justificada en ella y por ella misma. Nada más elocuente que la misma palabra de Escoto: «La voluntad divina quiere necesariamente su propia bondad, y sin embargo, es libre en el acto de quererla» (*Quodlibetum*, q. 16. n. 8). «La única razón por la que Dios quiere tal o cual cosa es su voluntad libre» (*Ibid.* n. 18). Desde el punto de vista humano, el único límite a la voluntad de Dios es el principio de contradicción. Pero este principio no puede frenar el querer divino, porque la esencia de Dios, que es la infinitud, se identifica con la suma rectitud y el sumo Bien. Y por eso, en Dios todas las cosas son rectas y buenas, no habiendo en Él posibilidad alguna para pensar el mal ni mucho menos para quererlo. «Nada puede querer Dios que no pueda quererlo lícitamente, porque su voluntad es la primera regla» (*Ordinatio I.*, 46). El único defecto humanamente pensable en Dios sería la carencia de libertad para obrar el mal, pero esto es imposible en virtud del principio de no contradicción.

Pero la audacia de Escoto llega más lejos todavía. No hay actos buenos ni malos en sí mismos, sino que la bondad o maldad de los actos y las cosas depende de la voluntad divina. Ella es la que regula el ordenamiento moral, y no existe fundamento alguno metafísico en que se funde la rectitud o perversión de los actos humanos. Dios pudo haber establecido otro orden moral distinto, o no haber establecido ninguno. «Así como Dios puede obrar de otra manera, también puede establecer otra ley justa, porque si fuera establecida por él, sería justa, pues ninguna ley es justa sino en cuanto que es aceptada por la voluntad divina» (*Ibid.* 44). El imperio absoluto de la voluntad no se limita al fuero interno de la conciencia, sino que se traslada al Derecho Positivo. El robo, el homicidio y otros delitos penalmente tipificados, no se sancionan por la maldad que contienen,

sino porque la mente del legislador está en consonancia con la voluntad divina. Todo cuanto las leyes positivas consideran injusto podría volverse lo contrario si Dios lo dispusiera así. De semejante modo hay que entender la esencia del Derecho Natural. Dios no ha concedido al hombre ningún derecho inherente a su naturaleza. Los derechos humanos, incluidos lo más fundamentales, no tienen otro origen que el simple querer de Dios. Algunos en concreto, como la propiedad privada, no dependen ni siquiera de la voluntad de Dios sino de la potestad civil; son los reyes o príncipes quienes pueden tolerarlos o impedirlos según su criterio, pues ellos son los verdaderos propietarios (Cf. *Reportata parisiensia*, 4, n. 9).

Como puede verse, es prácticamente imposible radicalizar más el voluntarismo divino y humano. En materia de Derecho político, del pensamiento de este piadoso monje fueron espantosas en su tiempo y aún lo son para el nuestro. Porque la ilusión de libertad que él teorizó desde la academia pasó a ser mucho más que ilusoria un siglo después, a partir del surgimiento de las nacionalidades. Bajo los principios de Escoto, más los de Ockham y Marsilio de Papua que le siguieron, Jacobo de Escocia osaría proclamarse como autoridad directamente enviada por Dios, y más tarde, Luis XIV podría decir: *L'État c'est moi*. Por descontado que estos extremos están fuera del contexto teológico en que Escoto formuló su teoría, encaminada a reforzar la importancia de la voluntad frente al determinismo averroísta. Sin embargo, muchas de sus proposiciones extralimitan la función lógica que el autor quiso asignarles; y aunque él no hubiese avalado los gobiernos superautoritarios que sucedieron, es imposible dejar de imputarle una responsabilidad intelectual, cuando menos, remota.

A pesar de tanto voluntarismo a ultranza, la doctrina de Escoto no logra derrotar el fantasma del determinismo, cuya realidad sigue imponiéndose aun sin tener carácter combativo. Antiguas, modernas y contemporáneas filosofías han razonado de diversas formas las restricciones que padecen la libertad y el libre albedrío, desde concederles un margen de acción prácticamente inoperable hasta negársela rotundamente. El primer escrito que a partir del mismo título niega de raíz el libre albedrío es el opúsculo *De servo arbitrio*, escrito por Lutero en 1525. Allí el heresiarca exalta la libertad de Dios frente a la casi nula que atribuye al hombre —sólo se la concede en algunas cosas que él llama «inferiores». Sin embargo, tanto como se la restringe a los hombres particulares se la amplía casi sin límites a la potestad civil. Herencia legítima, al fin y al cabo, del nominalismo del siglo XIV, una de sus principales fuentes de inspiración.

Este panorama ideológico, que tanto se prestaba a declamaciones y golpes de efecto, acabó convirtiéndose en lugar común desde la segunda mitad del siglo XVI. Tomás Hobbes da su explicación de la libertad en sentido más bien negativo, reduciéndola a la ausencia de coacción externa, pero sin destimar los impedimentos subjetivos que operan en cada naturaleza humana particular. Así lo expresa en su *Letter about liberty and necessity* (Londres, 1654), dirigida a John Bramhall: «Liberty is the absence of all impediments to action that are not contained in the nature and intrinsic quality of the agent». Esta carta no podía pasar sin que llamara la atención de Leibniz, que a los quince años ya la había leído. De ella se valió para fijar una doctrina de la libertad que mitigara los extremos del determinismo absoluto de Spinoza y el indiferentismo de Descartes. No era su intención negarla sino situarla en el justo término entre la negación absoluta y la afirmación ingenua. La clave para no exagerar el libre albedrío se la daba el mismo Hobbes, al referirse a la naturaleza y cualidades intrínsecas de de los sujetos. Allí encontró Leibniz sus razones para frenar la ilusión de libertad. El miedo y la coacción externa —argumenta— no la niegan; sólo la interrumpen transitoriamente. Los verdaderos motivos que la ponen seriamente en

duda son los principios de contradicción y de razón suficiente. En nuestros razonamientos y decisiones dominan de tal manera estos dos principios, que por ninguna parte, ni del pensamiento ni de la acción, es posible escapar a sus leyes. Siempre hay una razón para que las cosas sean de tal forma y no de otra, aunque no siempre el entendimiento la perciba (Cf. *Monadología*, n. 31-32; *Teodicea*, I, n. 44). El libre albedrío es cuestionable a priori, es decir, ante la sola consideración de que en los pensamientos, en los hechos y en las decisiones, nada sucede sin una razón suficiente. Decidimos entre varias opciones porque nuestra voluntad sólo puede inclinarse a lo mejor.

Por si el hecho de la inclinación hacia lo mejor alimentara aún más la ilusión de libertad, Leibniz profundiza su argumento. Es verdad —dice— que nuestras decisiones son contingentes, que podemos inclinarnos hacia una opción en lugar de otra sin que haya en ello contradicción. Pero eso no significa que nuestra voluntad permanezca indeterminada. Es más: la indeterminación de la voluntad violaría el principio de contradicción, pues la potencia volitiva es de tal modo determinante, que una voluntad indeterminada, o indiferente, ya no sería voluntad. La esencia de la voluntad no está en querer o no querer, sino en querer algo preciso y determinado. Sin ninguna previa disposición de ánimo que inclinara el sujeto hacia una elección concreta, las decisiones humanas serían fortuitas, lo cual se contradice con la voluntad, tendiente de continuo hacia cosas determinadas, que siempre y *necesariamente* son las que se perciben como mejores. Cierto es que también los Escolásticos sostienen esta tesis, pero requiriendo la intervención, para ellos esencial, del último juicio práctico entre las opciones presentadas por el entendimiento.

Pero el último juicio práctico —responde Leibniz— es un factor más que restringe nuestra libertad. Si nuestra voluntad fuese totalmente libre, seguiríamos siempre un juicio práctico que reflejaría el bien óptimo en sí mismo. Sin embargo eso es imposible en el estado actual de nuestra volición, que no puede percibir ningún bien que colme adecuadamente sus aspiraciones. Dicho de otro modo: dado que el entendimiento no puede presentar más que aspectos parciales de las cosas, la voluntad nunca es libre de escoger el bien en sí mismo, debiendo contentarse con una de sus particularidades. Por otro lado, aunque percibamos algunas ideas claras y distintas, éstas se entremezclan con sensaciones, sentimientos, emociones y pasiones, que enturbian aquellas ideas de tal manera, que la voluntad ya no elige lo mejor sino lo que percibe como mejor, y que bien podría no serlo. Más concisamente: no se elige lo que se quiere sino lo que se puede (Cf. *Teodicea*, III, n. 310).

Además —prosigue Leibniz—, para hablar de un libre albedrío sin restricciones, no debería haber ninguna razón que inclinara la voluntad hacia una parte más que a otra. Pero lo que ocurre es precisamente lo contrario, aunque con total inconsciencia del sujeto mismo. Y la razón de ello está en que no hay ninguna mónada que sea totalmente igual a otra, es decir, no puede darse ninguna perspectiva que sea repetible. Es inútil que nos situemos en el centro o en alguno de los extremos: el universo es siempre distinto desde cualquier punto de vista. Por eso, siendo inevitables las diferencias, nuestra volición se inclinará necesariamente a la que perciba con mejores ventajas. No importa la heterogeneidad de los valores: tanto los ideales heroicos como las motivaciones egoístas pueden estimarse preferibles, y en cuanto que preferibles, forzosamente acaparadoras de la volición.

Pero, paradójicamente, la intención de Leibniz no es negar la libertad sino salvarla a pesar de todo. Así debía hacerlo, pues en este mundo, que él creía el mejor de los posibles, no podía la criatura más perfecta de todas carecer de una facultad tan necesaria para la *armonía preestablecida*. Y así

creyó posible hallar un espacio para la libertad humana partiendo de la libertad infinita del Creador del mundo, cuya actividad creadora, aunque siempre determinada hacia el mejor de los mundos, se rige por un principio de sabiduría que conduce a la perfección, pero no por imperio de necesidad alguna. Y de *esa libertas sapientiae*, Dios hace partícipe al hombre en una forma proporcional a su defectibilidad humana (Cf. *Monadología*, 55).

Si preguntamos a Leibniz cómo puede compaginarse la determinación hacia lo mejor sin sentir su necesidad y dejando a salvo la libertad de acción, nos responde con una sutileza muy propia de su estilo. Por eso es mejor cederle textualmente la palabra: «Dios no deja de escoger lo mejor, pero no está obligado a realizarlo, y ni siquiera hay necesidad alguna en su objeto de elección, pues siempre es posible que las cosas ocurran de diversas maneras igualmente posibles. Es por eso mismo por lo que la elección es libre e independiente de la necesidad, ya que lo que se lleva a cabo es siempre una cosa entre muchas otras posibles, y la voluntad no se decide por otra razón que por la bondad prevaleciente del objeto» (*Ibíd.* n. 45). La debilidad del argumento —el texto está correctamente traducido— es evidente. Leibniz pretende aquí salvar la libertad de Dios y, por vía proporcional, la del hombre. Pero lo cierto es que no salva ni una ni otra, pues la única necesidad de la que nos salvamos es la lógica, quedando en suspenso la necesidad moral, que es la que en último término compromete la libertad de necesidad.

Después de todo, y descendiendo mucho de las alturas especulativas, queda claro que nuestras decisiones dependen de una extensa combinación de circunstancias internas y externas, como los compromisos familiares y sociales, la educación, los momentos emocionales y temperamentales, etc., sin contar las imprevistas limitaciones y censuras que inconscientemente nos imponemos. Al fin resulta que las acciones que creemos realizar libremente quedan reducidas a un mínimo indispensable para que no se nos excluya de la solvencia moral ni de la probidad ciudadana. Por lo demás, Leibniz, aun pretendiendo salvar lo mejor de la libertad humana, no hace más que reafirmarse en la doctrina de Spinoza, según la cual toda la *natura naturata*, en la que se incluye el hombre, opera según las leyes necesarias regidas por la Sustancia Divina. Por lo mismo que todo ser es necesario, no puede haber causalidad contingente y libre, mucho menos si la consideramos ejercida por una voluntad creada. En rigor, ni Dios mismo puede ser causa libre, desde el momento en que Spinoza lo llama Causa necesaria. «Deus non potest dici causa libera, sed tantum necessaria et coacta» (*Ethica*, I., 32).

La poca consistencia metafísica de la libertad se complica todavía más cuando Leibniz explica las razones por las que Dios conoce previamente todas nuestras acciones. Veámoslo. Como Dios ha preestablecido en el universo una armonía en que nada queda abandonado al azar, es natural que posea ciencia previa de todos los acontecimientos futuros, incluidas las decisiones de la voluntad humana. Ahora bien, conviene distinguir entre los sucesos necesarios, propios del orden lógico y metafísico, y los contingentes o posibles. La necesidad lógica y metafísica es insoslayable porque la sostiene el principio de contradicción, pero los acontecimientos posibles y contingentes están en el orden moral, donde el principio rector es el de razón suficiente. En el orden moral, los objetos determinan la voluntad, pero sin ninguna coacción externa ni interna. Las decisiones ocurren según designio predeterminado en la sabiduría divina, pero sin que se implique en ella ninguna necesidad lógica ni metafísica. Las posibilidades de elección no están regidas por la necesidad sino por la conveniencia. Un sujeto cualquiera podría elegir lo menos conveniente sin que ningún orden de cosas se pervirtiera. El sabio elige lo más conveniente porque sabe que la volición se inclina

siempre hacia el motivo predominante. Pero tal motivo no está puesto ahí por la voluntad sino por la razón. La voluntad elige libremente lo más razonable porque el orden de la razón es el que conviene a la voluntad; de no ser así, cualquier animal inferior al hombre gozaría de mayor libertad. De este modo, será tanto más auténtica la libertad cuanto más fuertes las razones que aconsejen la elección.

En definitiva, no sabemos qué clase de libre albedrío es el que Leibniz quiso salvar. Pero debió forzosamente salvar lo que podía de él, porque si negaba abiertamente el libre albedrío quedaba comprometido su optimismo universal. Probablemente por estar aprisionado en el pensamiento de Spinoza, no pudo encontrar una salida más feliz.

Son muchos más los modelos que cabría escoger entre las teorías sobre el libre albedrío. Algunas nos llevarían a la defenderlo según visión moderadamente conservadora, amenazándonos con la desaparición de la moral y el derecho si no admitimos, cuando menos, la libertad de necesidad. Otros, adscritos a diversas formas de pensamiento pesimista, nos invitarían a creer que estamos rodeados de cadenas por todas partes, o que la libertad es una ilusión, o que es una aspiración destinada al fracaso, o que la moral y el derecho no tienen otra misión que la de crear instituciones represoras de la libertad. Por último, vendrían las diversas formas de relativismo más o menos transigentes, que nos mantendrían en la pista del sentido común, haciéndonos comprender que necesitamos creer que somos libres aunque en verdad no lo seamos. Al fin de todo, la libertad y el libre albedrío seguirán siendo motivo de controversia, como suelen serlo las tesis que engendran vehemencia y se resisten a ser formuladas axiomáticamente. Cuando andan de por medio sentimientos y pasiones, resulta difícil adivinar de qué parte está la autoridad más confiable. Y en tanto este problema no se resuelva, es ocioso seguir especulando, pues lo mismo ganamos haciéndolo de la mano de un gran pensador como de un columnista de revista dominical.

3. Mientras tanto, podemos colocar entre paréntesis la libertad de necesidad, o incluso darla de barato si alguien lo prefiere, aunque no sea bajo otra razón que la del sostenimiento del orden moral y jurídico. Digamos que somos libres, y si no lo creemos, sigamos al menos diciéndolo, porque de otro modo el animal-hombre bajaría de social a gregario. Permítasenos afirmar que poseemos, cuando menos, aquella parcela de libertad estrictamente necesaria para que nadie pueda decir que somos esclavos. Porque no basta definir la libertad como mera ausencia de esclavitud. Prescindamos de la libertad, que podemos dar por perdida, o al menos por confusa. Porque si nos aferramos al imposible de defender la libertad en abstracto, perderemos la capacidad de razonar sobre el libre albedrío en concreto, y por ende la posibilidad de salvar de él cuanto sea salvable. Teniendo esto en cuenta, detengámonos a meditar acerca del libre albedrío según la medida de lo que conviene a la naturaleza racional, poniendo en entredicho, sólo por un momento, la «sinonimia de uso» que suele darse entre libertad y libre albedrío. Para poder hablar del libre albedrío con plena objetividad y con un mínimo de restricciones, es preciso abandonar las especulaciones filosóficas y mirar las personas desde la casuística cotidiana. Suponiendo, naturalmente, que no obste ninguna disfunción física ni psíquica, cada sujeto necesita dos condiciones indispensables para elegir libremente: vivir en un medio que lo permita y saber dirigir su libertad de elección.

Primero, vivir en un medio que lo permita. Hay que afinar en la conciencia el sentido del libre albedrío. No es lo mismo poseer la facultad natural de elegir que estar en condiciones de ejercerla. Muy poco nos preocupa la libertad virtual, pues la que realmente importa es la real y verdadera.

Las posibilidades de elección dependen de variadas circunstancias individuales y colectivas. Quizás haya algunos que, teniendo grandes espacios de elección, viven sin embargo cercados de obstáculos que les impiden moverse libremente. Pongamos un ejemplo por todo lo alto: de poco le sirve a un príncipe el libre albedrío si no puede dirigirse a ninguna parte sin el visto bueno del jefe de la Casa Real ni sin acompañamiento de todo un séquito; si no puede llegar a ningún lugar sin que la prensa indiscreta le acose, etc. Bien pocas serán, por cierto, las cosas que podrá elegir. Algo similar puede decirse de otros personajes cuya dignidad o popularidad también les impiden circular en público y efectuar hasta las más triviales escogencias. Ni ese pobre príncipe ni ninguno de los otros pueden gozar de libre albedrío porque ni siquiera son personas libres. No existe para ellos ni la libertad de coacción ni la libertad de necesidad. Fuera de esos casos, que sin ser demasiados son bastante numerosos, se dan otros dos que abundan mucho más: los innumerables sometidos a la estrechez económica, y los que carecen de coraje para resistir a los prejuicios familiares o sociales. De los primeros, sobra que hablemos extensamente, pues sabemos que la pobreza impone restricciones de todo orden. («Has de saber, amigo Sancho, que el que es pobre no tiene nada bueno» –advertía Don Quijote a su escudero). En cuanto a los segundos, ni Spinoza, ni Hume, ni Rousseau, ni Schopenhauer, ni Heidegger ni tantos otros habrían alcanzado las metas que los hicieron célebres si no hubiesen sabido disentir de sus familiares, protectores o tutores. Si Kant no se hubiese resistido a la influencia de su madre y a la doctrina del teólogo Schulze, no habría pasado de ser un oscuro pastor pietista. Pero éstas fueron excepciones singulares; lo habitual es que los prejuicios familiares y sociales hagan que las personas pierdan la libertad de concebir proyectos o los aborten apenas comenzados. Los vínculos sociales, aunque hayan sido libremente aceptados, terminan actuando como obligaciones acaparadoras y excluyentes. Cuanto más se reflexiona sobre la realidad social menos claras se vislumbran la libertad de coacción y la libertad de necesidad.

En segundo lugar, saber dirigir la libertad de elección. De nada sirve el libre albedrío si se tiene ideas turbias acerca de la libertad *de qué* y la libertad *para qué*. Es indispensable que el sujeto consciente sepa de qué quiere o debe liberarse y qué proyectos tiene con su libertad. Dicho de otro modo, para ser libre se requiere un estado de ánimo que consueene con la libertad. Muchos hay que no son libres porque ni siquiera saben que no lo son. Por eso, lo primero que necesita quien aspira a ser libre es la clara conciencia de que no lo es. Mucho mayor de lo que se piensa es el número de los apáticos e indolentes que se sienten cómodos con su incapacidad de elegir. Crecieron sin apercibirse de que padecían atrofia de su sentimiento de libertad. Quienes han pasado los mejores años de su vida sin capacidad de elegir, sentirán el vacío mental cuando busquen razones para desandar el túnel de su rutina. No sabrán qué hacer con su libre albedrío, no verán de qué lastre deben sacudirse antes de elegir; y puestos acaso frente a varias opciones, dilatarán indefinidamente su decisión. Tal vez ni siquiera sabrán con certeza si desean o no decidir libremente. Serán semejantes al monje que, luego de muchos años bajo el voto de obediencia, termina perdiendo el sentido de la libertad; pero con la diferencia, a favor del monje, de que éste la perdió como resultado de un supuesto *acto voluntario* de renuncia. Aquéllos perdieron la libertad sin querer, éste *quiso* perderla.

4. Después de todo, ¿hay alguna posibilidad de pensar la libertad fuera de sus apariencias ilusorias? Desde luego que no es posible si nos afincamos en el libre albedrío como facultad operante de la naturaleza humana, y mucho menos situándonos en un voluntarismo a ultranza, al estilo del de la escuela franciscana del siglo XIV. En ambos casos nos perdemos en las ilusiones de

libertad. En el primero, creemos que con sentirnos poseedores del libre albedrío ya tenemos campo abierto a nuestras posibilidades de elección y que basta con poner de nuestra parte el acto voluntario. En el segundo caso, la ilusión es todavía más decepcionante, pues la libre voluntad no la experimentaremos en nosotros sino en los poderosos que nos impondrán la suya. La solución parece posible enfocarla a través del concepto de libertad que se expone en las filosofías existencialistas moderadas, al estilo de Jaques Maritain y Gabriel Marcel. En cuanto a los existencialismos radicales, sólo nos valen a condición de que los desdramaticemos y les borremos las notas de fatalismo que los caracterizan. Porque si fuera cierto que la libertad constituye la esencia del hombre nacido libre, cualquier entendimiento mediocre vería claramente que nuestra pobre esencia está destinada a la frustración. Y si bajo esta convicción siguiéramos el consejo del suicidio que nos da Schopenhauer, entonces cumpliríamos el acto supremo de rigurosa lógica. Pero esta solución no puede tomarse en serio, ni en una filosofía ni en el más rasante sentido común.

Admitamos que nuestra porción de libertad nunca ha llenado ni siquiera la medida mínima que por derecho nos corresponde. Pero no por esto debemos sentirnos lanzados a la fatalidad de arrastrar una vida sin sentido. Ciertamente que esta vida no es el mejor lugar para la felicidad que postulan los moralistas clásicos, pero resulta suficientemente placentera si nos contentamos con algo menos que la felicidad, la cual es imposible. Porque, a pesar de las ideas pesimistas que eventualmente podamos alimentar; aunque el rumbo de los acontecimientos no nos permita concebir grandes ilusiones, sin embargo ello no es parte suficiente para sumergirnos en la angustia. Negamos la posibilidad de ser felices, pero no la de estar contentos. Siguiendo la norma de desdramatizar el problema existencialista de la libertad, digamos que las angustias existenciales no pasan de ser meros talentos artificiosos. La verdad es que no somos felices, pero vivimos contentos, a pesar de lo mucho que los filósofos nos remachan la triste verdad de nuestro destino. Abunden cuanto quieran en su fatalismo los declamadores de la tragedia humana. Tienen también ellos sus clientes, que los oyen de buen grado, pero es poco probable que lleguen a producirles una décima de fiebre. Vale de vez en cuando entregarnos al morbo de nuestra «existencia fallida», pero lo que se impone al final de todo no es el talante que tengamos ante la vida sino la vida que tenemos por delante; la cual, por cierto, no es tan angustiosa como nos declamaban los cantautores del existencialismo. Tal vez estaba en lo cierto Tomás de Aquino cuando decía que nadie puede resistir por mucho tiempo en la tristeza sin que le compense alguna delectación.

Para justipreciar el libre albedrío con la menor dosis posible de ilusión, debemos ir a la raíz de la individualidad, que es la *persona*. Que seamos animales sociales no significa que cada individuo deba perderse en la multitud. Pertenece a la especie humana, pero somos, ante todo y en primera perspectiva, singularidades que se manifiestan, como diría Escoto, con sus últimas formalidades que las identifican. Hay que pronunciarse contra la opinión, bastante común, según la cual la sociedad está por encima del individuo. Aceptar eso sin más implicaría ignorar que la sociedad se compone de individuos, y que la perfección de aquélla depende de la de éstos. Implicaría, además, admitir solapadamente el supuesto de que la especie es superior al individuo y que éste, por tanto, debe estarle sometido sin condiciones. El sofisma de esta afirmación ha engañado y sigue engañando a muchos entendimientos, más dispuestos a rendirse ante la oratoria del pescador de oportunidades que a los contenidos reales de las proposiciones. Hay que vigilar para que las malas intenciones del que habla no perviertan las buenas del que escucha. En la especie humana, cada individuo es «un subsistente distinto en una naturaleza racional», como decía Tomás de Aquino; un sujeto *sui iuris* y *compos sui*. Es decir, una *persona*, a la que competen,

entre las perfecciones óticas del subsistente racional, la individualidad, la dignidad y la irreductibilidad (Cf. I, q. 29, a. 1). Es aquí donde se hallan los primeros elementos de una sociedad perfecta. Si éstos no se cultivan, la sociedad se paraliza, y sus individuos se convierten al estado gregario. Que, por otra parte, sean inseparables de la persona un conjunto de consecuencias morales y jurídicas, es cosa demasiado evidente para someterla a discusión. Que el hombre es sujeto de imputabilidad moral y jurídica, es una convicción universal. Detenerse a discutir si esta convicción es inherente a la naturaleza humana o una imposición convencional, es un entretenimiento inútil. Se trata de un hecho, y contra los hechos no valen argumentos.

Pero, a pesar de tantos factores adversos, quisiéramos encontrar la forma de que la reducida libertad de las personas fuera más allá de la consabida responsabilidad jurídica y moral. Es decir, que su libertad fuera menos ilusoria de lo que en realidad parece. Porque nada significaría la potencia intelectual, y menos aún la volitiva, si no se concediera al libre albedrío un mínimo de intervención en el desarrollo de las personalidades. Y de hecho, quizá sería posible ampliar el margen de libertad si cada sujeto humano tratara de cultivar su individualidad, o, si queremos ir a lo radical, su personalidad. Para empezar, descartemos todo cuanto signifique sacrificio, entrega, solidaridad y otros ideales semejantes que suelen implicar una finalidad social. Lo social, si acaso, puede venir después. Pero de momento, lo que importa es el individuo.

Cultivarse como individuo y como persona significa, en primer lugar, ocuparse de sí mismo, aunque eso conlleve rupturas socialmente reprochables. Bienquistarse con la sociedad es cosa buena mientras con ello no haya nada que perder. Como punto de partida, valga la siguiente proposición: el único sacrificio que merece la pena es el sacrificio *para sí*. (Dejemos el sacrificio *de sí* para quienes tengan vocación de héroes o de santos). Bastante hace a favor de la sociedad quien se cultiva a sí mismo, porque al fin de cuentas el conjunto de individuos bien cultivados será lo que constituirá una sociedad perfecta según la debida proporción. No es la sociedad la que debe formar al individuo, sino al revés. Del conjunto de individuos bien constituidos nacerá una sociedad bien constituida. Si alguna obligación trascendental incumbe a los gobiernos, es la de facilitar la realización del clásico principio utilitarista: máximo bienestar posible para la mayor parte posible de los individuos. No preocuparse por formar individuos útiles a la sociedad, sino por fomentar una sociedad útil a los individuos. El pecado de las revoluciones con sentido social suele radicar en que casi siempre terminan creando un nuevo estatismo. Al fin, la única revolución que no es destructiva es la que cada individuo puede hacer para reformarse o construirse a sí mismo. Está de sobra advertir que con eso no se incurre en ningún individualismo cerrado sino un personalismo abierto a todos los principios de perfectibilidad que hay en cada individuo-persona.

El mejor medio de construirse a sí mismo consiste en vivir para sí mismo. Existe una enfermedad moral a la que poco antes hemos aludido: la incapacidad por indolencia, o por contagio de la corriente, que nos manda ir adonde todos van. Muchos hay que, aun sabiendo que tienen alguna posibilidad de elegir, ni siquiera ésta aprovechan. Se quejan de su falta de libertad, pero menosprecian las pequeñas oportunidades de ejercer su libre albedrío. Lloran por no tener más, pero se sienten cómodos con lo menos aun pudiendo tener más. Contra esta situación absurda podemos reaccionar —y habremos obtenido mucho si lo logramos— instalándonos *voluntariamente* en la *aurea mediocritas*. Pero esa mediocridad que Horacio y otros clásicos querían para sí, no la llamaban áurea por metáfora ni por ironía, sino en sentido real, porque se trata de una mediocridad muy rica en pequeños elementos que ayudan a que vivamos, si no felices, lo cual es imposible, contentos

al menos. No suspiremos por las cosas grandes que nuestra falta de libertad no nos permite alcanzar, sino afinquémonos a las que son asequibles a nuestro libre albedrío, las cuales tal vez no sean tan pequeñas como parecen. No se trata de volver a las delicias bucólicas de Garcilaso de la Vega o de Fray Luis de León. (Lejos de nosotros convertir los temas literarios de ayer en cursilerías de hoy). Se trata del *carpe diem*, de atrapar los momentos buenos de nuestra corta vida, y de hacerlos largos hasta donde sea posible. Cada uno conoce hasta qué punto puede llegar en esa dirección.

Tal vez sean estos recursos —más o menos pobres según los atributos y condiciones de cada individuo— la única renta que podemos sacar de nuestro escaso libre albedrío. Vivir contentos con nuestras pequeñas posibilidades de elección: eso es lo que tal vez pueda crearnos la sensación de ser libres. Son los grandes sueños de libertad los que nos hacen sentir esclavos.