

FUNDAMENTACION ONTOLOGICA DE LA LIBERTAD PSICOLOGICA *

La posesión de la libertad psicológica es un hecho tan natural que casi no nos damos cuenta de ello. La ejercemos en cada instante sin esfuerzo, con facilidad y hasta con verdadero gozo interior, especialmente cuando obramos con rectitud conforme a nuestra conciencia, la cual nos advierte del uso y del abuso de la libertad, pero nunca nos advierte de la fundamentación que la hace posible.

La gran mayoría de los hombres piensa en la libertad como algo puramente subjetivo, confundiéndola con el arbitrio: poder hacer todo lo que a cada uno se le antoja. Cuando esa idea de libertad se entiende, además, en sentido únicamente fenoménico, como algo condicionado por las circunstancias personales y sociales, la libertad deja de ser tal.

Se pueden vislumbrar desde aquí las consecuencias de este concepto en la cultura de nuestro tiempo, impregnada de subjetivismo y de pragmatismo, en los jóvenes y no solamente en ellos. De aquí la importancia de profundizar lo más hondo posible en las raíces de lo que llamamos libertad, de la cual hoy mucho se habla y muy poco se conoce.

I. EL CONOCIMIENTO

Podemos empezar con una comparación y analogía con lo que acontece en el conocimiento. Un conocimiento exclusivamente subjetivo es imposible. Una libertad exclusivamente subjetiva es imposible. Por más que consideremos nuestra vida personal durante toda nuestra existencia, nunca encontramos un conocimiento sin algún apoyo en lo objetivo de nuestra experiencia.

El principio kantiano, que sigue teniendo mucho influjo en nuestra manera de pensar: "hay en nosotros conceptos absolutamente independientes de toda experiencia", fundamento substancial de toda la *Razón Pura*, es un principio completamente extraño y en plena contradicción con nuestra experiencia de cada día.

De hecho, cualquier conocer humano ahonda sus raíces en la experiencia del ser. Cualquier conocer es ante todo un *ver*. S. Tomás afirma decididamente: "*omnia scita sunt visa* (II-II, q. 1, a.5); "*prima principia sunt per se visa*" (II-II, q. 5, a.2); "*scitum est visum*" (II-II, q.1, a.5 ad 4um). El conocer empieza necesariamente con un *ver*. Donde no hay *ver* no hay *conocer*.

* Comunicación presentada en la VIII Semana de Filosofía Tomista, celebrada en Buenos Aires, entre el 5 y el 9 de setiembre de 1983.

¹ Nulla forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt" (I, q. 76, a.4). "Homo est quasi medius constitutus inter Deum et res terrenas, nam mente inhaeret Deo carne autem rebus terrenis coniungitur" (In Job. c.I,8).

El ver es necesariamente objetivo porque se realiza en el encuentro entre el ojo y la luz. No hay ver sin luz. Separar la luz del ojo o el ojo de la luz es caer en las tinieblas. Algo parecido sucede en el conocimiento intelectual. "*Sicut se habet lux corporalis ad visionem corporalem, ita se habet intellectus ad intelligibilem visionem*" (In Boeth. De Trinitate, q.1, a.1).

No hay conocer intelectual sin el ser. La nada no es conocible. El conocer se fundamenta en el encuentro entre el intelecto y la luz del ser porque cada cosa tiene tanto de luz cuanto es rica de ser. La relación entre el ojo y la luz sensible ofrece la mejor analogía para entender la naturaleza del conocimiento intelectual, encuentro entre el intelecto y el ser.

En esta relación el objeto entra como algo esencial, constitutivo del conocimiento mismo. Un conocimiento puramente subjetivo no es conocimiento.

La libre voluntad supone el conocimiento sin el cual no hay libertad, sino únicamente instinto ciego y determinismo necesario, como en los brutos. Esa dependencia de la libre voluntad del conocer ya nos hace vislumbrar que la libertad no puede ser algo exclusivamente subjetivo.

Aquí se inserta de lleno el principio: *nihil volitum quin praecognitum*. Nada puede querer la voluntad si no es primero conocido por nuestra inteligencia. Y como no hay conocimiento que no sea por eso mismo, conocimiento del ser, así no hay deseo de la voluntad que no sea deseo de algo que objetivamente nos aparece como bien en la transparencia del conocimiento.

La objetividad del conocer se traslada necesariamente en la objetividad del querer. El mismo objeto, algo real y concreto, es al mismo tiempo fundamento del conocer y fundamento del querer.

Pero el querer no es aún la libertad. El querer es propiamente de la voluntad. Para conocer la naturaleza de la libertad es necesario primero conocer la naturaleza de la voluntad.

Antecedentemente a cualquier conocimiento particular en el conocimiento, ya lo dijimos, hay un ver en que es la luz del ser conocido —no importa cuál—, captada por el espíritu humano mediante la inteligencia y que constituye la raíz primera que hace posible el conocer mismo. Si el conocer en su raíz última es visión intelectual del ser es, por eso mismo, un conocer que abarca todo ser sin excepción alguna. El conocimiento del ser, fundamento de cualquier otro conocer humano, es universal y total. Una universalidad que define la esencia misma del *conocer intelectual* o al menos lo que hay de más propio y distintivo en la naturaleza humana. Conocer el ser significa conocer todo lo cognoscible, aunque obscuramente e indistintamente, como se expresa S. Tomás: "*Initium cognitionis humanae est quadam confusa cognitione omnium*" (De Verit., q.18, a.4; Cfr. I, q. 14, a.6). Este *initium* universal y total del conocer intelectual debe conjugarse con el *initium*, que el intelecto humano, en su conocer, tiene de los sentidos ("*Totius humanae cognitionis principium est a sensibus*" (De Malo, q. VI, a. unicus ad 1.º y aun: "*omnis cognitio humana a sensibus initium sumit*" (In Ep. I ad Cor., c. II, lect. 2, ed. Marietti, nº 96). El que el conocimiento humano tenga *principio* de los sentidos no impide sino permite a la inteligencia humana, unida al cuerpo y a los sentidos, el "inicio" universal.

En ese mismo momento en que el hombre se encuentra con sus sentidos frente a lo sensible de los seres, en ese mismo momento, la inteligencia se encuentra frente a lo inteligible del ser sensible. Los dos inicios del conocer no pueden separarse aunque sean netamente distintos, como en el acto del conocer el alma no puede separarse del cuerpo aunque sea netamente distinta de él.

Lo que nos interesa ahora, antes de que hablemos expresamente de la libertad, es la universalidad del conocimiento intelectual, que debe entenderse como concreta totalidad. Siempre S. Tomás hace equivaler la *universalidad*, la *plenitud*, o sea, totalidad, en un triple sentido: ontológico, lógico, psicológico. Siendo el ser acto de todos los actos y perfección de toda perfección es el acto que abarca constitutivamente todos los seres sin excepción alguna. Ahora bien: el intelecto es, por definición, facultad del ser. Abarca por consiguiente todo lo actuado por el acto, del ser, esto es todo lo real y actual, sin exclusión del mismo Ser Absoluto: "*Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*" (*De Verit.*, q.XXII, a.2 ad 1).

Nuestra inteligencia no podría abarcar desde el principio de nuestro conocer todo ser, si no fuera en sí misma algo universal. Psicológicamente universal, es capaz de universalizar los seres sensibles que son materiales y por eso mismo particulares. Brota de aquí el universal o total lógico, propio del conocimiento.

Porque el espíritu humano es universal, puede universalizar los seres inferiores que en sí no son universales. En comparación con todos los seres inferiores al hombre faltos de espiritualidad, el hombre como espíritu es la totalidad relativa del ser. S. Tomás no duda en afirmar: "homo est quodammodo totum ens" (*In De Anima*, III, lect. 13; cfr. I, q.96, a.2).

II. VOLUNTAD Y LIBERTAD

Estas observaciones sobre el conocimiento en S. Tomás eran necesarias para abrirnos el camino para comprender la naturaleza de la voluntad y, por ende, de la libertad. El conocimiento intelectual del ser es algo más que el fundamento de la voluntad. Las propiedades y la naturaleza del conocer intelectual se proyectan en la naturaleza de la voluntad y la califican: *appetitus intellectivus*.

La inteligencia, como facultad del ser, en toda su amplitud, nunca descansa después de haber conocido cualquier verdad particular y parcial. Tiende siempre más allá: hacia la verdad sin límite, o sea, a la verdad total, que asoma en el horizonte como el fin último al cual tiende la inteligencia. Este dato explica de un lado el camino indefinido del progreso científico en todas sus direcciones y, por otro, que la Verdad Total en concreto puede ser solamente la Verdad Absoluta, esto es Dios. No sin profunda razón S. Tomás afirma que la verdad es el bien de la inteligencia: "*Bonum intellectus nostri est verum*" (*De Virtutibus in Communi*, a.13; III Dist. 26, q.2, a.1, sol.). Podemos concluir que la verdad total es también el bien total de nuestra inteligencia. El intelecto humano es entonces la facultad que tiende, por su misma naturaleza, a la Verdad Absoluta y total como Bien supremo, que en concreto no puede ser sino Dios mismo.

Nos es fácil ahora definir la naturaleza de la voluntad para acercarnos al problema que nos interesa: la fundación ontológica de la libertad psicológica. Entre la naturaleza de la inteligencia y la naturaleza de la voluntad hay una relación esencial que podría expresarse como la de la causa con su efecto, pero de una manera muy fuerte como sería la relación causal entre el ser y su propio obrar. El obrar no es más que la expresión exterior de la naturaleza interior del ser. Lo que origina y califica la acción es el agente. El pasaje de la actividad "noética", propia del conocer, a la actividad "práctica" propia del querer, ya sea en sentido moral como en sentido manual y técnico, es perfectamente semejante (aunque la palabra semejante es demasiado débil), a la relación entre cualquier ser y su actividad distintiva. El "obrar" nos lleva infaliblemente a descubrir la identidad del agente. La naturaleza del agente se manifiesta en su obrar exterior. Lo que es el ser *ad intra* es el obrar *ad extra*. No he encontrado en los escritos de S. Tomás un principio que retorne con más frecuencia, en casi todas sus páginas. La expresión más fuerte de este principio la encontramos en las últimas páginas escritas por él, en la Suma Teológica: "*oportet quod idem sit actus quo aliquid est actu et quo agit*" (necesariamente es idéntico el acto en virtud del cual un ser existe y obra, III, q.8, a.5).

La actividad *humana*, en sentido pleno, está iluminada por la conciencia cuya luz procede de la inteligencia.

La dimensión universal y total de la inteligencia se refleja y da origen y dimensión a la actividad de la voluntad: su tendencia hacia el bien. La voluntad en su tender hacia el bien es tan universal como la inteligencia hacia la verdad. También la tendencia de la voluntad hacia el bien es universal como la inteligencia. El objeto propio de la voluntad es el bien como tal, así como el objeto propio de la inteligencia es la verdad como tal. Si no puede explicarse la tendencia de la inteligencia a la verdad sin límites, si no se admite, en definitiva, una Verdad Absoluta que coincide, en concreto, con Dios mismo, mucho menos se puede explicar la tendencia de la voluntad hacia el bien como tal si no se admite en definitiva un Bien Absoluto, que concretamente se identifica con Dios mismo.

No es difícil ahora darse cuenta de que la voluntad no puede ser detenida por algún bien particular o que nos parezca a nosotros particular. Siendo la voluntad una facultad definida y ligada esencialmente por todo lo que es, al bien universal y total sin límites, claro está que ningún bien particular puede frenar su empuje natural y necesario hacia el bien total. Aquí está la fundación ontológica de la libertad psicológica. Podemos escoger psicológicamente porque ontológicamente los bienes que se nos ponen adelante en esta vida son solamente bienes particulares y parciales o, al menos, nos parecen tales porque conocemos sólo imperfectamente y parcialmente y obscuramente el Bien Absoluto y total, esto es Dios. Si este bien se nos presentara en todo su fulgor y plenitud, como acaeció a los tres Apóstoles, en el Tabor, ya no nos sería posible escoger un bien particular, ya no seríamos libres; al menos ya nuestra libertad no sería la libertad de la que tenemos experiencia en este mundo. Por su misma naturaleza nuestra voluntad está irremisiblemente lanzada hacia la plenitud del bien total. Ahora bien, de esta misma plenitud brotan como de su manantial todos los actos libres que ejercemos acerca de los bie-

nes particulares. La voluntad humana no está indeterminada sino omnideterminada, esto es determinada al todo, como bien. Por consiguiente, la fuente psicológica de la libertad no es la indeterminación, sino la omnideterminación. Definir la libertad como algo indeterminado sería fundamentarlo en lo negativo. Por el contrario, se fundamenta en lo máximamente positivo. La voluntad está sumamente determinada en sí misma porque se halla constituida esencialmente por su relación al sumo bien. "*Amor Summi boni prout est principium esse naturalis inest nobis a natura*" (Qs. Disp. De Caritate, a.2 ad. 16).

De aquí se puede deducir la diferencia entre la apariencia de libertad de los brutos, que es siempre *uni-determinación*, esto es *determinatio ad unum*, y la voluntad humana que es, por su naturaleza, *determinatio ad "omnia"* (ad omnia bona). La misma libertad en sí participa de la determinación universal de la libertad. Por esto trasciende cualquier determinismo y hace al hombre "*causa sui*", como repite S. Tomás, en la *Suma Contra Gentes* (C.G., II, c. 48, n° 1243). No es causa de su propio ser sino del propio obrar. El hombre es el único ser del mundo que sea dueño de sus acciones. Pero no podría ser dueño de sus acciones si su voluntad, finalizada y relacionada por su misma naturaleza al bien total, no trascendiera cualquiera bien particular: que es verdaderamente tal o parece tal. Sin ese doble fundamento ontológico (el bien total al que tiende la voluntad y los bienes particulares que permiten escoger entre uno y otros) sería inexplicable nuestra libertad subjetiva y psicológica.

Es claro que la realización plena de la voluntad humana está en la adquisición del bien total. Para alcanzar ese fin que únicamente puede salvar al hombre, es necesario el conocimiento claro de los bienes particulares, que favorecen ese alcance o lo impiden. De aquí la necesidad de una ley moral que guíe al hombre para obrar responsablemente. Ley que el Creador no ha dejado faltar, escribiéndola primero en nuestro corazón y proponiéndola explícitamente mediante la revelación bíblico-cristiana. Hay bienes que contribuyen a la realización del hombre, le ayudan a construir su personalidad, a custodiar su identidad y robustecerla siempre más y hay bienes que impiden al hombre su plena realización humana.

Pero antes de recurrir a la Revelación (que, sin embargo, nos parece moralmente necesaria para iluminar al hombre en sus acciones), ya en el mismo orden natural vislumbramos bastante fácilmente principios que nos introducen al recto uso de la libertad.

Podemos conocer bastante claramente dos elementos fundamentales que dependen uno de otro: primero la dignidad personal de nuestro ser, según el grado jerárquico que ocupa nuestra naturaleza personal en el conjunto de los seres. Vemos claramente que hay seres inferiores al hombre, otros que están en nuestro mismo nivel (las demás personas humanas), un Ser que está por encima de todos los seres, de nosotros mismos: el Ser Absoluto, del cual emana todo ser creado.

Hay algo en el hombre que sobrepuja al hombre mismo: esto es su espíritu. ¿Quién no conoce el hecho de que el hombre está compuesto de alma y de cuerpo, de espíritu y de materia? Pero precisamente esta composición, que no es por nada dualismo, fue mal entendida o lo largo de la filosofía clásica.

Séanos suficiente pensar en Descartes, después de Platón, que pone una verdadera división entre los dos principios, reduciendo el hombre a simple espíritu (el angelismo cartesiano) y a los muchos que hoy reducen el hombre a simple materia, como evidentemente acontece en todas las doctrinas materialistas y evolucionistas. El hombre es una realidad única, aunque compuesta de dos principios sin los cuales no puede hablarse de hombre. Un principio individuante que es la materia y el cuerpo y un principio personalizante que es el espíritu. No son dos principios ni separados ni opuestos. El uno incluye el otro. El principio más noble incluye en sí el principio menos noble. Estamos acostumbrados a decir: el cuerpo contiene el alma (incluye el alma), S. Tomás observa, muy agudamente, que no es un error decir que el cuerpo contiene el alma pero, es más exacto decir lo contrario: *el alma contiene el cuerpo*. "Illud quod est homo est per animam non per corpus" (*In. Ev. Io.*, VI, v. 57, n° 974, Ed. Marietti). Y añade: "magis anima continet corpus et facit ipsum esse unum quam e converso" (I, q. 76, a.3). El alma es el principio superior, la forma, el acto que actúa todo lo que hay en el hombre y le confiere su unidad y su dignidad personal, personalizando todo lo que hay en el hombre y colocándolo en su nivel propio.¹ Esta observación es muy apropiada, porque nos hace ser cautos en definir al hombre simplemente como *animal racional*.

Son ideas éstas, no digo extrañas a la filosofía moderna, sino más bien ausentes. Después del dualismo cartesiano ya no se encuentra en ningún filósofo moderno, de los mayores, una clara idea sobre la constitución esencial del hombre. No faltan aun entre los católicos quienes se escandalizan cuando oyen decir que el hombre está compuesto de alma y de cuerpo, porque no pueden ni pensar en esto sin imaginarse al hombre dividido casi en dos partes. No es así. Hay que afirmar rotundamente que el alma humana no solamente no pone en el hombre un dualismo, sino que es el principio de su unidad. Es más unida el alma al cuerpo que el cuerpo a sí mismo, es más unida al alma al cuerpo que cada parte del cuerpo a cada parte del cuerpo. Y sin embargo no se confunde con el cuerpo, queda netamente distinta, no separada, a no ser por la violencia de la muerte, que sería inexplicable sin la culpa original. Aquí nos ayuda la fe. El principio espiritual o intelectual (*intellectus qui et spiritus dicitur*, III, q.6, a2). confiere al ser humano la dignidad de persona, que le coloca en una situación mediadora entre Dios y el mundo físico. Asoma aquí una doble trascendencia: la trascendencia constitutiva del hombre mismo: el alma trasciende el cuerpo no por oposición, separación y mucho menos distancia, sino por eminente inclusión de todos los valores del cuerpo en la intensidad ontológica del espíritu, de manera incorpóral y eminente.

Deber fundamental del hombre es la conservación y el robustecimiento de su identidad humana, ya que toda la nobleza del cuerpo y su dignidad está en participar de la nobleza del espíritu; cuanto más el cuerpo humano en su obrar obedecer al espíritu, tanto más el hombre se realiza como hombre, se explaya en su personalidad. Se podría expresar esta norma como deber de fidelidad a sí mismo. El deber de guardar su situación que media entre Dios y las cosas terrenales. Y como la voluntad arrastra al que ama hacia el objeto amado y querido y se identifica con él, se siguen de aquí tres normas fundamentales de toda la moral humana y también de la moral católica:

1. *Hacer uso del mundo* (o también amar el mundo) *siempre y solamente como medio y nunca como fin*. El mundo es un gran don hecho al hombre para que, estudiándolo con las diversas ciencias enriquezca su inteligencia y lo transforme técnicamente y estéticamente para su bien propio. Si toda la voluntad del hombre está acaparada por los bienes del mundo, el hombre decae de su dignidad y se coloca en un grado inferior al que ocupa su misma naturaleza personal. Siendo persona y sujeto por su espíritu se rebaja al nivel de objeto y de cosa, por cuanto su voluntad se identifica con el mundo querido y amado como fin último y no como medio. Pero al mismo tiempo su conciencia le hace sentir el interior malestar que lo persigue hasta que se levante a su propio nivel y a su propia dignidad. Ese malestar interior es la rebelión de la misma naturaleza humana no respetada en su dignidad.

2. La segunda norma: *amar al prójimo sólo y siempre como fin y nunca como medio* precisamente porque la persona humana está sujeta directamente a Dios. Nunca es lícito disfrutarla como si fuera un objeto. Eso equivale a traicionar su propia naturaleza y dignidad en nuestro prójimo. La regla de oro es la del Evangelio: ama al prójimo como a tí mismo. La ley explícita de Dios no hace nada más que confirmar lo que el estudio filosófico de la misma naturaleza humana nos enseña. Es deber del hombre establecer con los que verifican en sí su idéntica naturaleza y dignidad una relación de comunión, de amistad, de paz, de ayuda y de amor. Amar al prójimo no es otra cosa que amar a su propia naturaleza y dignidad, prolongada en la persona de los demás. Cada uno de nuestros prójimos, dice S. Tomás, es "alterum se". (*Qs. Disp. De Caritate*, a.8 ad 7).

3. La tercera norma de la moral humana consiste en amar a Dios más que a nosotros mismos, precisamente porque solamente amando a Dios más que a nosotros nos levantamos sobre nosotros: nos identificamos, mediante la fuerza unitiva (*amor vim quandam unitivam habet* repite con Dionisio S. Tomás), nos levantamos sobre nuestra misma naturaleza, llegando a ser más nosotros en Dios que en nosotros mismos. Esto supone el gran concepto de creación, asequible por la razón y confirmado de lleno por la revelación bíblica.

Ante esta triple situación aparece más claro que nuestra libertad psicológica no la ejercemos, ni podemos honestamente ejercerla, sin tener en cuenta muchos datos objetivos que la condicionan, pero al mismo tiempo le imprimen el exacto rumbo de su camino.

Podemos ahora concluir que la fundamentación ontológica de la libertad psicológica tiene muchos sentidos, aunque todos estrictamente ligados entre sí.

1) Indirectamente la objetividad del conocer proyecta su misma objetividad que es el ser concreto en la tensión de la voluntad.

2) No habría libertad en sentido psicológico si no hubiera ante nosotros que debemos escoger bienes limitados y particulares.

3) Los bienes particulares no tendrían sentido sin el bien total del cual participan y hacia el cual la voluntad tiende con toda su naturaleza.

4) Fundamenta la libertad el mismo sujeto humano constituido por la doble componente del alma y del cuerpo. La libertad por su misma omnica-pacidad electiva no puede ser sino facultad del espíritu. Su existencia es una prueba de la espiritualidad del hombre.

5) Fundamenta en fin ontológicamente la libertad psicológica la situación del hombre, puesto en la cumbre del mundo físico, al nivel de los demás hombres, mediador entre los seres infrahumanos y Dios.

* * *

El hombre es el único ser a quien Dios confió en sus manos su porvenir y su crecimiento personal. El hombre puede y debe crecer espiritualmente durante toda su vida. Y este crecimiento no se actúa sin su colaboración activa. En este sentido S. Tomás dice que el hombre es dueño de sí mismo y, con expresión más fuerte, que *es causa de sí mismo*, esto es de la construcción de su personalidad.

Llegados a este punto no nos queda más que repetir, con honda y razonada convicción: la Revelación y la gracia no contradicen a nuestra razón y naturaleza sino que las perfeccionan y les abren nuevos horizontes. Así, el hombre es más filósofo cuando trabaja en la luz de la Revelación que sin ella. Así se explican cómo pudieron surgir los mayores filósofos de la humanidad, que son sus representantes insuperables, en S. Agustín y S. Tomás.

LUIS BOGLIOLO