



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI
ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

TEMA MORAL: LA LIBERTAD.

Del acto libre¹

Se distinguen principalmente dos clases de libertades, á saber: la libertad por *coacción* y la libertad por *necesidad*. La libertad por coacción es la *inmunidad* contra toda violencia llevada contra la inclinación de la voluntad.

Ésta pertenece A todos aquellos que obran libremente aunque lo hagan por naturaleza y como movidos por una necesidad interna.

En este sentido se ama á Dios libremente; los santos, en el cielo aman libremente á Dios; y los hombres, en la tierra, buscan libremente su felicidad. Cuando

¹ Publicado como Versión castellana de la Obra en latín “*Cuaderno de Filosofía Moral*” (Manuscrito firmado por Cesáreo Dávila), en *Lecciones dictadas en latín* en el Real Colegio de San Carlos, Buenos Aires, 1783.

en efecto se ama á Dios para satisfacer una inclinación natural, cuando los santos aman á Dios y los hombres apetecen la felicidad, la voluntad sin embargo, en esta clase de actos se abre camino libremente.

La libertad por necesidad que se llama también libertad de *elección*, de *albedrío indiferente*, es la que excluye toda obligación; en este sentido, es libre el que puede hacer á no hacer, elegir á no esto o aquello.

Pero como la elección de un acto en vez de otro puede manifestarse de dos modos, distínguese *una doble libertad por necesidad*; la una, *libertad de contradicción*, que es la facultad de elegir uno á otro de dos contradictorios, por ejemplo, amar á no amar; la otra, *libertad de contrariedad*, -que es la facultad de elegir uno á otro de dos contrarios, el bien á el mal, la virtud á el vicio.

El que está libre de la *sola coacción* se llama voluntario y el que está exento *de coacción y de necesidad* se llama propiamente *libre*; es menester, pues, no confundir el uno con el otro: en efecto, todo acto libre es también voluntario, pero no viceversa.

Por eso, el amor á Dios es voluntario en los santos porque es lo que más se conforma a su propia inclinación, pero no es libre, hablando con propiedad, ya que no pueden renunciar al amor de Dios, como si estuviera dispuesto así, inmutablemente, en la morada de la justicia y de la santidad.

Respecto a la libertad ocurren dos cuestiones: 1º en qué consiste; 2º si existe en el hombre.

CUESTIÓN I: *En qué consiste la libertad en su esencia.*

Proposición primera. — Lo esencial de la libertad está en la facultad de hacer á no hacer.

Se puede probar que la esencia de la libertad está en lo que se requiere y basta para constituirla. Pero si se tiene la facultad de hacer ó no hacer este es por cierto el primer requisito para la libertad, pues no se concibe propiamente libre sino al que es dueño de sus actos: pues en esto está que uno haga ó no haga, su voluntad: pero sin la facultad de hacer ó no hacer, cada uno constreñido por la necesidad, no puede ó hacer ó no hacer; luego lo primero que se requiere para la libertad es la facultad de hacer ó de no hacer.

Segundo, basta para constituirla. La libertad en efecto es la facultad de elegir: pero esta facultad va con la de hacer ó no hacer, pues se concibe que si el hombre tiene libertad para hacer ó no hacer, es evidente que tiene el poder de elegir. Luego, etc.

Se resuelven objeciones

Objeción primera. — La libertad es la perfección del hombre: pero la facultad de hacer ó no hacer lejos de ser la perfección, prueba algo de vicioso: luego en esta facultad no está la libertad.

De ningún modo, ni con razón es posible dar el título de perfección á aquello que tiene su origen en la amplitud de la voluntad: pero la facultad de hacer ó no hacer tiene su origen en, etc. Por eso, en verdad, se puede apreciar ó mirar con desprecio cualquier bien que nos ofrezca la mente, pues en esta vida mortal, no existe ningún bien que llene ó agote toda su capacidad.

Pero: admitida esta facultad de no hacer, resulta que el acto perfecto podrá dejar de hacerse, lo que por cierto, es vicioso; luego la facultad de no hacer contiene en sí algo vicioso.

Pero, la facultad de hacer y el poder de no hacer son compañeros inseparables para constituir la libertad, ó más bien son la misma e idéntica facultad, por cuyo medio, la voluntad puede ejecutar el acto o abstenerse de él.

Proposición segunda. — La facultad de pecar no pertenece á la esencia de la libertad.

Pr. 1º. Sólo pertenece a la esencia de la libertad aquello que, según dijimos antes, se halla en la libertad: pero en todo aquello requerido por la libertad no existe la facultad de pecar. En realidad Dios, sin duda, posee la libertad perfecta: pero entonces, finalmente, de él nos viene la facultad de pecar. Luego, etc.

Pr. 2º. Lo que es imperfección del libre albedrío no toca á su esencia misma.

Pero la facultad de pecar es una imperfección; pues la imperfección del libre albedrío consiste en que él se dirija hacia su objeto propio, es decir el bien, con prontitud y desembarazo, hasta llegar a su fin y descansar en él. Su imperfección al contrario consiste en que no se dirige con firmeza a su objeto y fin.

Con todo eso, la facultad de pecar detiene la voluntad en la prosecución del bien y la estorba para que alcance firmemente su fin último que es Dios.

Además, la imperfección del libre albedrío sólo tiene por causa la debilidad de nuestro conocimiento y amor, de ningún modo se la debe atribuir a su naturaleza. Pero la facultad de pecar tiene por causa... etc.

Tercera prueba. — Por eso, podemos abandonar a Dios y abrazar lo malo, porque no conocemos a Dios clara ni manifiestamente; por eso no lo amamos como merece ser amado; y es por eso que, en la patria donde está Dios, lo veremos en sí mismo, lo amaremos con todo el ímpetu de la voluntad y cesará esta facultad de pecar, no con la pérdida de algún bien, pero sí con la posesión del bien supremo. Luego si

tenemos la posibilidad de pecar en este mundo, es causa de ello la imperfección y no la naturaleza del libre albedrío. De allí esta pregunta de San Agustín: *¿Qué libertad viene del libre albedrío si no puede preservarnos del pecado?*

CUESTIÓN II: *Si la libertad existe en el hombre*

Proposición. — Existe en realidad en el hombre dicha libertad de hacer ó no hacer.

Primera prueba. — Por el sentido íntimo.

Se debe admitir en el hombre esta libertad atestiguada por el sentido íntimo, cuyo testimonio, como lo hemos demostrado en la Lógica, suministra una certidumbre inconcusa. Pues bien, el sentido íntimo atestigua que existe en nosotros la libertad de hacer ó no hacer, pues cada uno tiene la conciencia de que puede ó no hacer ciertas cosas. Por ejemplo, me consta íntimamente que es lícito querer ó no querer pasear y es tan cierto, que yo puedo disponer mi marcha y predecirla antes de mi salida.

Segunda prueba. — No hay nadie que, una vez perpetrado un crimen, no experimente el aguijón de la conciencia y no se acuse á sí mismo; pero estos aguijones de la conciencia, estos dolores y tormentos internos, que hacen condenarse á sí mismo a cada ser consciente, no vienen de otra parte sino del sentimiento íntimo de la libertad: ¿quién, en efecto, irá jamás a condenarse á sí mismo por acciones que no se pueden evitar? ¿quién se atormentará por acciones ejecutadas en el sueño o en el delirio?

Esos aguijones y tormentos con que nos punzamos después de cometer un crimen no nacen de otra parte, sino del sentido íntimo de la libertad. Luego, etc.

Tercera prueba. — Por consentimiento unánime de todos los pueblos, en todas las naciones, se han establecido premios para la virtud y castigos para el vicio; en todas partes están en uso los ruegos, las exhortaciones, las amenazas: pero todo eso prueba que en todos los pueblos hay la convicción de que los hombres gozan verdaderamente de la libertad de hacer ó de no hacer. ¿Para qué, en efecto, un contrato, si necesariamente la fe de lo pactado debe ser observada o quebrantada? ¿Para qué tratados, que por la misma necesidad, serán violados, antes de establecidos? ¿Para qué imponer leyes á lo que rige como una fatalidad ineludible? ¿Qué más inútil que dirigir ruegos, amenazas, exhortaciones á seres que están arrastrados hacia la virtud ó el vicio como por una fuerza irresistible? ¿Qué más inútil que establecer premios para los buenos y castigos para los malos, cuando, no su voluntad sino una invencible necesidad les hace buenos ó malos? etc.

Cuarta prueba. — Por la justicia de Dios, se debe admitir esta libertad que, suprimida, no permitiría que Dios sea justo al recompensar la virtud ó castigar el crimen. -Pero una vez suprimida la libertad de hacer ó de no hacer, Dios no sería justo, etc.

La justicia de Dios consiste, en efecto, en retribuir á cada uno según su merecimiento ó su desmerecimiento: pero si la libertad no existiese en el hombre, Dios atribuyendo recompensas á la virtud y penas al vicio, no daría á cada uno según su mérito ó desmérito, puesto que habría totalmente quitado uno y otro; no hay, en efecto, mérito ó desmerecimiento allí donde no hay nada que pueda ó deba ser imputado á uno. Pero si los hombres carecen de libertad, nada debe ó puede importarles, puesto que entonces, todo lo que hacen, lo ejecutan sin poder obrar de otro modo, impelidos á tal ó cual acción como por cierta necesidad mecánica. Ergo... etc.

Se resuelven las objeciones

Objeción primera. — La mente humana no puede ser libre sin ser activa : pero no es activa; luego no es libre.

R. N. De ningún modo. El testimonio del sentido íntimo no puede estar sujeto al error, como lo hemos demostrado en la Lógica. El sentido íntimo atestigua, pues, que nuestra mente es activa. Cuando en efecto ella quiere, ama, desea, entonces es *consciente* de que ella misma *obra*; luego no es permitido dudar de su actividad: de modo que, de esta conciencia de mi *pensar* comprendo que yo existo y sin temor de errar deduzco que *yo existo y pienso efectivamente*. Además experimentamos que nuestra alma está á discreción del albedrío puesto que puede contener, suspender ó eliminar del todo los actos de amor ó de odio y elegir el uno en vez del otro. Pero de ninguna manera podríamos experimentar aquello si no existiese en la mente un poder para llevar á efecto libremente, su elección, su odio ó sus amores. Luego, etc.

Insist. Aunque la voluntad fuera meramente pasiva experimentaría esos mismos sentimientos de amor, de odio, etc.: luego el sentido íntimo no prueba que ella sea activa.

R. N. As. Cuando la mente ama, odia, desea, tiene la conciencia de que salen de ella misma esas sensaciones: pues bien, no experimentaría tal sentimiento si recibiese pasivamente dichas, sensaciones. Así, á pesar de que la mente no es causa eficiente de sus sensaciones, tiene plena conciencia de que no se producen por sí mismas.

Insist. Cuando el alma quiere, ama, odia, sólo ésto percibe, pero no que ella misma sea la que quiere, odia ó ama; pero lo mismo percibiría si recibiese *pasivamente* las susodichas *afecciones*; luego aunque meramente pasiva experimentará el mismo sentimiento íntimo.

R. N. may. No solamente percibe el alma que ella quiere, ama, odia, etc., sino que, además tiene conciencia tan íntima de que esas *afecciones* nacen de sí misma y por su propia fuerza, que podría evitarlas á su voluntad, ó suspenderlas ó refrenarlas. Pues bien, el alma no tendría tales impresiones si recibiera pasivamente las *afecciones* del amor, del odio, etc.

¿Acaso uno es igualmente consciente de tener de sí mismo, de poseer por virtud propia, sus sensaciones, por ejemplo, de calor y de frío, de modo que, á su antojo, pueda evitarlas, suspenderlas ó aniquilarlas?

De ningún modo, como todos lo confesarán.

¿Cuál será, pues, la causa de esta diferencia, sino la de que el alma percibe ciertas sensaciones y no ciertas otras"?

Insist. Sentimos que el movimiento de nuestro cuerpo es producido por nuestra alma aunque ésto sea falso: luego, bien puede suceder igualmente, que juzguemos como producidos por nosotros, nuestros amores, odios y demás *afecciones* aunque no sea cierto.

Somos conscientes, en verdad, de que nuestro cuerpo se mueve á voluntad; advertimos aún que los movimientos del cuerpo responden á nuestros deseos, pero de ninguna manera los percibimos. La razón es que aquellos movimientos son algo externo respecto á nuestro entendimiento; pero el sentido íntimo no va más allá de los límites del alma, y tan sólo atestigua las *afecciones* internas de aquélla; si alguien juzga que el movimiento del cuerpo es producido por la voluntad *físicamente*, extiende más allá el testimonio del sentido íntimo, como fácilmente lo comprenderá cualquiera que se examine á sí mismo con espíritu atento.

Insist. Aunque Dios sólo produjese todas nuestras *voliciones*, tendríamos en nosotros el mismo sentido íntimo y entonces el alma no sería causa eficiente de ellas; luego, el sentido íntimo no prueba que la mente sea la causa eficiente de esas *voliciones*.

Bayle nos da como ejemplo una veleta que gira á todo viento y á la cual se hubiera comunicado el deseo del movimiento.

Si está movida por el viento é ignora que el viento sea el motor, estimará que se mueve por sí misma.

R. Niego la anterior, pues la hipótesis hecha, sólo probaría el sentido íntimo, esto es, que hay en nosotros *voliciones*, y que no sólo el alma percibe su existencia sino que también comprende que las ha creado; bien sea que, á su antojo, puedan nacer ó morir.

La veleta, en la absurda hipótesis inventada por Bayle, sentiría que ha sido puesta en movimiento, pero de ningún modo que este movimiento es efectuado, dirigido, suspendido por una fuerza natural suya, como sucede al alma en cuanto á su *voliciones*.

Inst. Ser causa *eficiente* de un acto de voluntad, no es otra cosa que crearlos, ó más bien producirlos de la nada; pero sólo pertenece á Dios el poder de crear algo. Luego la voluntad, en el concepto de *causa eficiente*, no produce los actos.

Sólo, en efecto, puede decirse propiamente creado lo que, ya de suyo, ya subjetivamente, se saca de la nada. Pero los actos de la voluntad se manifiestan por cierto, de por sí y de la nada, puesto que no existían antes; pero de ningún modo los actos *subjetivos* nacen de la nada; puesto que hay una voluntad creada, facultad activa, de la cual, y por la cual llegan á manifestarse.

Objeción segunda. — No se puede comprender una libertad cuyo poder de *no hacer* no se perciba ni tan siquiera mientras *hacemos*: pues bien, mientras hacemos, el poder de *no hacer* no se puede percibir; luego no hay libertad.

R. M men. El hombre, en efecto, que violenta á Dios, obra con el sentimiento de que podría no obrar así; comprende que junto con el acto, existe en él la facultad de no realizarlo; comprende que, á su gusto, y por una fuerza que le es propia, puede efectuar tal ó cual trabajo. Por un justo motivo, es cierto que, mientras obramos, el acto no puede dejar de existir; sin embargo tenemos conciencia de que si el acto existe es porque así lo hemos querido libremente y porque estaba completamente en nuestro poder el evitarlo. El que interroga su propia conciencia saldrá toda duda al respecto.

Inst. El ejercicio de una facultad, sólo puede darnos idea de esta facultad: pero *un acto* no es un ejercicio propio de la facultad de *no hacer*; luego mientras obramos no se puede tener idea de esta facultad *de no hacer*.

R. 1º N. may. Como hemos tenido muchas veces que resolver antes, o que haríamos después, nos consta por ello que percibimos tal facultad antes de ejercitarla. Si seriamente sostienes que no se percibe antes de ejercitarla esta facultad de hacer ó de no hacer, yo te provoco con esta apuesta: Elige tú, lo permito, entre una de estas dos contradictorias: *Voy á cantar ó no cantar*. Dime qué quieres que yo cante y, si no cantare comprométete á darme una moneda; te prometo cien monedas en caso de que yo cante: ó bien, si te gusta más, dime que no cante y me deberás una moneda si canto; yo te deberé cien si no canto.

Este compromiso te parecerá justo ó injusto; si te parece justo ¿por qué, en caso de aceptarlo, serás por todos tenido por loco! Si te parece injusto... ¿porqué! ¿Si es acaso porque te hallas convencido de que yo tenía, antes de elegir lo uno ó lo otro, la facultad de cantar ó de no cantar y que de mi voluntad dependía la victoria?

R. N. men. En realidad, la facultad de hacer ó de no hacer no es doble, es *una* y simple correspondiendo á dos facultades: no es otra que la facultad de *determinar* en calidad de *ser libre*. Pero esta clase de facultad comprende *el poder de hacer ó no hacer*; luego mientras el hombre *hace*, tiene la plena conciencia de tener el poder de no verificar el acto.

Objeción tercera: No es libre, quien no puede elegir entre dos medios iguales, es decir que llevan igualmente al fin que se ha propuesto: pero el hombre no puede elegir entre dos medios iguales. Luego, etc.

R. N. men. En verdad, la voluntad puede elegir uno de estos medios que para ella son indiferentes necesariamente. Con todo, cuando se presenta el caso de dos medios iguales, naturalmente ni uno ni otro solicita á la voluntad, así que para conseguir su objeto echa mano de uno ó de otro. Además, la voluntad gusta conocer admirablemente el fin propuesto, así debe tomar el medio que la lleva á su fin. Pero no puede echar mano al mismo tiempo de uno y otro de estos medios iguales: luego es menester que elija uno en vez del otro.

Insist. No hay ninguna razón para que la voluntad prefiera un medio á otro completamente igual; luego no puede elegir uno y abandonar el otro.

R. Dist. A. Si se admite que no hay ninguna razón que surja de la naturaleza de los medios, concedo lo anterior. Si no hay ninguna razón que emane del mismo albedrío de la voluntad, niego lo anterior.

Así que en el caso de que se trata, la voluntad antepone un medio á otro, porque quiere alcanzar su fin, lo que no podría conseguir si no eligiese uno de los medios haciendo caso omiso del otro. Si alguien me preguntara por qué prefiero este medio á aquél, no me ocurriría otra contestación que esta: porque así lo quiero. Como razón queda la voluntad.

Bien ridícula resultaría, en efecto, la voluntad si se la considerase como un instrumento pasivo colocado entre dos fuerzas iguales en un equilibrio que no pudiera romper.

La voluntad, por esta facultad de hacer que le es natural, tiene un poder que le es permitido ejercer aun por la sola y única razón de que así lo haya querido.

Insist. Resultaría de esta réplica, por lo tanto, que la voluntad que adopta un medio prefiriéndolo á otro igual, obra sin ningún *motivo*. La *consecuencia* es falsa, luego, lo es también el *antecedente*.

La voluntad por cierto, eligiendo un medio con preferencia á otro igual no lo hace sin motivo, si así obra por amor al fin que pretende y para conseguir el cual adopta el medio preferido. Pues bien, la voluntad por amor al fin, etc. Luego, etc.

Insist. Aquel amor al fin que la voluntad se propone no la mueve, en verdad, á elegir este medio en lugar de aquél, puesto que uno y otro conducen al mismo fin, luego en ésto no se puede decir que haya un motivo para que la voluntad elija el uno más bien que el otro.

Si el motivo no es completo: concedo la consecuencia. Si de ninguna manera impele á la mente: niego la consecuencia.

Por tanto, este amor al fin que persigue con empeño la voluntad, es la razón que le permite adoptar un medio en lugar de otro igual; pero la razón última para que adopte uno, dejando el otro, se encuentra en el mismo albedrío de la voluntad.

Por razón queda la voluntad. Es menester, dice Buffier, reconocer en nuestra misma voluntad cierto poder y virtud que la hace inclinar hacia un lado más bien que al otro.

Con tal que nuestra alma reconozca su *objetivo*, la voluntad encuentra en sí misma la fuerza que la determina á obrar y á resolver por sí misma el motivo propio y único de sus determinaciones.

Así que buscar fuera de la voluntad otro motivo de todas sus determinaciones que le sea necesario, es lo mismo que buscar fuera de la libertad el ejercicio de esta misma libertad.

Objeción cuarta: No es libre el que no puede elegir entre dos bienes desiguales. Pero el hombre no puede elegir entre dos bienes desiguales. Luego, etc.

R. ÍT. men. Uno de los dos bienes puede, en efecto, solicitar y atraer la voluntad de un modo más grato; la mente, sin embargo, no está llevada por ninguna verdadera obligación á apreciar uno más que otro. Es porque, excepto la posesión del sumo bien y de la felicidad suprema, no hay nada capaz de colmar el anhelo natural del hombre ni detener del todo su inconstancia. De allí aquel célebre dicho de Agustín: “Tú nos hiciste para ti, ¡oh Dios! y nuestra inquietud durará hasta que descansemos en Tí”.

Insist. Entre dos bienes iguales la voluntad elige necesariamente el *mejor*, pues ella gusta de su felicidad: luego entre dos bienes desiguales no tiene la fuerza de elegir.

R. Dist. A. Si el que elige es mejor bajo todo punto de vista, lo concedo; si lo es bajo cierto punto de vista solamente, lo niego.

Por cierto, en esta tierra, cualquier *bien* está mezclado con tantas causas de bien y de mal que, según se le mire, parece mayor o menor. Así, después de haber recibido alguna ofensa grave, dos *bienes* opuestos acuden a la mente: la venganza y el perdón.

El primero parecerá el mejor si tú consultas á la pasión; el último se ofrecerá también como el mejor si consideras la ley de Dios y tu salvación eterna; luego si la

voluntad adoptase *necesariamente* el que es mejor bajo cierto punto de vista, como la venganza y el perdón de las injurias, la mente debería simultáneamente adoptar la venganza y el perdón de la injuria. Pero ésto repugna. Luego, uno de los dos bienes puede, etc.