

Julio Jiménez Burguero

La libertad psicológica a la luz de la
propia conciencia

S U M A R I O

Proposición del problema.—Nomenclaturas y divisiones.—La libertad interior de decisión.—Determinación precisa del problema: a) Algunos actos de la voluntad; b) Un margen de dominio real sobre la propia decisión; c) La libertad condicionada por el conocimiento actual que se tenga al elegir.

Los hechos de experiencia. Su importancia decisiva.—Descripción de los hechos: a) En ellos no está la libertad en abstracto, sino actos libres concretos; b) Conciencia de deliberación y decisión libres; c) Conciencia de determinación no libre; d) Conciencia universal, espontánea e insuperable.

Reflexión sobre estos hechos: a) Su explicación obvia es la realidad objetiva de actos genuinamente libres; b) Insuficiencia de otras explicaciones a base de ignorancia e ilusión respecto a los verdaderos móviles; c) Olvido o deformación, en tales explicaciones, de una parte considerable de los hechos, sobre todo del carácter positivo e inmediato de la conciencia de obrar libremente; d) Confrontación con la conciencia de actuar necesitado; e) La conciencia de libertad es irreductible a simple conciencia de espontaneidad con ignorancia de los móviles reales; f) Ciertas anormalidades con persuasión errónea de libertad o responsabilidad, son enteramente diversas de la conciencia analizada y hasta confirman su genuinidad; g) Conclusión: el análisis de los hechos muestra la objetividad de la libertad captada por la conciencia en ciertos actos.

Raíz metafísica de la libertad.

El problema.—La existencia de genuina libertad en ciertos actos voluntarios nuestros, en cuanto al fondo mismo último de la afirmación, sin entrar en determinaciones particulares, pertenece a esas “grandes líneas” que Bergson denominaba “la metafísica natural de la inteligencia humana” (1). Como tal, a todos y a pesar de todo, a pesar incluso de nosotros mismos, se nos impone incontrastablemente: aun sin darnos cuenta bien de ello, aun intentando negarla, posee realmente nuestra adhesión profunda y entra ineludiblemente en nuestras vidas como característica humana infaltable. Pero, por otra parte, según escribe Maritain, “la palabra *libertad*, como todas las grandes palabras por las cuales los hombres están prontos a morir, y que están cargadas no sólo de las riquezas del objeto sino también de los deseos, las quimeras y las supremas noblezas del sujeto, la palabra *libertad* admite múltiples sentidos, y sentidos muy diferentes, conectados eso sí los unos con los otros” (2). Ambas comprobaciones, igualmente exactas, encierran en buena parte la clave de las incomprendiones superficiales y del acuerdo subyacente que constituyen la dificultad y el atractivo de este problema.

Por lo mismo, para enfrentarlo con alguna esperanza de provecho, es indispensable deslindar primero esos diferentes sentidos en que se emplea el vocablo y precisar con exactitud el único fundamental de que se va a tratar directamente; y, respecto a éste, fijar su alcance y reconocer sus límites. Despejado así el campo y evitados los equívocos, será el momento de ocuparse en establecer la existencia real de libertad en ese sentido fundamental así definido y dentro de los límites y condiciones señalados. Por lo demás, incluso en cuanto a esto el presente trabajo se restringirá a una sola de las varias clases de demostraciones que pueden emplearse para establecerlo: la que se funda inmediatamente en la conciencia misma de la libertad en actos nuestros. Es demostración desconocida y desechada a veces,

(1) H. BERGSON, *L'Evolution Créatrice*, ed. 1939, p. 352.

(2) J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, 1947, p. 189.

aun por algunos filósofos que aceptan la conclusión en sí misma; pero parece sólida, si se atiende bien a su verdadera naturaleza y a la oposición con los hechos de que adolecen los intentos de explicación que la niegan; y además tiene la ventaja de estar en contacto inmediato con esos hechos experimentales y no presuponer, por lo mismo, el estar previamente de acuerdo respecto a principios metafísicos remotos, como los que requieren otras formas de argumentación.

Nomenclaturas.—De un modo amplio y vago, todas las acepciones de la palabra *libertad* van a excluir impedimentos, dependencias, presiones o necesidades. Hablamos así del *curso libre* de un río, de la *caída libre* de los cuerpos, del *desarrollo libre* de un árbol, de *fuerza libre*, de animales *en libertad*, con la misma naturalidad con que decimos que nosotros mismos hemos tomado *libremente* una decisión, somos *libres* para ponerla por obra, y se nos ha de respetar *la libertad* de hacerlo. Es evidente que en esos diversos casos hay apenas un remoto parecido, y que, si queremos dar al término un sentido más propio y estricto, varias de esas locuciones resultan inexactas (como que, de los mismos seres de los que ahí se predicaba la libertad, podemos también decir que *no son libres*, dando ahora al vocablo su sentido más preciso).

De todos modos, esos ejemplos ayudan para advertir mejor una bifurcación fundamental que hay en los significados de la palabra libertad: *A.* Hay una dirección en la que se excluye la *coacción de fuerzas exteriores* que impongan o impidan actuar al agente, y *B.* Hay otra dirección en la que se niega toda *necesidad o necesidad interior* que tenga previamente determinado al mismo agente respecto a su decisión interna. La primera (*A*) mira a la *ejecución exterior*: es una *libertad de hacer*; mientras que la otra (*B*) se refiere a la *decisión misma íntima*: es *libertad de querer*.

A. La primera podría llamarse *libertad de espontaneidad y de independencia*, frente a todo lo que no es el agente mismo de que se trate. Sólo exige que no haya imposición desde afuera; y por eso se da en toda actividad que proviene del interior mismo del agente si no está impedida. Significa una *capacidad de actuar*, de ejecutar una acción determinada, sin estar impedido para hacerlo por fuerzas exteriores. Precisamente por referirse a la ejecución misma externa y por excluir las presiones venidas desde fuera y *nada más que esas*, puede aplicarse de un modo bastante bien fundado a cualquier agente no impedido externamente en su actividad; y así da lugar a esas múltiples locuciones a que aludimos al comienzo y muchas de las cuales abarcan también seres inanimados. A esta clase de

libertad vienen a pertenecer la libertad *física* de movimiento y acción, las diversas libertades *civiles* y *políticas*, y hasta la libertad *moral* en varias de sus acepciones (ausencia de obligación, de miedo, de opiniones influentes, etc.).

B. La segunda es propiamente *libertad de elección, de decisión, de determinación*, que tiene el agente cuando *no está interiormente necesitado en su querer*, sino que es él mismo quien decide de sí propio, quien elige con dominio sobre el sentido de su elección, quien se orienta orientando esa misma decisión suya. Ser libre significa en este caso poseerse, ser dueño de sí mismo (*arbiter sui*), en la misma intimidad del propio querer (por eso se habla de *libre albedrío*), no estar a merced de los motivos ni siquiera de los propios impulsos y tendencias, sino *arbitrar*, decidir frente a todos ellos y así tenerse interiormente *en las propias manos*. Precisamente por eso, esta libertad se verifica en ese mismo acto de la voluntad por el que se elige o decide, y sólo en él puede encontrarse formalmente. Las proyecciones ulteriores de realización externa sólo son consecuencias suyas, derivaciones, que a veces pueden seguirlo, que lo suponen (para participar y como impregnarse de esta libertad), pero que no se requieren: pueden estar impedidas del todo, y sin embargo darse íntegra la perfección del propio querer dueño de sí mismo. Y, por el contrario, puede no haber impedimento alguno externo, y por tanto darse plenamente la libertad en el sentido de capacidad de actuar no impedida ni forzada exteriormente (significado A), y faltar sin embargo esta otra libertad de decisión interiormente dueña de sí: es el caso de un hombre que, por cualquiera razón, actúa desprovisto de dominio interior sobre sí mismo (dormido, ebrio, loco, o simplemente distraído o precipitado hasta el punto de actuar *antes de haberlo pensado, sin fijarse en lo que hace*, etc.).

Esta libertad de decisión no implica una total ausencia de motivos o de móviles, de influjos diversos o de inclinaciones espontáneas; más aún, requiere por lo menos el conocimiento de razones o motivos para decidirse en favor de ellos, sin lo cual sólo habría un salto en la obscuridad, un resultado ciego (que no podría ser sino un caso de determinismo enteramente mecanizado, y no una actividad voluntaria; y mucho menos, libre). Por eso, lo único requerido para que haya esta libertad del querer, consiste —según lo expresa Willwoll— en que, ante “una constelación total determinada de motivos vividos y estructura psíquica, la consiguiente decisión o posición de la voluntad no está determinada exclusiva e ineludiblemente por esa constelación (*libertad de necesidad psíquica*), sino que el último golpe, la última decisión en favor de un valor motival vivido lo da el yo

espiritual por su propio poder (*libertad para la activa determinación interna de sí mismo*)” (1). En otras palabras, tendrá que haber razones, motivos, valores, que expliquen por qué se elige y se elige eso; pero no serán decisivos sino en virtud de la misma decisión del propio querer que los prefiere, que decide en favor de alguno de ellos. Será así el agente mismo voluntario quien se orienta y autodetermina activamente.

La libertad interior de decisión.—En la vida ordinaria, en las declaraciones de principios o de aspiraciones y en las mismas instituciones públicas, la que más preocupa de esas dos clases de libertad es la primera (la A), la libertad frente a los agentes externos que pueden impedir o limitar la acción. “La que más interesa al hombre de la humanidad común, —escribe Maritain— no es el libre albedrío [la libertad de decisión], del cual se preocupa tanto menos cuanto que está enteramente cierto de poseerlo, sino la otra libertad, la libertad de espontaneidad en sus formas más elevadas, donde viene a significar liberación e independencia personal (la denominamos entonces libertad de autonomía y libertad de exultación); porque esta libertad, hay que conquistarla, y costosa y difícilmente, y porque está constantemente amenazada” (2). Por esto es por lo que preocupan como ideales en la convivencia civil y en la vida espiritual de cada uno, esas formas elevadas, personales, de la libertad de actuar, que no constituyen la simple espontaneidad natural, sino la independencia personal, correspondiente a la dignidad de la persona como tal.

Pero más allá de todas esas libertades y sirviéndoles de fundamento, está la otra libertad, la de elección, la libertad interior de decisión voluntaria (y es ésta, como anota Maritain en el mismo texto acabado de citar, la que más interesa al filósofo, por razón de los problemas que plantea). Por una parte, esta libertad está ordenada hacia aquella liberación personal y es el medio de irla adquiriendo y de llegar a tenerla en su forma última y perfecta, como se habrá de dar al alcanzarse la finalidad humana plenaria. Y, por otra parte, sólo ella da un sentido más elevado, de libertad genuina, a esas diversas libertades externas de orden físico, civil o político: si éstas son algo más que la simple ausencia de toda causa externa que interfiera sobre el agente (cosa que también puede darse respecto a cualquier animal y hasta a un electrón que se mueve “libremente” en torno de un núcleo), si merecen el nombre tan digno de “libertades”, en su más alto y noble sentido, y representan ideales y hasta derechos humanos, es

(1) A. WILLWOLL, *Alma y Espíritu*, trad. española del alemán; Madrid, 1946, p. 157.

(2) J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, 1947, p. 190.

porque tienen conexión con esa posesión personal de sí mismo propia de quien es libre en sentido de elección, es únicamente porque dependen de la dignidad personal de un ser dueño de sí, y que lo es precisamente por no estar sujeto a necesidad intrínseca en sus decisiones.

En otras palabras, si todas esas libertades externas tienen verdadera importancia y nobleza, es precisamente por conectarse y continuarse con la libertad interior que hace a la persona dueña de su orientación, y por ir a darle un ambiente que responda convenientemente a esa independencia interna, reconociendo su dignidad y facilitando su ejercicio. Si, por el contrario, no se diera esa libertad íntima, si hubiera necesidad interior en todas las decisiones voluntarias nuestras, bien poca importancia vendría a tener la ausencia o la presencia de presiones o limitaciones externas: puesto que, en tal caso, jamás habría lugar para un verdadero dominio personal sobre los propios actos, para una genuina dirección responsable de nosotros por nosotros mismos, para una iniciativa de tipo realmente personal como dueños de nuestras decisiones íntimas y de nuestro destino espiritual. Esclavos de un amo, de un déspota, de las circunstancias, de las fuerzas cósmicas u orgánicas, de las propias tendencias naturales, de los impulsos profundos más o menos conscientes, o de los valores que se nos hicieran presentes, seríamos de todos modos y siempre esclavos: careceríamos de la libertad interior, sin la cual todas las demás libertades pierden su contenido de dignidad personal y quedan como simples nombres pomposos vacíos de sentido (1).

Así pues, el verdadero significado de las diversas "libertades" externas, que las hace tan importantes y tan dignas y nobles, es el de expresar y reconocer que el yo es interiormente libre y, como tal, dueño de sus propias decisiones. Esa independencia de la persona, que se posee a sí misma y se traza su propio destino, es el fundamento del respeto a esa misma persona que se les exige a los demás. Las libertades de acción radican así en la libertad íntima de decisión.

Por eso mismo, no será inoportuno el tratar directamente siquiera algunos aspectos de lo referente a la realidad de ese núcleo último de nuestra li-

(1) Viene a ser ésta, en realidad, la razón de la diferencia completa que en este punto hay entre nosotros y los simples animales: éstos, por carecer de libertad íntima de decisión, son incapaces de todo "derecho" a las "libertades" de orden externo, a pesar de ser enteramente capaces *del hecho* mismo de actuar con espontaneidad, sin coacción exterior. Es que las "libertades" externas, con todo el contenido personal que les es propio, no son concebibles si no radican en una *libertad interior de decisión*. Ni se las puede profesar y vivir sin que (a veces, bajo actitudes *académicas* opuestas) haya una genuina inalterable convicción de poseer y ejercitar realmente esa verdadera libertad íntima, dueña de sí propia: convicción de que ésta es una realidad.

bertad, implicando así en todas nuestras demás libertades. Ese será nuestro tema de ahora; y, por tanto, de aquí en adelante sólo se va a hablar de esa libertad de decisión, de elección, situada en lo íntimo de nuestro ser espiritual mismo, e independiente de que pueda o no traducirse en la ejecución externa de lo decidido.

Determinación precisa del problema.—El Dr. Igor Caruso, psiquiatra vienés, en su interesante comunicación al Congreso Internacional de Psicoanalistas de 1949, expresaba que, “como siempre en filosofía, se enfrentan en psicología dos puntos de vista. El primero es el del determinismo, y el segundo, el del indeterminismo excesivo. Son, me parece, dos posiciones totalitarias. El totalitarismo es un mal de este siglo. No sólo en política, sino también en todos los dominios del pensamiento y de la acción. Es la absolutización de los valores relativos: una verdad fragmentaria (*demi-vérité*) es considerada como verdad total” (1).

A fin de no caer en esos totalitarismos, conviene recalcar expresamente ciertas limitaciones y salvedades: son indispensables para no confundir el problema mismo y para no atribuir a la respuesta que se dará, un alcance exagerado, mayor que el debido e intentado. La omisión de esa insistencia en las limitaciones, y la deficiente atención que se les concede, ha causado en esta materia innumerables malentendidos y los consiguientes conflictos injustificados. Más que nunca, es necesaria en este caso la gran norma del buen método: precisar bien *de qué se trata* y cuidarse mucho de *no salirse del tema* (se entiende que del tema concreto, tal como ha sido precisado y deslindado de sus vecinos).

Ya antes quedó hecha una primera restricción o limitación, que es fundamental: no se trata de la actividad o ejecución externa, sino *únicamente del acto mismo interior* de nuestra volición.

a) *Sólo de algunos actos de la voluntad.*—Pero incluso respecto al mismo acto interior, hay otra limitación importante, que, por ser obvia, a veces se pasa por alto (“por sabida, se calla; y... por callada, se olvida”): nadie duda de que hay algunos actos voluntarios destituidos de libertad; y, por lo mismo, no se puede entender el problema en el sentido de *si siempre, en todos los actos de la voluntad, hay libertad*; sino *únicamente de si existe por lo menos en algunos de ellos*. Es decir, cualquiera que sea la proporción entre los actos libres y los que no lo son, por muy numerosos que éstos sean, se trata exclusivamente de si *también* se dan aquéllos: de *si hay actos libres*, algunos siquiera, entre nuestras voliciones.

(1) I. A. CARUSO, *Pulsion et Liberté*, en “Psyché” 4 (1949; N.os 30-31) p. 392.

El que haya muchos actos de voluntad en los que no interviene libertad, es cosa clara y aceptada unánimemente (aunque haya diferencias respecto a cuáles quedan en esa categoría, y a qué proporción numérica alcanzan). Serán tales, es claro, todos aquellos en los que el querer se va espontáneamente en un sentido necesariamente determinado: bien sea por su misma naturaleza (1), o porque el objeto mismo conocido no aparece ni puede aparecer sino como bien o valor, bajo cualquier aspecto que se le considere (2), o porque de hecho, cualquiera que haya sido la razón, no ha habido deliberación suficiente, no se ha dado una ponderación valoral del objeto concreto (3). Todo esto no admite duda, tomado en sus grandes líneas. Pero no toca el problema que ahora tenemos delante: admitido que no hay libertad en todos esos casos, y aún, si se quiere, en muchísimos otros, queda intacto el problema de *si también se dan casos en los que hay verdadera libertad* (que naturalmente, habrán de ser *diversos de esos otros*) (4).

Se incurriría, por eso, en un lamentable equívoco, y se estaría cambiando la verdadera cuestión tratada, si se pretendiera resolverla a base de que hay ciertos casos, muchos casos si se quiere, en los que falta la libertad psicológica real: ¡no se trata de eso! Eso todo el mundo lo sabe y lo acepta. El único problema de que ahora se trata —el único de que vale la pena tratar— es el de *si todos* los actos de la voluntad son igualmente faltos de libertad real, o si, por el contrario, hay *algunos* de ellos que gozan de tal libertad. Nos referimos, pues, únicamente a ciertos actos que manifiestan caracteres diversos de los enumerados al principio, es decir, a actos en que la voluntad aparece en condiciones de normalidad

(1) Tal es la tendencia al bien o valor, así en general; a la perfección o felicidad propia como tal.

(2) Es el caso del Bien infinito, de Dios mismo, visto *tal como es en Sí*, lo que no se da en el conocimiento abstrativo muy impropio que tenemos de El según nuestro modo natural de conocer.

(3) Es el caso de los "primeros movimientos" o "impulsos" del querer, de su orientación "sin pensar", que a veces puede llegar así hasta la misma ejecución, sin que haya habido verdadera deliberación ni, por lo mismo, libre determinación; y, con mucho mayor razón, tal es el caso de diversos estados anormales, obsesivos, etc., respecto a los cuales el problema real no es el de si se dan e impiden la libertad, sino sólo el de cuándo se dan, en qué casos concretos y hasta qué punto, cuándo constituyen un impedimento total y cuándo sólo son un obstáculo parcial para el juego de la libertad.

(4) El afirmar que también se dan éstos, equivale a decir que los casos aludidos antes *no son todos* los actos de la voluntad: hay otros más, que presentan caracteres muy diversos por su entera normalidad y la amplia deliberación que los acompaña y que se verifica entre bienes o valores que aparecen como sólo parcialmente tales; puede, por lo tanto, faltar la libertad *en aquéllos*, y darse, no obstante eso, *en otros* (como que la verdad de una proposición particular no arguye falsedad en su subcontraria).

bastante clara, y no se presenta como siguiendo necesariamente una dirección sino como autodeterminándose ella misma en una decisión tomada deliberadamente. Respecto a esos actos (y hasta, si se quiere, respecto a algunos de ellos, al menos) preguntamos sobre su libertad realmente tal (1).

b) *No plena independencia, sino sólo un margen de dominio real.*— Más aún, en esos mismos casos así seleccionados, no se pretende que haya una libertad del todo perfecta, plenamente ajena en su decisión a todo influjo real de motivos o móviles. Eso sería atribuir al hombre algo propio del Ser Infinito, único exento, por su misma purísima actualidad y transcendencia, de ser influido, movido, inclinado, por los valores finitos que elige libremente. Acá en el hombre, por el contrario, como ya quedó dicho, hay razones o motivos que mueven realmente, y aun múltiples otras fuerzas ejercen una efectiva influencia sobre nuestro querer y así contribuyen a que se produzca y a que se oriente en el sentido en que ellas actúan (2). Y no sólo no hay ausencia total de verdaderos motivos de querer, sino que ni aún se da entre ellos mismos una especie de equilibrio indiferente, de anulación mutua, en tal forma que no haya fuerzas que soliciten prevalentemente a la voluntad en uno u otro sentido. Por el contrario, se dan motivos de acción, valores vividos suficientes como objeto de la voluntad, y además es corriente la preponderancia más o menos fuerte en un sentido determinado, no sólo por valores objetivamente superiores, sino también por opciones anteriores e inclinaciones voluntarias, hábitos contraídos, y mil otras cargas afectivas, más o menos conscientes o inconscientes, con limitaciones considerables del poder de reflexión y del dominio sobre sí. Aparece así constituida una línea de menor esfuerzo, de inclinación espontánea, con la consiguiente mayor propabilidad de que “se siga la corriente”, lo que no requiere una energía como la necesaria para contrarrestarla (3). En una

(1) El calificativo mismo de anormal o anormalidad, referido a la vida psíquica superior, es un poco impreciso, flotante. Hasta se ha llegado a decir de la locura que sólo es una cuestión de grado... Pero, por muy confusas que sean ciertas zonas intermedias, hay diferencia bien nítida entre los extremos, es decir, entre los comportamientos psíquicos netamente normales y los que son enteramente anormales: en el primer caso, inteligencia y voluntad, pese a diversas imperfecciones, funcionan satisfactoriamente; en el otro, en cambio, están grave y profundamente impedidas o afectadas.

(2) Tales son diversas condiciones externas, como la educación, los ejemplos de otros, el clima, etc., o internas, como el carácter, temperamento, raza, sexo, edad, salud, fatiga estado de ánimo, etc. Esos y otros factores influyen sobre el hombre que se prepara a elegir, sobre el conocimiento con que se propone a sí mismo los objetos elegibles, y sobre su deliberación; y hasta, *en algunos casos*, pueden llegar a constituir, en una dirección dada, cierta necesidad *moral*, cierta tendencia muy difícilmente dominable. Cfr. P. SWECK, *Psychologia*, 1944, p. 356, n. 46.

(3) De ahí, precisamente, la posibilidad de *conjeturar* con bastante probabilidad lo que alguien hará en determinadas circunstancias; y, más todavía, de pre-

palabra, incluso en los casos más típicos de libre elección, caben en nosotros diversos grados de libertad, una mayor o menor restricción en la facilidad y amplitud del dominio sobre el propio querer que hay en el acto libre (1).

Así pues, “suponemos —según escribe Willwoll citando a Woroniec-ki—, como hechos evidentes, el poder efectivo de los motivos y la influencia de la estructura psíquica. Pero decimos que, en tal caso, el hombre psíquicamente sano tiene un espacio libre tratándose de fines limitados de la voluntad (es decir, que se presentan como parte buenos y parte malos) —en cuanto los considera en su limitación— para determinarse por sí mismo a tomar ésta o aquella posición en favor o en contra del objeto de la voluntad” (2). Más o menos limitado, queda “un espacio libre”: eso es todo. Todo eso equivale a decir que *no hay indeterminismo absoluto*, que excluya todo influjo motival u otro, *ni tampoco determinismo total*, que no deje lugar a libre elección en cuanto a nada.

c) *Libertad condicionada por el conocimiento.*—Además, es obvio que en cada caso nuestra libertad no puede ejercerse sino *dentro de los límites del conocimiento actual* que nos presenta bienes o valores elegibles. Y como dicho conocimiento en nosotros está lejos de ser completo e infalible, sus limitaciones y errores tendrán que redundar en restricción del campo al que en cada caso se extiende de hecho la libertad del querer: no puede elegirse aquello en que no se piensa, o bajo un aspecto que es inadvertido, desconocido o negado. Propiamente, eso sí, habría que distinguir dos cosas diversas: la primera es la simple libertad de querer o abstenerse de hacerlo, de decidirse o continuar indeciso (se llama *libertad de ejer-*

decir estadísticamente *los promedios* relativamente estables de agrupaciones numerosas de hombres. Mientras haya libertad de elección, no será posible el saber *con certeza* la decisión que *una persona determinada* irá a tomar *en este caso*; pero será bastante *probable* el que actuará según su carácter, convicciones, hábitos o costumbres, etc.; y, sobre todo, será seguro que, ante situaciones, dificultades o atractivos prácticamente constantes en un medio dado, los hombres *tomados en conjunto* reaccionarán *por término medio* en forma similar (es decir, aunque lo hagan libremente, habrá un porcentaje considerable más o menos constante que seguirá la línea de menor esfuerzo y de máxima tendencia: “es humano” elegir eso, por muy libre que sea el seguir la senda dura). A esto mismo viene a reducirse la importancia de la educación, de formar hábitos buenos, etc.

(1) La libertad no admitiría grados *si se la considerara únicamente en su aspecto negativo* de no estar sujeto, para querer, a una *necesidad interna real*: ahí no cabe más respuesta que un sí o un no, categóricos, contradictoriamente opuestos. Pero en su realidad positiva de *dominio sobre el propio querer*, hay lugar para una gradación inmensamente variada de perfección (más o menos como, si se trata sólo de si un hombre está muerto, no queda sino afirmarlo o negarlo, sin gradaciones: o vive o no; y, sin embargo, en la realidad positiva de su vivir, caben muy diversos grados de perfección).

(2) A. WILLWOLL, *Alma y Espíritu*, trad. cit., p. 158.

cicio, es decir, de ejercer o no el acto de querer); la otra es la libertad de querer positivamente un objeto u otro, de decidirse en favor de algún bien o valor determinado, con preferencia a otro (y se la denomina *libertad de especificación*, por esa diversidad de objetos a que el acto puede terminarse y así especificarse). La primera puede subsistir, por muy incompleto y falseado que sea el conocimiento, por lo menos mientras los bienes o valores sigan siendo presentados por él como parciales, incompletos, deficientes, es decir, afectados por algún aspecto malo, inconveniente. En cambio, cualquier ignorancia o error tendrán que repercutir inmediatamente en la libertad de especificación, porque es imposible querer y elegir un objeto enteramente ignorado, sobre el cual no se piensa, no hay conocimiento alguno, o querer como conveniente, como útil, como agradable, etc., lo que se está juzgando que es inconveniente, inútil, desagradable. La libertad no podrá, por tanto, extenderse a esos objetos así ignorados o falseados; o, en otras palabras, no será libre sino necesaria *la no elección* de lo ignorado o simplemente no advertido. E inversamente, podrá tomarse como objeto de la elección algún valor sólo aparente o exagerado, juzgado equivocadamente más de lo que realmente es.

Hay ahí, como se ve, una limitación o deformación del campo, es decir de los objetos, a que se extiende nuestra libertad en un momento dado; y así, en otra forma, volvemos a hallar lo mismo que ya dejamos establecido y que todos admitimos: la libertad humana no es perfecta ni ilimitada, sino, al revés, tiene grandes imperfecciones y está circunscrita por estrechos límites. Por eso, según quedó dicho, sólo sostenemos que, más o menos limitado, hay un espacio libre en que se ejerce la libertad interior de decisión; hay ciertos actos en los que se verifica, hay algunos objetos a los cuales alcanza. Nada más. Y nada menos: como que basta un solo acto libre, con libertad de decisión, para que aparezca en él la capacidad de ponerlo que tiene nuestra voluntad, y, por lo mismo, una característica suya irreductible (1).

Estas y otras limitaciones y salvedades similares se reducen a recalcar que no tratamos ahora acerca de cuáles y cuántos son, en concreto, ni de

(1) Casi no hace falta advertir que ciertas como personalizaciones de la libertad, la voluntad, el entendimiento, etc., son únicamente modos de hablar cómodos; son antropomorfismos de expresión (no de concepción) que aparecen siempre apenas se quiere dar algún relieve y rapidez a la frase. Pero no son sino eso: modos de decir. En realidad, ni el entendimiento conoce ni la voluntad quiere o elige (ni menos la libertad actúa...): entendimiento y voluntad no son sino facultades, capacidades de acción, del único sujeto personal que entiende, quiere, elige, etc. En nomenclatura escolástica se dice, por eso, que cada facultad no es un *ens quod* (en nominativo), sino *quo* (en ablativo), es decir, *por o según el cual* actúa el único sujeto personal de acción, el yo.

qué perfección alcanzan, los actos de la voluntad en los que efectivamente se ejerce esa libertad de decisión; sino que exclusivamente tratamos de que hay ciertos casos en que realmente se la ejerce, de que se dan actos genuinos de libre elección, y de que, por tanto, existe realmente ese poder en la voluntad (cualquiera que sea su limitación y cualesquiera sus condiciones e imperfecciones).

Los hechos de experiencia. Su importancia decisiva.—Lo fundamental y decisivo, respecto a la existencia real, en el hombre, de esa libertad interior de elección, al menos en algunos de sus actos voluntarios, son los hechos, los datos experimentalmente comprobados. No se puede resolver tal problema a base de meras concepciones a priori, de solas teorías más o menos bien trabadas, de posibilidades o imposibilidades previas de explicación satisfactoria. En una u otra forma, de un modo más o menos inmediato, aquí como siempre que se trata de comprobar o establecer *la realidad* de algo, hay que *partir de hechos reales*. A base de ellos se podrá razonar, deducir o analizar brillante y sutilmente; pero siempre hay que empezar por esa humilde acogida de los hechos, por esa sumisión a los hechos. Todo lo que no se base en hechos comprobadamente reales, no pasará de la categoría de lo que “puede ser” (si es que alcanza a llegar hasta ahí). Por eso, la forma legítima y fructuosa de afrontar ese problema consiste en atender a los hechos, en comprobarlos, reconocerlos y respetarlos; en no desecharlos ni desestimarlos ni *solicitarlos* tendenciosamente, desnaturalizándolos, aunque se opongan a las más prestigiadas y brillantes teorías o concepciones. Si en realidad se les oponen, ¡tanto peor para las teorías! Los hechos no van a dejar de ser los hechos: no son ellos, son las teorías las que necesitan apoyo. Por eso las teorías, si pretenden explicar la realidad y no simplemente especular en el vacío, han de amoldarse a los hechos, controlarse y rectificarse de acuerdo con ellos, o, mejor dicho, no estructurarse sino a base de ellos. Una vez comprobados éstos, habrá que analizarlos y comprenderlos con estricta objetividad; y no se podrán admitir sino las explicaciones que estén conformes con ellos, con todos ellos y con todo lo que hay en ellos.

Felizmente, hay en nuestro caso hechos numerosos y coincidentes en que fundar la respuesta. Los hay, en primer lugar, que no se refieren directamente a la libertad misma, pero permiten sin embargo llegar hasta ella a través de algún razonamiento basado en los mismos. Algunos de éstos constituyen una base remota, desde la que se ha de avanzar mediante reflexión metafísica sutil y cuidadosa: tales son, principalmente, los per-

tinentes al tipo propio de nuestro conocimiento intelectual (1). (Hay muchos otros de esos hechos en los que el ejercicio de la libertad está bastante próximo a los mismos, como algo necesariamente implicado en ellos, como un requisito sin el cual no tendrían explicación alguna suficiente, sin el cual no podrían haberse producido, no podrían haber existido en la forma y con los caracteres con que los comprobamos producidos y existentes: tales son, por ejemplo, los relativos a la experiencia valoral de orden moral, con todos sus antecedentes y consecuentes, a la responsabilidad interior por decisiones presentes o pasadas o aceptada para el futuro al prometer, a las mismas deliberaciones, consultas, etc. (2).

Pero además hay otros hechos en los que aparece inmediata y directamente la convicción invencible y constante de que somos libres en algunos de nuestros actos. Se refieren, por tanto, abiertamente, a la misma libertad. Son hechos inmediatos de conciencia en los que es así posible captar directamente, en forma vivida y experimentada, o al menos mediante una reflexión inmediata, la realidad misma de la libertad en el acto de ejercerse concretamente, o, más exactamente, la realidad concreta del acto libre con esta su propiedad de ser tal. No hay lugar aquí, por tanto, para una verdadera deducción, sino únicamente para la comprobación fiel, objetiva, límpida, de esos hechos inmediatos de conciencia, y para su interpretación o análisis igualmente objetivo, cuidadoso de no deformar sino comprender con exactitud, de darse cuenta cabal de eso que así se muestra en la experiencia viva. O, en otras palabras, corresponde observar introspectivamente esos hechos y reflexionar sobre la genuinidad y el alcance de tal experiencia y de su contenido. Precisamente ahí, en esa simplicidad y conexión inmediata con los hechos experimentales, está la mejor ventaja (frente a ciertas desventajas) de esta demostración de la realidad de nuestra libertad interior, a base de la conciencia que tenemos de la misma. Como ya ha quedado dicho, únicamente será presentada aquí

(1) Es camino enteramente sólido y que lleva a penetrar hasta el fondo de la razón misma de ser tal del acto libre; pero es largo y difícil, como que se necesita recorrer toda una serie de delicadas etapas desde los hechos mismos escuetos hasta esa última conclusión; y por lo mismo, si bien es muy apropiado para comprender íntimamente la raíz última de nuestra libertad y así explicarla, no se presta para proponerlo en cuanto a esa última deducción sino a quienes estén previamente de acuerdo acerca de toda aquella serie de temas metafísicos.

(2) En estos casos el camino es bastante corto y obvio, fácil y seguro; pero también se requiere una verdadera deducción para pasar de esos hechos experimentales conocidos directamente (y que, tal como se presentan, no hablan claro de libertad, sino sólo la presuponen), hasta su explicación suficiente completa, que no puede darse sin que aparezca la existencia de verdadera libertad aceptada como tal (como realidad, y no sólo como suposición, ni mucho menos como engaño ya desenmascarado).

esta última, indicando escuetamente los hechos de que se trata y haciendo después sobre ellos una breve reflexión (1).

Descripción de los hechos.—Naturalmente, por lo mismo que se trata de hechos, no podemos esperar hallarnos con la libertad, así *en abstracto*: ninguna experiencia tiene por objeto inmediato sino algo determinado y concreto (no, v. gr., *la luz*; sino *esta luz*, de tal color, intensidad, etc.). La conciencia sólo podrá hallar la libertad *como propiedad concreta y particular* de actos voluntarios particulares y concretos; en otras palabras, el objeto de conciencia será *el acto libre* mismo. En ningún caso vamos a tener conciencia directa de la misma voluntad *como facultad desprovista de actos*, ni de la libertad *como un simple poder vuelto hacia el futuro*: en este sentido, se puede repetir íntegramente la reflexión del Stuart Mill, que él creía decisiva contra toda conciencia de libertad: “La conciencia me dice lo que yo hago o siento. Pero lo que yo soy *capaz* de hacer, eso no cae bajo la conciencia. La conciencia no es profética; tenemos conciencia de lo que es, no de lo que será o puede ser” (2). Perfectamente; pero no se trata de tomar conciencia de lo que puedo hacer desde antes de hacerlo; sino de tomar conciencia de qué es lo que estoy haciendo *en el momento mismo de estarlo haciendo*. En esto no hay a priori ninguna imposibilidad. Y en eso es en lo que podrá darse, junto con la conciencia de que estoy teniendo tal acto de voluntad, la conciencia de que el tal acto es un acto libre determinado dominativamente por mí. El si tal conciencia se da o no efectivamente, es una *cuestión de hecho*, que habrá que resolver a posteriori, por observación sincera, y no *proféticamente*, negándola o afirmándola por ideas preconcebidas.

(1) La exposición está inspirada principalmente, y, en parte, muy de cerca, en el magnífico estudio, el mejor que conozco sobre el tema, *La conscience de la liberté*, por el psicólogo polaco P. SIWEK, en “Gregorianum”, 16 (1935) 52-73.

(2) J. STUART MILL, *La philosophie de Hamilton*, trad. Cazelles, París, 1869, cap. 26, p. 551. La frase que sigue a la citada en el texto, es ésta: “Jamás sabemos que somos capaces de algo, sino *después* de haberlo hecho...” En ese *después* (subrayado por mí) está, en buena parte, el equívoco de Stuart Mill: fuera del *antes*, sólo piensa en el *después*. Pero, entre ambos, queda *el presente*; y precisamente éste es el dominio de la conciencia, como lo acababa de recordar él mismo al excluir una conciencia tenida antes del acto. Si por tanto, el *momento de la libertad* es simultáneo con el acto mismo que se está poniendo y que está en la conciencia (según veremos más adelante), esa libertad propia de ese acto alcanza a quedar dentro de la conciencia *presente*. Eso fuera de otras observaciones que podrían añadirse a esas reflexiones de S. Mill, demasiado apriorísticas y *proféticas*, en contra de hechos. Respecto a esa simultaneidad de la libertad y del acto libre, véase especialmente a R. DALBIEZ, *Le moment de la liberté*, “Revue Thomiste” 48 (1948) 180-190, 447-458.

Sería inútil, por superfluo, detallar algo tan claro y tan presente a cada uno como son los hechos de conciencia a que nos referimos. Pero al menos será conveniente indicar el aspecto bajo el cual los vamos a examinar a continuación, como manifestadores de su libertad. Ante todo, en los antecedentes de una decisión, se presenta algún valor o bien particular que atrae nuestra voluntad; hay conciencia de esa atracción; pero es una conciencia de atracción no irresistible, que no se nos impone, que nos deja dueños de resolvernos, que no nos lleva ineludible e inmediatamente tras de sí (a diferencia de otros casos, en los que hay conciencia de ser arrastrado irresistiblemente): junto con la conciencia de la atracción sentida, está la conciencia de dominio frente a ella, de que no fuerza interiormente, sino que pide, solicita, llama. Y, de hecho, no se la acepta, todavía, sino que se entra a deliberar; y el hacerlo también es cosa en la que aparece la conciencia de hacerlo por propia iniciativa, sin que se nos imponga el deliberar y el seguir deliberando, por una necesidad ineluctable, sino como dueños; y todo el trabajo intelectual deliberativo, el examen más minucioso del objeto valoral con sus bondades y con los aspectos desfavorables conexos, y la comparación hecha con el fin de elegir *razonablemente* lo que aparezca mejor, etc., todo eso, cada uno de esos actos, presenta con frecuencia, al menos en forma sorda, la misma conciencia de estarse verificando con independencia respecto a cada uno de esos objetos, con una actitud de alma en la que estamos a cada momento teniendo en nuestra propia decisión el hacer lo que hacemos, o el dejar de seguirlo haciendo.

Hasta que de hecho terminamos: sea que no hayamos conseguido aclarar qué es más ventajoso, mejor, más útil o agradable, sea que, por el contrario, la deliberación haya obtenido un resultado intelectualmente bien definido en favor de alguna de las alternativas estudiadas. Pues bien, en el primer caso, junto con esa conciencia de no ver intelectualmente qué es mejor, hay en la interrupción del seguir deliberando la conciencia bien nítida de que es cosa de nosotros mismos, de nuestra decisión libre, el haber cortado, y el haberlo hecho en cualquiera de las formas posibles: dejar el punto indeciso, por resolver después, una vez que se le estudie mejor; o bien, decidir de una vez por todas, inmediatamente, a favor de alguno de los términos elegibles, a pesar de ver claramente que no se presenta intelectualmente como más ventajoso: cualquiera de esas alternativas que se haya seguido, se la adopta con la misma conciencia de estar decidiendo uno mismo, sin recibir imposiciones sino sólo llamados insuficientes para determinar ellos nuestra actitud. Y si el caso es el segundo, de clara ventaja vista en alguno de los sentidos (v. gr., el de aceptar aquel

bien que atraía al comienzo), de nuevo aparece la conciencia de que no es esa ventaja valoral ya vista la que decide automáticamente por sí sola, sino que somos nosotros quienes, con iniciativa nuestra determinada por nosotros mismos, decidimos con una decisión que es bien nuestra, que sentimos tal, que no se parece en nada a lo que hacemos por imposición o necesidad.

Porque hay, y bien nítido, un término de comparación que permite mejor esa conciencia de decidir libremente en los casos dichos: hay numerosos otros casos en los que hay conciencia de actuar determinados necesariamente, de que no somos quienes decidimos, de que no tenemos dominio sobre actos nuestros de los que tenemos plena conciencia de estarlos produciendo sin embargo nosotros mismos. O sea, no se trata de que sólo haya una conciencia de actuar libremente que a veces se da, y otras veces está ausente; hay algo más: a veces está bien viva la conciencia contraria, la de actuar necesitados interiormente. Es una conciencia tan positiva como la otra, sea que se dé en actos cognoscitivos, sea en algunos actos volitivos (1).

Por último, se trata de algo que se da invariablemente en todos los hombres y con tal naturalidad y seguridad que no bastan todas las reflexiones más o menos académicas que se hagan en contrario, para hacer desaparecer esa conciencia: sigue inalterablemente segura de sí misma e insustituiblemente presente en la vida humana individual y social, a pesar de todas las objeciones, e incluso en los mismos que más sinceramente las proponen. Es algo espontáneo, nativo, que no depende de razonamientos complicados, y que se sobrepone sin vacilación alguna a los más doctos y agudos argumentos contrarios; que sobrevive incólume e influye decisivamente en la actitud práctica aun de aquellas personas que académicamente creen haber desenmascarado *la ilusión*.

Reflexión sobre esos hechos. a) *Su explicación obvia.*—“La interpretación obvia de tales convencimientos, en todo caso, la que primero se ocurre, no es ciertamente la de que aquí se trata de un error universal e incorregible de la humanidad, que había de repetirse una y otra vez en el pensar prefilosófico y extrafilosófico por no sé qué razones. Si los hombres una y otra vez se experimentan como autores o agentes libres de sus decisiones, hay que admitir en primer lugar que en eso experimentan su ser real y que no siempre son víctimas de una apariencia mal interpretada. Lo cual tiene

(1) De éstos ya hablamos en la *Determinación precisa del problema* enfocado aquí, bajo la letra a; aquí bastará recordar el anhelo de la felicidad o del bien así en general —del que experimentamos la imposibilidad de apetecer lo contrario—, o la atracción espontánea, insuficiente para decidir de nosotros pero imposible de eliminar, que surge en la voluntad al estar presente a ella algún valor o bien conocido como tal, por muy imperfecto que sea.

más valor, puesto que en ese error general se trataría de un error de la humanidad en una de las cuestiones más importantes para ella, acerca de la posición del hombre respecto al todo mundial, de una cuestión que está demasiado unida con el conocimiento del sentido y valor del ser humano. Habría que desesperar consiguientemente de la cognoscibilidad de ese sentido si la humanidad, en una de las partes más importantes de la cosa, siempre tuviera que errar. Para hacer vacilar filosóficamente el convencimiento de la libertad, el determinismo tendría que presentar razones convincentes" (1).

Y es el caso de decir que no las presenta. A lo sumo, llega hasta plantear simples dudas. Pero éstas son muy explicables, y hasta previsibles, dentro de la plena validez de esa conciencia de libertad (y, por lo mismo, no la afectan), puesto que el esfuerzo de comprensión y fundamentación de certezas espontáneas queda muchas veces corto, a medio camino, o se desvía, y hace así surgir artificialmente dificultades o *imposibilidades* que no pertenecen a los datos mismos inmediatos y completos, que no se derivan de ellos sino de aquel esfuerzo inadecuado, y en cambio los nublan y llevan así a desconfiar académicamente de ellos, de su exactitud y validez. En realidad, tales dudas no indican invalidez de los datos, sino equivocación o imperfección de la teoría explicativa adoptada.

b) *Insuficiencia de otras explicaciones.*—No sólo no hay razones decisivas en contra de la validez de esa conciencia de libertad, sino que ni siquiera aparece la posibilidad de explicar tal conciencia satisfactoriamente en otra forma, es decir, sin la real existencia de esa libertad manifestada en ella. Todo otro intento de explicación (salvo encerrarse en el escepticismo absoluto, que tampoco explica nada) desatiende algunas características primordiales de esa conciencia o se les opone directamente. Al tacharla de ilusoria, la atribuye a un desconocimiento de la verdadera causa determinante de ciertos actos nuestros. Esta ignorancia los dejaría sin más origen que nosotros y así se traduciría en conciencia de libertad.

Pero, en primer lugar, no basta indicar esa ignorancia como la verdadera raíz de aquella conciencia. Haría falta, por lo menos, que se pudiera decir positivamente cómo, de esa simple ignorancia, nace una convicción tan espontánea, tan constante y arraigada, tan profunda, e irrevocablemente; y, sobre todo, cómo llega ésta a prevalecer sobre el *descubrimiento* de la verdadera explicación (cuya sola ignorancia le había dado origen y fuerza), y eso incluso en quienes la propician más convencidamente. En

(1) A. WILLWOLL, *Alma y Espíritu*, trad. cit., pp. 159-160.

realidad, esa explicación envuelve mayores dificultades que el mismo problema.

Y, en segundo lugar, no toma en cuenta que distinguimos conscientemente nuestros actos libres de otros que sentimos como necesarios o simplemente espontáneos; ni que, incluso cuando ignoramos las causas particulares a que se deben algunos de éstos, no dejamos por eso de sentirlos como necesarios, ni aparece la conciencia de libertad, atribuida en la explicación a esa ignorancia. A pesar de ésta, sentimos internamente que no los decidimos, que se nos imponen, que se producen en nosotros y aun por nosotros, pero no según determinación nuestra (1).

Y por último, si la explicación de la conciencia de libertad fuera la ignorancia de las causas de la acción, dicha conciencia tendría que ser tanto más fuerte cuanto más completa fuera la ignorancia de las causas; tendría que ser vivísima cuando la ignorancia fuera total, y tendría que desaparecer cuando las causas fueran, o parecieran, bien conocidas; en una palabra, la conciencia de libertad tendría que hallarse *en razón directa con la ignorancia* de las causas de obrar. Pues bien, sucede todo lo contrario: los hechos de conciencia de que tratamos muestran que la conciencia de libertad está *en razón inversa con la ignorancia*: cuanto mayor es la ignorancia de los motivos de obrar, menor es la conciencia de libertad para determinarnos; cuanto más claramente conocidos son los motivos, más fuerte es la conciencia de libre determinación nuestra; cuando no ha habido algún conocimiento suficiente de los motivos, no nos sentimos responsables de esa acción precipitada, no se da la conciencia de hacerla libremente, con dominio decisivo sobre ella. La conciencia de libertad no está *en razón directa* con la ignorancia, sino *con el conocimiento*. Esto es lo que aparece en los hechos, exactamente al revés de la pretendida *explicación*.

c) *Olvido de formación, en tales explicaciones, de parte considerable de los hechos.*—En todo ese intento de explicación, lo mismo que en varias otras dudas sobre la validez de nuestra conciencia de libertad, hay en realidad, en el fondo, desconocimiento de las características propias que pre-

(1) Eso sólo muestra hasta qué punto se hallan fuera de la cuestión esas diversas comparaciones con que se ha querido a veces *ilustrar* el problema: las tales velas y brújulas y piedras en caída, etc., conscientes de sí mismas, de sus deseos y movimientos, no hace falta estarlas imaginando: las tenemos *en el hombre mismo* si lo consideramos en muchas de sus acciones, es decir *en aquellas que se verifican necesariamente y con plena conciencia de ello*. Las comparaciones ésas confunden la conciencia de libertad con la conciencia a secas, y por eso suponen que se daría la primera en donde sólo habría, como hay en el hombre en los casos correspondientes, *conciencia de tendencia necesaria o de "buena suerte"*.

senta en los hechos, falta de atención suficiente a los datos mismos que se trata de explicar. Si hay algo bien claro en los hechos es que la conciencia de libertad no es una actitud negativa, un no saber, un no tener motivos conocidos para obrar; sino, por el contrario, implica el conocerlos, eso sí que conocerlos como insuficientes para decidir ellos de nuestra adhesión, por su relativa imperfección. No es puramente negativa en cuanto que atestigua que no hay alguna causa necesitante que se imponga a la voluntad; sino que además comprueba la presencia de ésta como causa dominadora de su propia acción, dueña de su decisión, que se determina a sí misma y se manifiesta así a la conciencia en esa su libre decisión, dependiente de ella, enteramente suya y debida a su propio querer. Hay al mismo tiempo conciencia de estarse determinando por un cierto motivo conocido, y de hacerlo con independencia frente a él, sin ser arrastrado por él sino decidiéndose uno mismo en su favor (1).

Ese punto es bien nítido en los hechos de conciencia de que estamos hablando. No es posible considerar el acto mismo de decisión como un simple producto inerte, objeto de museo, disecado y guardado en una vitrina; y decir que en él no hay realidad alguna que no se dé igualmente en un acto necesario, no libre, que, por tanto, no hay nada que comprender ni explicar en él como diferente de los otros. Si primero se le mata, imposible hallar en él la vida. Si se le fija e inmoviliza, es inútil examinar para ver el movimiento (2). Y es que la acción vital y más que ninguna el acto libre, vital por excelencia, no es una simple cosa, un producto es-

(1) Es precisamente ante los motivos conocidos, en la relación hacia ellos, frente a ellos, en plena luz, en donde se presenta como un hecho básico y nítido esa conciencia de libertad al decidirse, que viene a ser la conciencia misma de los motivos en favor o en contra de los cuales nos determinamos. Mientras mejor son conocidos como tales, más aparece la desproporción entre el conocimiento de ese objeto valoral, por una parte, y la volición determinada que dirigimos hacia él, por otra; y mejor aparece a la conciencia nuestra acción, como nuestra, llenando ese vacío intermedio. Y es la conciencia de esa misma acción nuestra, como salida de nuestra propia iniciativa, como dependiente de nosotros y determinada por nosotros mismos, la que presenta esa conciencia de nuestra libertad poseída y ejercida en ella. Conciencia enteramente positiva, de dominio y de decisión propios.

(2) Ahí está, en buena parte, la explicación de que algunos no perciban toda la fuerza de esta conciencia de nuestra libertad, cuando reflexionan sobre ella (pues espontáneamente siguen, como ya dijimos, experimentándola igual): la han dejado por el camino del análisis que han ido haciendo. Es como descomponer un reloj en sus piezas: imposible verle el movimiento, la medición del tiempo, el isocronismo, etc.: todo eso se da en el reloj, pero en el reloj armado y andando, en mucho mayor razón sucede así respecto al acto libre, cuya libertad está, como vamos a decir, en su relación de dependencia para con el sujeto como su determinante, relación que desaparece desde el momento en que se le considere *aparte*. Y a eso se añade la dificultad corriente de toda introspección: introducir un nuevo elemento, que cambia algo lo que es claro como espontáneo.

tático, absoluto, con realidad por su cuenta, y cuya libertad debería, por lo mismo, ser otra realidad más, distinta y absoluta, añadida y como quien dice separable, desarmable. Por el contrario, es una acción actuando, realizándose, prolongándose; es una especie de *tensión dinámica*, que no existe como cosa hecha, instalada en uno después de terminada la acción, sino que, mientras se da, *se da produciéndose, actuándose*. La conciencia misma de conocer o de querer, no es un conocimiento de una cosa que hay en nosotros, como un dedo en una mano; sino del mismo *estar conociendo o queriendo*. Y es ese mismo acto en trance de estar siendo (o deviniendo), que así es objeto de conciencia, el que resulta por lo mismo consciente en cuanto al mismo hecho de estar siendo determinado, hecho que así se está efectuando, frente a los motivos y a la voluntad: no hay en él dos realidades aparte, una la del acto y otra la procedencia de su causa, sino que *hay una misma y sola realidad, íntegramente dinámica, que es el estar procediendo y siendo*, o, mejor dicho, toda su realidad es, mientras se mantiene siendo, enteramente relativa y dependiente respecto al ser del que está surgiendo y al que así está afectando.

d) *Confrontación con la conciencia de actuar necesitado*.—Quizás podrá ayudar a captar mejor lo dicho, el proponer el caso opuesto, el de la conciencia de necesidad, que también se da en algunos actos de la voluntad, como ya dijimos, y en actos cognoscitivos. Esa necesidad del propio acto no es conocida como una realidad absoluta acoplada al acto mismo: eso no tendría sentido alguno, y, por de pronto, no es así como aparece en la conciencia. La necesidad no es sino *una relación* del acto (que éste, es claro, verifica en concreto: es necesario); porque viene a consistir en que el tal acto no es decidido por nosotros, no proviene determinativamente de nosotros, no es dominado y dirigido por nosotros, en una palabra, es, en relación a nosotros, independiente. En la producción misma de tales actos (y, como dijimos, mientras son, no son sino un estar produciéndose), conociéndola y conociéndose uno mismo como sujeto de ellos junto con estarlos conociendo a ellos (todo eso es la conciencia de ellos como actos de uno mismo), uno no percibe las relaciones que los enlazarían a uno mismo como a su causa adecuada, no se siente uno en ellos como plenamente actuante y determinante; o, mejor todavía, se siente coartado, positivamente llevado, determinado, necesitado. Todo eso, que es la conciencia de la necesidad en tal caso, se tiene así en la conciencia misma del acto ése, como conciencia de él.

Pues en igual forma se da la conciencia de los actos libres, alcanzando a esa libertad así en concreto por el mismo hecho de alcanzar al acto: asis-

timos al nacer de esos actos y tenemos conciencia de nosotros mismos a través de ellos, y de nuestra relación con ellos. Y esa relación es, en este caso, la de ejercerlos sin estar necesitado a hacerlo, por tales motivos pero con independencia frente a ellos, determinando uno mismo, con propia iniciativa, con plena actividad y como causa entera y decisiva. *La conciencia en cuanto libre es una sola y misma con la conciencia de ese acto como acto*: no se separan dos realidades en ese estarse produciendo que es el acto vital y libre; no hay sólo simultaneidad, sino compenetración completa; y así es claro que *el momento de la libertad*, según la expresión de Dalbiez, no está antes sino en el presente mismo de la acción libre; y la libertad es experimentada en el acto mismo de libre elección presente a la conciencia. Realizándola conscientemente, la percibimos con claridad; tenemos entera conciencia de ella; y ahí sentimos que somos nosotros sus autores determinantes, sus responsables, quienes damos eficacia, dinamismo, y decidimos y ponemos en acción el elegir eso que elegimos. Como decíamos antes (y ahora aparecerá mejor situado y relacionado), la conciencia del acto libre no es negativa (ignorar, no ver), sino luminosamente positiva: es conciencia de los motivos por los que se elige, de los valores elegidos, pero también de su insuficiencia para decidir el acto mismo de elegirlos; y, al mismo tiempo, *es conciencia positiva de la iniciativa libre y dominadora nuestra que se expresa en ese mismo acto de elegir*.

e) *Irreductible a simple conciencia de espontaneidad con ignorancia de los motivos reales*.—Precisamente porque todo eso entra en los hechos mismos de conciencia que consideramos, *no es posible, sin deformarlos, reducirlos a una simple conciencia de espontaneidad*, de falta de coacciones externas o internas sentidas. Hay en la conciencia de nuestra libertad mucho más que eso, hay positivo conocimiento de la relación de dependencia, en cuanto a su decisión misma, de esos actos libres respecto a nosotros que los ponemos. Por eso, nada tienen que ver con esa conciencia las intervenciones de móviles inconscientes que actúan sobre nuestros actos: según ya dejamos dicho, la ignorancia resulta enteramente inepta para dar razón de lo que efectivamente hay en esa conciencia de libertad; *da lugar a una conciencia del todo diversa*. En efecto, son bien conocidas en la vida corriente y normal las intervenciones de los diversos factores inconscientes; pero *no dan lugar a conciencia de libertad*, de que eso se debe al libre querer nuestro; por ejemplo, si inhibiciones inconscientes no dejan recordar debidamente o llevan a incurrir en algún lapsus, no se tiene conciencia de haber olvidado o equivocado libremente, sino, al revés, se habla de mala suerte, de mal momento, etc.: la conciencia que acompaña a esas in-

gerencias inconscientes es la conciencia de *recibir hecho*, es decir, planeado, orientado, determinado, decibido sin oírnos, eso que sin embargo tenemos entera conciencia de que se produce en y por nosotros: *es conciencia de necesidad y no de libertad*. Y si, v. gr., se da, como resultado de factores inconscientes, una inspiración artística, científica, etc., tampoco la acompaña la conciencia de haberla libremente procurado, sino más bien lo enteramente contrario: más que simple buena suerte, se llega hasta considerarla un verdadero don, una "inspiración" superior. Y si es algún recuerdo inoportuno e insistente el que se está viniendo a la memoria, tampoco lo acompaña conciencia de libertad, sino todo lo contrario. *Estos son los hechos*. Y precisamente porque son así, *no sería explicación sino deformación de los datos el llevarlos a una misma categoría* y reducir los que claramente hablan de libertad a la otra clase en la que *hay conciencia bien diversa*.

f) *Ciertas anormalidades con persuasión errónea de libertad o responsabilidad, son enteramente diversas*.—"Sin duda estados patológicos pueden dar ocasión a los enfermos para muchos juicios defectuosos sobre sí mismos y su experiencia. Han adquirido el concepto de libertad y el convencimiento de ella por vivencias anteriores [las mismas de que hemos hablado, enteramente legítimas y valederas], y pueden ahora unirlos en juicios defectuosos con vivencias obsesionantes, seguramente no libres. Así, por ejemplo, un obsesionado puede considerar, por equivocación, como provocadas y aceptadas libremente por él mismo, imágenes e impulsos completamente involuntarios, y tal vez tenerse a sí mismo por culpable sin razón. Pero querer deducir de esto la falsedad de toda convicción de libertad de los hombres en general, sería una conclusión tan defectuosa, una generalización tan lógicamente inadmisibile, como si quisiéramos deducir del hecho de que se equivoca el entendimiento en muchos casos, que simplemente no tiene capacidad para el conocimiento verdadero. Tampoco deducimos del hecho de las alucinaciones, que no tenemos, en general, capacidad para ver u oír debidamente" (1).

En realidad, en esos casos anormales, la misma anormalidad está precisamente en no poder distinguir lo que en personas normales se distingue netamente o en no tener bajo control libre lo que es normal tener controlado. Propiamente *no se trata de la conciencia lúcida, serena, dueña de sí, atenta a los diversos valores que se presentan, atraen y dejan libre, sino de estrechamientos* tales que no dejan lugar sino para la idea obsesionante y *le atribuyen ansiosamente una responsabilidad cuyo conocimiento no pro-*

(1) A. WILLWOLL, *Alma y Espíritu*, trad. cit., pp. 161-162. Los ejemplos del párrafo anterior también están extractados en él, p. 161.

viene de ahí sino de otras experiencias anteriores en las que pudo darse normalmente; y, recuperada la normalidad, hay conciencia clarísima de la diferencia entre esas pretendidas “conciencias de libertad y responsabilidad” y la otra, la genuina conciencia normal de que hemos estado hablando.

Por lo demás, si se analiza esa misma conciencia obsesionante, se llega a la conclusión de que ni siquiera podría darse esa ilusoria libertad y responsabilidad, si no hubiera habido alguna experiencia auténtica de las mismas, así como no se dan ilusiones visuales o auditivas sino en aquellos que han podido tener experiencias auténticas de luz o sonido, y no en ciegos o sordos que siempre lo han sido del todo, tampoco podría venir esa idea de propia libertad y responsabilidad a insertarse en ese juicio erróneo, aprovechando la ausencia de control suficiente racional, si no se la hubiera captado directamente *en alguna experiencia genuinamente consciente de libre elección* y la consiguiente responsabilidad. Podrían aplicarse al caso las palabras dichas respecto a una paradoja del determinismo total: ella “consiste precisamente en negar la posibilidad de toda libertad: para estar en situación de concebir la libertad, aun negándola, hace falta que algo en nosotros sobrepase la simple causalidad [físicamente determinada]: Una máquina en acción y aun un animal no afirmarían ni negarían la libertad: no pueden concebirla” (1): para eso les haría falta disfrutarla y así, experimentándola, conocerla.

En realidad, en esos casos anormales no sólo no hay lugar para una verdadera y genuina conciencia de libertad como la que hemos examinado en los casos normales, serena y lúcida, sino que a nadie llegan a engañar; y menos, cuanto más manifiesta sea la anormalidad. Si alguien, aun muy normal según lo que de él se sabía hasta entonces, cae en un momento dado en alguna extravagancia enormemente desconectada de lo que podía esperarse de persona sana, a nadie se le ocurre tomarla como una demostración de libertad; sino, al contrario, uno se pregunta: “¿Qué le habrá pasado a Fulano?”: lo único en que se piensa es en que se haya enfermado

(1) I. A. CARUSO, *Pulsion et Liberté*, en “Psyché” 4 (1949; N.os 30-31) 392. Podría parecer que los psicoanalistas, comprobando las tendencias inconscientes que explican buena parte al menos de nuestro comportamiento, tendrían que desconfiar de toda conciencia de libertad. Pero no hay tal: son como todos los demás: algunos de ellos la aceptan y otros, no. Además del mismo I. A. Caruso, hay en ese mismo fascículo de “Psyché” otros que la admiten lo mismo que él; entre otros, M. CHOISY, redactor jefe de la revista, declara: “Confieso que jamás he comprendido muy bien ese reproche de determinismo que se hace a los freudianos”, y, después de explicar por qué no le parece que lo merezcan, resume así: “El determinismo freudiano es la libertad de crear a partir de los psiquismos conocidos y aceptados. Es la perfecta adaptación al volante” (ib., p. 395). Es la libertad condicionada y limitada, según dejamos dicho al comienzo.

súbitamente y así se le haya impuesto, sin dejarle libertad, alguna tendencia inconsciente. Es que estados como ése son netamente diversos del normal, sano y corriente, único en el que hay el juego libre de las facultades superiores; pero, por lo mismo, no son ellos apropiados para amoldar a sus limitaciones lo que la conciencia normal manifiesta de enteramente diverso.

g) *Conclusión.*—En resumen (y omitiendo diversas otras consideraciones que podrían añadirse, pero que, al menos en su mayor parte, vendrían a ser sólo prolongaciones o aplicaciones de lo dicho), podemos decir que la reflexión objetiva y atenta aplicada a los hechos de conciencia que hemos estado considerando, no ha hecho sino manifestar *la legitimidad de esa experiencia espontánea y constante de todo hombre sano y normal*. No aparece explicación alguna que dé cuenta, sin deformar los hechos, de esa conciencia de libertad de muchas de nuestras acciones, sino la de admitirla como una *genuina y directa experiencia de lo que es la realidad de nuestras acciones libres*: es la lucidez cognoscitiva con que se efectúan la que da razón de su libertad y, al mismo tiempo, la que hace que se dé esa observación por dentro de la intimidad libre del propio querer. “La liberté est donc un fait, et, parmi les faits que l’on constate, il n’en est pas de plus clair” (1).

Raíz metafísica de la libertad.—Para terminar, siquiera dos palabras acerca de este punto, que al mismo tiempo quizás servirá para aclarar y confirmar algunos anteriores. La voluntad está ordenada al ser en cuanto es un valor: el valor o bien es su objeto propio. No hay posibilidad de que la voluntad se oriente a algo sino bajo ese aspecto valoral. Ahora bien, en los casos concretos corrientes, se presentan diversos valores, que solicitan a la voluntad en divergentes líneas inconciliables: cada uno de esos valores implica, si es elegido, la exclusión del otro; o, dicho de otro modo, en cada uno de ellos hay algún aspecto según el cual no son valor, sino antivalor, mal. No son, por tanto, el valor, el bien, como tal, completo y perfecto; sino uno limitado y particular. Precisamente por eso, la voluntad no es llevada por uno ni por otro de esos diversos valores, con necesidad: no llegan a responder totalmente a lo que busca. Será más atraída, se inclinará más, espontáneamente, desde el comienzo o después de sostenida deliberación, en un sentido; pero incluso en ese momento seguirá experimentando ahí un aspecto de mal, que impedirá el que “se ciegue” (digamos así) y sea necesitada en ese sentido determinado. En una palabra, considerada en

(1) H. BERGSON, *Les données immédiates de la conscience*, ed. 1938, p. 169.

cuanto al objeto, la libertad dominadora de la voluntad depende de que en dicho objeto no hay una simple y total razón de valor o bien: queda insuficiente para saciar toda la tendencia de la voluntad al bien como tal.

Pero, como tal objeto no mueve a la voluntad sino en cuanto es conocido y presentado así a ella por el conocimiento intelectual, resulta que, en cuanto al sujeto mismo libre, su libertad de elección proviene de que, gracias a que es intelectual, ese conocimiento no se limita a un solo aspecto concreto de la realidad, sino que la enfrenta con una amplitud en la que cabe al mismo tiempo su realidad valoral de ser, y su limitación y pobreza respecto a la infinita capacidad del querer. De ahí que la libertad de la voluntad tenga su raíz en el entendimiento, y, en último término, en la espiritualidad de éste, o mejor dicho, del ser a que pertenece.

JULIO JIMÉNEZ BERGUECIO.