

XXXIV. LA VOLUNTAD Y EL LIBRE ALBEDRÍO

La imagen clásica y cristiana del hombre lo destaca como cumbre de la creación material, por ser imagen y semejanza de Dios. Se distingue así de todas esas visiones que o bien exaltan al hombre como si fuera un dios, totalmente autónomo respecto de su creador y respecto de la naturaleza humana, o bien lo reducen a ser un animal más, no esencialmente superior a los otros. Algunos unen esas dos visiones en una sola amalgama irracional: se creen como autónomos y dueños del mundo y de su propio ser; y, a la vez, como nada más que un montón de materia organizada como cualquier otro animal, sin verdadera libertad interior. Nosotros pensamos, en cambio, que las dos potencias espirituales —la inteligencia y la voluntad— fundamentan una radical superioridad del hombre sobre los otros seres materiales, y le permiten, además, hallar su plena realización no en una autonomía utópica, sino en la orientación hacia Dios como fin último.

Esa dignidad eminente se manifiesta de modo especial en la libertad de la voluntad y de la razón, por la cual somos dueños de nuestros propios actos y responsables de nuestro perfeccionamiento personal y social. En este capítulo vamos a tratar, pues, del apetito intelectual o voluntad, y, de manera particular, de la libertad de la voluntad o libre albedrío, que los materialistas han negado de forma sistemática a lo largo de la historia.

¿Cómo conocemos la existencia de la voluntad? De nuevo, recordemos el principio clave: las potencias se conocen por sus actos, y los actos por sus objetos. Si examinamos nuestra experiencia, descubrimos en nosotros un deseo intelectual, es decir, deseamos cosas, tendemos a cosas que conocemos de manera universal y abstracta. No deseamos nada más cosas que conocemos de modo concreto e individual, sensible, como una manzana o un poco de agua. Alguien podría pensar: “Quisiera vivir ciento veinte años (en buenas condiciones)”. Este es un objeto altamente abstracto, pues implica una proyección hacia el futuro y una medida matemática que se separan completamente de nuestra experiencia sensible. Un animal desea vivir por la inclinación natural a perseverar en el ser, que es un apetito natural

de todos los seres, incluso inertes. Es un instinto básico que tiene por objeto preservar un bien muy concreto que ya se experimenta, que es la vida. En cambio, desear vivir ciento veinte años implica una medida matemática, abstracta, universal. Los ejemplos se podrían multiplicar: deseamos las ciencias abstractas; amamos a las personas más allá de su apariencia física; proyectamos un matrimonio y una familia, o la realización de otros sueños complejos no reducibles a una suma de sensaciones físicas.

Aparte de considerar el objeto abstracto y universal, independizado ya de las condiciones materiales, se puede ver la existencia de la voluntad considerando la oposición entre el deseo intelectual y el deseo sensible, sea que predomine uno o el otro. Todos nosotros experimentamos deseos sensibles, pero también nos damos cuenta de que podemos querer ese deseo sensible tanto como podemos rechazarlo. Esta es la experiencia de un deseo contrario al deseo. Esto puede suceder de dos maneras. Podemos experimentar dos deseos sensibles contrarios entre sí, en el sentido de que no podemos satisfacerlos a la vez: tengo ganas de comer y tengo ganas de dormir. Los dos son *deseos sensibles*. Si solo hay eso, el más fuerte de los deseos ganará la batalla. El animal irracional, si tiene más ganas de dormir que de comer, duerme. Si le da hambre, se despierta, caza y come. Un ser humano que viviera dominado habitualmente por el deseo sensible más fuerte, podría tener el triste pensamiento de que quizá, después de todo, él no es más que un gato o un mulo. Algunos son afectados por esta sospecha, a la vista de su vida materialista, y se entristecen. Los filósofos cristianos les tenemos una buena noticia. Podemos hacerles reflexionar y descubrir que, en ocasiones, aunque no haya sido esa la tónica de su agitada vida, han querido algo por encima de la urgencia inmediata de un deseo apremiante. Los humanos experimentamos otra forma de oposición al deseo sensible. Sin duda que experimentamos la contraposición entre los deseos sensibles, y nos podemos decir a nosotros mismos: “Tengo tanto sueño que me voy a ir a dormir sin comer” o, al contrario: “Tengo tanta hambre que voy a comer bien antes de ir a dormir”. Pero también experimentamos un querer que puede no sentir nada, estar motivado por algo que no sentimos y, sin embargo, se sobrepone —lo sobreponemos de manera libre— a lo que sí sentimos. Esta experiencia es un poco más difícil de captar, porque muchas veces vivimos periodos largos optando entre deseos sensibles. Con todo, la experiencia es frecuente entre quienes estudian, porque el bien del estudio no es sensible. El objeto del estudio es un conocimiento abstracto, que va a reportar quizá un beneficio en el futuro y va acompañado de un sentido del deber —otra realidad no sensible—, una conciencia del deber en virtud

del cual podemos querer estudiar a pesar de que nos asaltan las ganas sensibles de hacer una cosa distinta: pasear, dormir, jugar, comer. En esos momentos se experimenta de forma mucho más clara que tenemos un deseo racional que se impone al deseo sensible. El asunto se complica, por cierto, porque somos una unidad indisoluble de alma y cuerpo. Los deseos sensibles acompañan a la actividad intelectual. Por ejemplo, uno descansa hasta físicamente leyendo, o disfruta estudiando. El deseo intelectual se puede alinear con el deseo sensible. Es lo que todos querríamos: que al bien inteligible, querido por la voluntad, no se opusiera el deseo sensible. Entonces resulta más difícil hacer la distinción. La experiencia de la discrepancia entre el deseo sensible y el deseo intelectual, por el contrario, muestra claramente que tenemos una instancia superior capaz de dominar al deseo sensible, que nos hace experimentar la libertad frente a las pasiones, los sentimientos y los afectos.

La dicotomía entre querer libre y deseo sensible también se experimenta en la situación inversa, cuando se reconoce de forma intelectual la derrota de la voluntad por el deseo sensible. A eso se le llama debilidad de la voluntad. La inteligencia se da cuenta de que ha sucedido algo que uno no querría que hubiera sucedido, y ha sucedido porque uno lo ha hecho, aunque querría no haberlo hecho. El estudiante que se propone estudiar tres horas por la tarde, pero a la hora comienza a pensar casi de modo obsesivo en el dulce de leche que está en el refrigerador, y en el agua refrescante del mar, y en definitiva va al refrigerador y se come el dulce de leche, y eso lo desvía a revisar Facebook, y luego baja a la playa... y al final esa tarde estudió sólo una hora: eso fue una derrota. La ruda experiencia de la derrota revela la realidad de la voluntad, porque no podríamos experimentar eso como derrota si no hubiera una capacidad de vencer. Si una ciudad enemiga está vacía, y entra nuestro ejército y la ocupa, eso no es una victoria; pero si está llena de soldados armados, y se la toma por asalto, entonces hablamos de una victoria, porque había una instancia de resistencia. De manera análoga, la derrota que nosotros experimentamos a manos de las pasiones siempre la experimentamos como debilidad de la voluntad, y es un testimonio de que esa instancia de resistencia a las pasiones existe: la voluntad. Se experimenta la instancia superior —la voluntad— tanto cuando vence a la instancia inferior —la pasión— como cuando es derrotada por ella. Los griegos tenían una palabra: *akrasía*,⁴¹⁶ que literalmente significa falta de control o de dominio, y de forma más frecuente se ha traducido como incontinencia o

⁴¹⁶ Cfr. *EN*, I, 13, 1102b14-20.

como debilidad de la voluntad. Es uno de los temas más actuales en la filosofía analítica de la acción, porque estos autores, sobre todo anglosajones como Donald Davidson, han estudiado la debilidad de la voluntad para, a partir de ese análisis, descubrir las características de la acción voluntaria.⁴¹⁷ Estas características se advierten de una manera paradójica por contraste, por las características de la acción en las que la voluntad ha sido derrotada. El de la *akrasía* es un tema que en la filosofía clásica refleja de modo claro la distinción entre deseo intelectual y apetito sensible, y que ayuda a conocer la estructura de la acción humana.

Una tercera forma de descubrir la existencia de la voluntad es considerando que su actualización es un deseo que es paralelo al conocimiento intelectual. Así como hay un conocimiento sensible que provoca un apetito sensitivo, hay un conocimiento intelectual que suscita un correspondiente apetito: el apetito intelectual. La estructura del acto humano, en el que interviene la inteligencia junto con un deseo que en ella se encuentra, revela la existencia de la potencia de tender hacia el objeto inteligible. Esta revelación de la voluntad en la acción plantea la cuestión del libre albedrío y de la responsabilidad por los actos. La noción de responsabilidad procede del verbo responder (*i.e.*, dar respuesta a una pregunta), y nosotros podemos responder de nuestros actos cuando somos capaces de dar razones del obrar, cosa que se plantea sólo si se ha superado el nivel del comportamiento irracional e instintivo.

Si pensamos en el acto humano nos damos cuenta de que tiene una estructura compleja. Los autores escolásticos —los más analíticos y precisos en este tema— han distinguido hasta doce pasos en los que se estructura el acto humano: seis actos de la inteligencia y seis actos de la voluntad que se implican recíprocamente. Nosotros vamos a presentar una visión simplificada. Primero tenemos el conocimiento de un bien inteligible, abstracto, que nos *atrae*, y que, por lo tanto, se constituye como fin: el objeto del deseo es al mismo tiempo bien y fin. Para que de modo efectivo se convierta en fin de la acción no nos basta con conocerlo, sino que tenemos que realizar un acto de la voluntad, que es quererlo. Querer algo como fin es proponérselo, intentarlo. Por ejemplo, si estamos muy cansados, porque hemos estudiado mucho, y sabemos que yendo a la playa se puede descansar, poseemos un conocimiento intelectual de un bien: descansar, ir a la playa. La voluntad interviene poniéndolo como fin; pero luego, teniendo ese fin ya como objeto

⁴¹⁷ Cfr. Davidson, Donald, “¿Cómo es posible la debilidad de la voluntad?”, *Ensayos sobre acciones y sucesos*, trad. de Olbeth Hansberg, Barcelona, UNAM-Crítica, 1995.

de la intención de la voluntad, la inteligencia empieza a buscar los medios, es decir, a *deliberar* acerca de los medios. Si la inteligencia fuera dejada a sí misma, estaría analizando posibilidades sin cesar: sopesando los medios. Pero en un momento determinado interviene la voluntad, poniendo término a la deliberación mediante la elección. A la deliberación sobre los medios (acto intelectual) sigue la *elección*, por la voluntad, de uno de esos medios. Enseguida, la razón y la voluntad dirigen la puesta en práctica de lo que se ha elegido (imperio y ejecución). Aunque este análisis es muy imperfecto —es una simplificación de los doce pasos escolásticos—, sirve para nuestros propósitos actuales: nos muestra que para actuar no necesitamos sólo conocer, sino también desear de una manera distinta del deseo meramente sensible. A este desear intelectual lo llamamos querer.⁴¹⁸

Descubierto el deseo racional se plantea un problema: el del libre albedrío. Está claro que los apetitos sensibles no son libres; surgen ante el objeto sensible, y, si no hubiera otro objeto sensible en competencia, la acción del animal buscaría ese objeto. Nosotros mismos experimentamos las pasiones en parte como algo que nos sucede y que controlamos sólo de forma indirecta; es decir, el dominio del acto, en el que consiste la libertad, no está en las pasiones, sino sobre las pasiones. Ahora bien, cuando interviene la voluntad, ella hace que podamos ser libres con respecto al apetito sensible. Nos podemos liberar, mediante el dominio de la voluntad, de la esclavitud de las pasiones. Así lo experimentamos; pero, ¿de verdad somos libres o la voluntad depende, a su vez, de otros factores? Esta es la gran discusión sobre el libre albedrío.

La palabra *libertad* tiene muchos sentidos. Hay un sentido de la libertad que todo el mundo acepta: la libertad meramente exterior, que consiste en no estar inmovilizado y en ser capaces de moverse por distintas partes, de realizar ciertas actividades exteriores sin que una fuerza externa nos lo impida. En este sentido, puede decirse que un león se mueve de manera libre por la selva, sin que le atribuyamos dominio de sus propios actos. El león puede ser exteriormente libre y, a la vez, moverse determinado por sus instintos.

El gran problema es el de la libertad interior de la voluntad, que se define como la capacidad de la voluntad para autodeterminarse respecto del

⁴¹⁸ Cfr. el análisis del acto voluntario que propone santo Tomás en *S. Th.*, I-II, qq. 6 a 18. Los doce pasos del acto voluntario han sido reconstruidos de manera diferente por diversos autores tomistas. Véase la reconstrucción propuesta por Finnis, John, *Tomás de Aquino: Teoría moral, política y jurídica*, trad. de Fabio Morales, Santiago, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2019, pp. 78-90.

bien. Es una característica de la voluntad por la cual ella actúa (*v.gr.*, elige una acción) en último término porque quiere y no determinada totalmente por una causa exterior a ella misma. También es evidente para todos que nuestra voluntad está situada en contextos de acción, y que, por lo tanto, hay un flujo de causas exteriores a nosotros mismos (*v.gr.* el frío y la lluvia, la pobreza o la riqueza, el influjo de la sociedad, etcétera) o de causas interiores en nosotros (*v.gr.* nuestro temperamento y constitución biológica, genética, o nuestros conocimientos o creencias, o los hábitos adquiridos, etcétera) que son exteriores a la voluntad como potencia. Todo esto influye en la voluntad. La cuestión es: ¿determina de modo completo cómo es la elección o hay un margen de indeterminación que explica que la voluntad pueda y tenga que autodeterminarse, dentro de ese marco?

Sobre este asunto, que tiene una profundidad misteriosa, es necesario alcanzar convicciones firmes de amplias consecuencias para la vida.⁴¹⁹ Las dos posiciones básicas son: *i*) la tesis libertaria, que es la posición clásica defensora del libre albedrío, y *ii*) la tesis determinista, que incluye muchas variantes (*i.e.*, los diversos determinismos), según la cual hay causas distintas de la voluntad que explican de manera completa el acto de la elección (aunque sea un acto de la voluntad, esta lo realiza movida necesariamente, a su vez, por otras causas). La variedad de determinismos depende de que distintos pensadores se han fijado en distintas causalidades que influyen en la voluntad humana, y, fuertemente impactados por el descubrimiento de ese influjo, le han atribuido una capacidad de mover totalmente y de manera necesaria a la voluntad. La forma más fuerte de determinismo es, a mi modo de ver, el determinismo teológico. Este afirma que Dios, como es la causa primera de todos los seres y de todos los movimientos en el universo, también determina el movimiento de la voluntad humana, es decir, no sólo mueve a la voluntad como primer motor, sino que la mueve con necesidad hacia el objeto. Por lo tanto, el ser humano no es libre, sino que elige lo que Dios ha determinado que elija. De lo contrario, Él no sería la causa primera de todos los movimientos. El determinismo teológico se basa en la verdad esencial sobre la causalidad universal de Dios, *i.e.*, en la verdad metafísica del concurso divino, que significa que Él concurre como causa primera de manera concomitante con todos los actos y movimientos, y los dirige al bien común del universo (gobierno divino y Providencia). A veces se refuerza el

⁴¹⁹ Para reflexiones más profundas, que ayudan a pensar la libertad y la responsabilidad a fondo en el marco del juego serio de la vida personal y política, me remito a mi maestro Jorge Peña en *Ética de la libertad*, *cit.*, pp. 97-166.

argumento con la apelación a la ciencia divina de los futuros contingentes, es decir, a la verdad de que Dios conoce todo, incluso el futuro, incluidas las acciones por venir de los hombres. Luego, si las cosas sucederán tal como Dios sabe que sucederán, sucederán necesariamente. No hay espacio para que sucedan como lo decide, con verdadera autodeterminación, una criatura: ésta decidirá elegir lo que Dios sabe que decidirá elegir. Este es el determinismo más difícil de discutir en términos metafísicos, porque parte de premisas verdaderas. Una vez que se acepta la existencia de Dios, tan poderoso y omnisciente, es difícil compatibilizar su infinitud omnipotente, su sabiduría providente e infalible y su certísima presciencia, con la libertad humana. Santo Tomás de Aquino trata con detalle estas cuestiones y sostiene que la causalidad y la ciencia divinas son supereminentes, es decir, que operan sin anular las causalidades segundas, incluyendo la causalidad relativamente indeterminada de la voluntad humana. Dios mueve a los seres necesarios como necesarios; a los contingentes, como contingentes, y a los libres como libres. De manera que da el impulso para obrar, y, en este sentido, es la causa primera de toda acción humana; pero respeta el margen de autodeterminación de la voluntad, que le permite desviar el impulso divino hacia un objeto desordenado, incurriendo en el pecado, que es un acto moralmente malo. Dios es causa de lo que en ese pecado hay de acto, porque concurre con todo lo que tiene ser; pero no es la causa del pecado en sí mismo, es decir, de lo que en ese acto hay de desorden, que procede de modo exclusivo de la voluntad perversa del hombre. De la misma manera, Dios conoce infaliblemente los actos futuros, pero no porque no hubieran podido ser de otra forma, sino porque Él está fuera del tiempo y ve en presente lo que de hecho ha sido libremente elegido por cada hombre en cada instante de su historia temporal.⁴²⁰

Otras formas de determinismos son más sencillas y hasta infantiles. El determinismo histórico, por ejemplo, piensa que los acontecimientos de la historia se entrelazan de tal modo que los sucesos que acaecen hoy están determinados causalmente por todos los sucesos anteriores, y no se pueden evitar. Está todo determinado históricamente, y no se puede hacer nada para evitar que venga el futuro que ha de venir. El determinismo histórico se ha usado mucho para paralizar a los que quieren dirigir la historia para

⁴²⁰ La reflexión sobre estas verdades filosóficas debería comenzar por los textos de santo Tomás de Aquino, en *S.Th.* I, qq. 19, 22, 23, 44, 45 y 49 y *CG*, II, caps. 47 y 48. Véanse, además, González, Ángel Luis, *Teología Natural*, Pamplona, Eunsa, 1995, pp. 308-316, y García López, Jesús, *Metafísica tomista: ontología, gnoseología y teología natural*, Pamplona, Eunsa, 2001, pp. 691-710.

mejorar las cosas, a la vez que, curiosamente, muchos deterministas históricos actúan de manera frenética, incluso con violencia, para conseguir que acontezca lo que, según ellos, va a suceder de manera inevitable.

Y así podríamos seguir considerando otras formas de determinismos. Los determinismos sociológicos afirman que las circunstancias sociales que rodean a una persona van a determinar lo que va a ser ella en su vida. Los determinismos psicológicos, en el sentido de la psicología empírica, pondrán el énfasis en cómo nuestro temperamento, carácter o personalidad nos lleva a obrar de una manera determinada. Los determinismos biológicos reducen las explicaciones de nuestra conducta a nuestra estructura física o genética: porque tenemos tales genes, tal enfermedad o tal predisposición arraigada en nuestra realidad física y corporal, necesariamente obraremos de cierta forma. Los determinismos económicos piensan que, en general, lo que sucede está determinado por las leyes infalibles de la economía. Un determinismo más completo y más creíble será, en realidad, el que afirme que la combinación de todas esas causas externas a la voluntad determina su elección de acciones externas, que serían, por ende, causadas en su totalidad por esas causas precedentes en el orden físico.

Desde la perspectiva del libre albedrío, de quienes afirmamos la capacidad de la voluntad de autodeterminarse a pesar de esas múltiples causas externas a ella misma, se le responde al determinista más o menos así: lo que usted puede mostrar es lo que todos aceptamos, a saber, que hay causas que determinan el marco dentro del cual se puede elegir o que influyen en la voluntad; pero usted nunca ha demostrado que ese marco se limite sistemáticamente a una sola opción o que el influjo en la voluntad, aunque real, la anule en su totalidad a ella misma como causa decisiva.

Por lo tanto, nadie es esclavo de sus *condicionamientos*. Cuando tal pérdida de la libertad acaece, y nadie niega que puede suceder, se trata de la excepción. Los partidarios del libre albedrío preferimos hablar de *condicionamientos* y no de *determinismos*, porque todos los antecedentes de nuestras acciones fijan el marco o contexto para el desenvolvimiento de nuestras vidas, pero no fijan a cada paso lo que vamos a hacer. Las causas externas a la voluntad influyen en la persona, pero la voluntad también es causa, o, mejor dicho, la persona es *causa de sí misma en el orden operativo*,⁴²¹ precisamente por medio de su razón y de su voluntad. Que la decisión se dé dentro de un marco

⁴²¹ Cfr. CG, II, c. 48, n. 3. Véase Peiró Pérez, María Juliana y Zorroza, María Idoia, "La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino", *Revista Cauriensia*, vol. IX, 2014, pp. 435-449.

ya fijado e influida por otras causas no significa que no sea libre. Significa tan solo que nuestra libertad está situada, es concreta y limitada; no es la libertad de un dios, sino la de un hombre. Está vinculada a la verdad sobre nosotros mismos, y, aunque podemos obrar contra esa verdad, no podemos evitar que el mal escogido con libre albedrío nos dañe.

Los que defendemos el libre albedrío contamos con tres argumentos racionales para demostrar que somos libres. Ellos prueban que la voluntad opta entre alternativas abiertas, dentro de un marco de condicionamientos externos; *i.e.*, que de verdad podemos elegir entre obrar o no obrar, entre obrar de una u otra manera, y que, en consecuencia, podríamos haber actuado de otra forma, en la generalidad de los casos.

El primer argumento a favor del libre albedrío apela a la simple experiencia psicológica. Nosotros nos experimentamos como libres cuando obramos, aun examinando las causas que nos condicionan y las restricciones reales a nuestras acciones. Si una experiencia tan inmediata, tan evidente, como que elegimos entre dos alternativas abiertas fuera falsa, no tendríamos razón para confiar en ninguna de las otras experiencias. Si no confiamos en ninguna experiencia, tenemos que abandonar la filosofía; en realidad, tenemos que abandonar toda ciencia, porque todas las ciencias, incluida la filosofía, se apoyan en experiencias básicas. Hay que profundizar en la fenomenología de la libertad, en cómo experimentamos la libertad. Se experimenta más cuando las opciones son más radicales, cuando influyen más en nuestra vida. Cuando elegimos una carrera o cuando contraemos matrimonio, tras haber deliberado y considerado muchas circunstancias y argumentos, experimentamos de modo más claro que estamos en manos de nuestro libre albedrío, que cuando elegimos un sabor de helado o un postre, o una película el fin de semana.

El segundo argumento se funda en la naturaleza de la voluntad y de su objeto, que es el bien, y es el argumento más difícil de comprender, debido a su profundidad metafísica. La voluntad tiene por objeto el bien universal. Por lo tanto, siempre es atraída por el bien. Todo cuanto quiere, lo quiere en cuanto es bueno. Sin embargo, así como la inteligencia está abierta a la plenitud del ser, la voluntad sólo puede ser saciada por la plenitud del bien. Si la inteligencia le presentara un bien infinito, entonces el objeto colmaría de forma completa a la voluntad, y ella no podría elegir algo distinto como alternativa (sí podría querer algo adicional al bien infinito, pero ordenado a él). Por eso todos queremos ser felices —entendiendo la felicidad como un bien pleno, que satisface toda necesidad y aplaca todo deseo— con un deseo natural y necesario de la voluntad. Así también quiere la voluntad,

de manera necesaria, todo cuanto sea objeto de una inclinación natural. *A contrario sensu*, cuando la inteligencia le muestra a la voluntad un bien finito, algo que da alguna alegría, pero no la felicidad completa, entonces la voluntad queda atraída en parte y suelta en parte. En parte es movida por este objeto; pero en parte queda indeterminada con respecto de este mismo objeto. Con una fórmula sencilla: en relación con cualquier bien finito, la voluntad puede quererlo porque es bueno, y la atrae; pero también puede no quererlo, porque es limitado, y lo que tiene de limitado no la atrae. Esta situación fundamenta el que la inteligencia, fuera de los casos de deseos naturales como el deseo natural de la felicidad, presente alternativas inteligibles como buenas. La experiencia que tenemos —que siempre nos relacionamos con bienes limitados— es la experiencia que funda metafísicamente la realidad del libre albedrío. La voluntad puede elegir incluso lo que parece un bien menor, con preferencia a lo que parece un bien mayor, porque el bien menor tiene algo de bueno que ese bien mayor no tiene, y ese bien mayor tiene algo de finito o limitado, que puede hacerlo menos preferible respecto de ese otro bien supuestamente menor bajo otros aspectos. Por eso no basta el conocimiento teórico de que un bien es mayor que otro para que estemos determinados a elegirlo. La inteligencia puede enfocar su atención —movida por la voluntad— cada vez más en el bien supuesta o realmente menor, pero sólo en lo que tiene de bien o en el aspecto bajo el cual es o parece mayor, y así puede perder de vista ese otro bien alternativo, el supuesto o real bien mayor. La inteligencia puede enfocarse de esa manera porque incluso el bien mayor es limitado.

Así podemos reflexionar sobre el gran misterio del mal moral. Una persona sabe que lo que está eligiendo es moralmente malo, y que, por tanto, lo que tenga de bien —un placer o un beneficio material— es siempre menor que la opción moralmente buena. Sin embargo, la persona que se acerca a elegir el mal moral mira cada vez menos hacia la opción buena, y deja de lado o desconsidera voluntariamente lo que hay de desordenado en la opción mala, y así le empieza a aparecer, en su proceso de elección, como en cierto sentido un bien mayor. En ese acto moralmente malo tiene que haber algo de bueno, porque, si no hubiera un bien, no habría un objeto que atrajera a la voluntad. Detrás del mal moral siempre hay un bien que uno busca. Se comprueba la tesis de la libertad incluso cuando se elige un mal moral. Somos responsables de ese mal porque lo elegimos en forma libre, aunque la elección del mal nos vaya haciendo cada vez menos libres en un sentido más profundo, menos libres interiormente, en cuanto que nos

debilita la voluntad y la ata a los vicios; es decir, la libertad ejercitada en el mal nos esclaviza, se autodestruye.

El tercer argumento a favor del libre albedrío se apoya en la existencia de un orden moral, político y jurídico. Este argumento da por sentada la convicción de sentido común según la cual tiene sentido racional que existan las leyes, las normas, los consejos, los castigos, las instituciones, etcétera, que configuran ese orden racional de la conducta. Y entonces, según este argumento, si no fuésemos libres para elegir entre diversos cursos de acción, no tendrían sentido esas leyes, los premios y los castigos, y otras instituciones que se proponen dirigirnos en un sentido determinado. Todo el ordenamiento moral, jurídico y político presupone que somos capaces de seguir o de no seguir esas reglas y que, precisamente porque podríamos obrar de maneras múltiples e incompatibles necesitamos reglas de coordinación y de orientación racional. Si obráramos determinados por causas necesitantes de cualquier tipo, habría que crear sistemas de control físico o de condicionamiento externo, como los que usamos para controlar a los animales brutos. Las leyes nos dan orientaciones, articuladas lingüísticamente y dirigidas a nuestra inteligencia, porque podríamos obrar de esa manera o de la contraria. El castigo tiene sentido como una actividad moral de justicia sólo si la persona pudiera haber hecho lo contrario, si pudiera haber actuado de otra manera. La responsabilidad presupone la capacidad de elegir. De lo contrario, sería injusto tanto castigar como premiar a alguno por sus obras. Por eso, el mismo Kant, un pensador alemán que creyó que no se podía demostrar de manera teórica o especulativa la libertad de la voluntad, afirmó que el libre albedrío debía ser postulado como condición de inteligibilidad de la praxis moral, es decir, por exigencia de la razón pura práctica.⁴²²

⁴²² Cfr. *KpV*, AA V, 7-8. Véase, además, en general, sobre los argumentos escolásticos para el libre albedrío, Millán Puelles, *Fundamentos de filosofía*, cit., pp. 380-386.