

# EL LIBRE ALBEDRIO Y SUS IMPLICANCIAS LOGICAS

Gabriel J. Zanotti

## 1. Introducción

Es habitual que en la historia de la filosofía se destaque siempre la noble figura de Sócrates, quien recorría las calles de Atenas inquietando a sus conciudadanos con sus preguntas por el ser de las cosas. No es difícil imaginarnos que si Sócrates se encontrara hoy con nosotros, los que decimos ser liberales y defender la libertad, nos preguntaría inmediatamente: “¿Qué es la libertad?”

Es cierto que muchas veces hemos ensayado diversas respuestas. Preocupados por los graves problemas sociales de este siglo, contestamos haciendo referencia a una libertad en el marco social, que se daría como tal según el respeto a determinados factores sociales. Así, podríamos decir que la libertad en el marco social consiste en respetar los derechos fundamentales de la persona, y, en efecto, no mentiríamos. Ahora bien: ésa es una concepción sociológica de la libertad, que presupone una serie de fundamentos antropológicos previos. En efecto, en la concepción sociológica de la libertad ésta surge del ejercicio del respeto a las normas básicas de justicia que, como sabemos, implica un “ad alterum”, un “otro” que debe una acción u omisión a una determinada persona que es el sujeto del derecho en cuestión. Pero, podríamos preguntarnos: ¿por qué la persona es sujeto de derechos? Y en ese caso el tema de la libertad requiere otro tipo de tratamiento. En efecto, si hablamos con frecuencia de la *sociedad* libre, cabe preguntarse si el *hombre* tiene una libertad intrínseca a su naturaleza.

Con todo esto estamos apuntando de modo específico al tema del libre albedrío, que no es exactamente lo mismo que el tema de la libertad política en cuanto tal.<sup>1</sup> Ambas cosas, si bien íntimamente relacionadas, son diferentes.

Nuestro trabajo será entonces analizar el libre albedrío en cuanto tal, teniendo en cuenta para ello los aportes que la escolástica tomista puede hacer al respecto, para después estudiar las importantes implicancias de este tema en cuestiones tales como teoría económica, filosofía política, psicología y religión. De más está decir que no pretenderemos agotar el tema, sino sólo plantear y ordenar en forma sistemática sus lineamientos básicos. Pero ese es justamente nuestro objetivo: sistematizar las bases, sobre las cuales después podamos edificar.

## 2. Fundamentos antropológicos y metafísicos

Ante todo, tengamos en cuenta que una de las primeras dificultades con la que nos enfrentamos al analizar los aportes escolásticos es el problema terminológico. Y la escolástica tomista, en especial, es muy rigurosa al respecto. Aclaremos, por tanto, que en el tomismo el término “metafísica” no designa aspectos suprarracionales del conocimiento, y mucho menos aspectos irracionales. Este término designa la ciencia que estudia al ente en

cuanto ente; esto es, todo aquello que compete al ente en cuanto tal. A su vez, el término “ciencia”, en este contexto, *no* se restringe al método hipotético deductivo de las ciencias positivas. Hacemos estas aclaraciones no con la intención de discutir problemas epistemológicos que en este momento, por un principio de economía temática, no podemos abarcar, sino para explicitar que, en el tomismo, un fundamento “metafísico” del libre albedrío es igual a un fundamento *racional* de éste, aunque obviamente se pueda estar racionalmente en contra de dichos fundamentos.

## 2.1. Presupuestos

Para demostrar el libre albedrío en la voluntad humana, Santo Tomás utiliza determinados presupuestos que a su vez son partes demostrables de su sistema.<sup>2</sup> Son, a nuestro juicio, los siguientes:

a) La teoría de la distinción real esencia-acto de ser (existencia) en el ente limitado, como *eje central* de su metafísica y base principal para su demostración racional de la existencia de Dios. Dios queda así “conceptualizado” (aunque no pueda haber propiamente “concepto” de Dios) como el *Ser* en sí mismo, y los demás entes (creados) como los que *tienen ser* (*participan* del ser) pero no son “el” ser.<sup>3</sup>

b) La posibilidad de *cambio* en el ente limitado debido precisamente a su estructura acto-potencial: el ente limitado tiene la posibilidad de adquirir una nueva determinación (está *en potencia* para ello), lo cual es imposible en el ser incausado, pues en ese caso ya no sería la suma perfección (le “*faltaría*” algo).

c) La teoría de la causa final en el agente que obra (“todo agente obra por un fin”), que en el ente limitado se identifica con la nueva determinación que adquiere el agente con su movimiento, y que satisface una carencia del agente.<sup>4</sup>

d) La caracterización de las sustancias vivientes como aquellas que se mueven a sí mismas en orden a un fin, que Santo Tomás (I, q. 18, a. 3, c.) divide en tres órdenes: vegetativo, sensitivo y racional.

## 2.2. La acción racional

Detengámonos por un momento en esto último, pues nos permite encarar directamente la relación necesaria que hay entre la acción racional y el libre albedrío. Ese movimiento de los entes vivientes hacia un fin está intrínsecamente relacionado, en Santo Tomás, con la noción de apetito; éste es la tendencia natural hacia el bien, que es el fin en cuanto satisface tal o cual carencia o necesidad del agente. El fototropismo positivo en muchos vegetales es un claro ejemplo de apetito natural en la vida vegetativa. Ahora bien, cuando el agente apetece un bien pero mediando el *conocimiento* de ese bien, estamos en presencia del apetito *elícito*, que se divide en dos: apetito sensible (si el conocimiento es sensible) y *apetito racional*, si hay un conocimiento racional del bien apetecido. Este tipo de apetito es formalmente la *voluntad*.<sup>5</sup>

Ahora bien: ¿qué implica en este caso “apetito racional”? En Santo Tomás, “racional” hace referencia al discurrir (razonar), que es una de las funciones del *intelecto*, que además de la

capacidad de razonar tiene la capacidad de universalizar las esencias de los entes, como resultado de su esencial apertura al ser.<sup>6</sup> Quiere decir que la voluntad, por ser el apetito típicamente humano, se encuentra “bañada” por esa esencial apertura al ser, y por ende apetece no sólo *este* o *aquel* objeto bueno, sino esencialmente *el* bien en cuanto tal. *La voluntad tiene como objeto formal propio el bien en cuanto bien*. Esa natural tendencia del hombre hacia la felicidad en cuanto tal -perfectamente experimentable por cada hombre, si, en un lenguaje más contemporáneo, hacemos un análisis fenomenológico de las tendencias humanas-, es la demostración de la característica esencial del apetito humano. En este sentido, la voluntad, por definición, no puede no querer el bien, pues toda potencia se define por su objeto.

Nos estamos acercando al nudo de la cuestión. Hemos dicho que la voluntad tiende necesariamente a “el” bien. La posesión de ese bien en cuanto tal implicaría la satisfacción total de las aspiraciones humanas, y, ya desde un punto de vista praxeológico,<sup>7</sup> la inacción. En Santo Tomás, ese estado de felicidad total es la contemplación de Dios, que se identifica formalmente con el bien en cuanto bien. Ante esa satisfacción total, la voluntad ya nada tiene que desear (desear en cuanto querer aquello de lo que se carece), y de ese modo se encuentra inmutablemente satisfecha por el bien.<sup>8</sup>

En última instancia: sólo el bien total determina totalmente la voluntad. Ese bien total puede darse como existente (Dios, en el tomismo) o hipotético (en nuestra opinión, en la praxeología de L. von Mises). En ambos casos, ese bien total no se presenta en este mundo. En el tomismo, ese bien total es el bien en cuanto bien, que se identifica con el ser en cuanto ser, Infinito, Incausado: Dios. Y el conocimiento de Dios no es igual a Dios: ese conocimiento es bien finito (no infinito); Dios es bien infinito; luego, aunque se conozca la existencia del bien infinito, ese conocimiento no determina totalmente a la voluntad.

Sentados estos precedentes podemos captar el núcleo del fundamento metafísico del libre albedrío en Santo Tomás: en efecto, sostendrá que la voluntad humana, frente a los bienes finitos (o sea, parciales, “de este mundo”) no está necesariamente determinada, sino que se autodetermina. Así caracteriza la vida racional en la I, q. 18, a. 3, c. de la *Suma Teológica*. Y da la explicitación filosófica en la I-II, q. 10, a. 2, c.: “Y porque el defecto de cualquier bien tiene razón de no-bien, así sólo aquel bien que es perfecto y al cual nada le falta, es tal que la voluntad no puede no quererlo: lo cual es la beatitud. Empero, otros cualesquiera bienes particulares, en cuanto que carecen de algún bien, pueden ser tomados como no-bienes: y, según tal consideración, pueden ser repudiados o aprobados por la voluntad, la cual puede ser llevada a lo mismo según diversas consideraciones”.<sup>9</sup> El texto que acabamos de citar es la clave de la cuestión. El libre albedrío queda allí caracterizado como la autodeterminación de la voluntad frente a los bienes finitos. Un bien finito no puede satisfacer todas las necesidades del hombre de modo que éste quede totalmente satisfecho; luego, no puede determinar necesariamente la voluntad, en la medida que el agente racional observe que no se inscribe en la línea de determinadas necesidades. Es más: el bien “A” puede satisfacer la necesidad “A”, del agente racional x; pero éste puede considerar al bien “A” no idóneo para la satisfacción de su necesidad “B”, y por ende no *optar* por él. Y hemos subrayado la palabra *opción*, pues es en la *elección* de los medios que conducen al fin donde se da propiamente la libertad.<sup>10</sup> Por eso no se da la elección (metafísicamente)

con respecto al fin último, en relación con el cual todos los demás fines (bienes finitos) son intermedios.

Como vemos, el libre albedrío se presenta como una característica necesaria de la conducta racional. Si ahora hacemos dialogar al tomismo con la antropología filosófica más contemporánea, observamos que el libre albedrío así entendido sería la raíz última de las diferencias que se observan entre la conducta humana y la conducta animal. Emerich Coreth,<sup>11</sup> citando a su vez a autores como Gehlen y Scheler, nos ofrece un resumen de ellas. La conducta animal se caracteriza por: 1) estar limitada a un “medio ambiente fragmento”, esto es, especializado para determinados factores ambientales; 2) lo anterior se relaciona con *la ligazón necesaria al instinto del mundo animal*; 3) consecuentemente, hay en el animal una evidente seguridad y casi infalibilidad instintiva (lo cual implica su falta de cultura e historia).

La conducta humana, en cambio, está “abierta al mundo”, esto es, a la infinita gama de posibilidades culturales relacionada justamente con su falta de especialización instintiva, su pobreza de instintos y su “capacidad de distancia” entre su impulso instintivo y su acción. Ahora bien: la pregunta filosófica ante tales características es: ¿cuál es su raíz última? Esto es: ¿cuál es la razón antropológica última de tales diferencias? Y la respuesta es precisamente el libre albedrío, como un “accidente propio” (característica necesaria) de la voluntad que es el apetito racional, propio de la conducta humana.

### **2.3. Las limitaciones al libre albedrío. El determinismo**

Por supuesto, el tema del libre albedrío quedaría sumamente incompleto si no analizáramos las dificultades que implicaría su negación. Santo Tomás no las ignoraba.<sup>12</sup> Tratemos de efectuar un análisis sistemático de estas cuestiones.

#### *a) La violencia y el miedo*

Veamos en primer lugar estos dos factores. Destaquemos ante todo que hasta ahora hemos manejado la noción de lo “voluntario” en sentido estricto, esto es, el apetito racional. En ese sentido, voluntario es equivalente a “libre”. Ahora bien: ese sentido de “voluntario” incluye también la noción de voluntario en sentido más amplio, esto es, el movimiento del agente viviente que procede de una inclinación propia con conocimiento (sensible y/o racional) del fin. Lo voluntario siempre hace, pues, referencia a un principio *interno*. La violencia, en cambio, hace referencia a una coacción *externa*. Por ende, lo voluntario y lo violento se contradicen.

Para analizar esto en relación con la conducta racional, recordemos una distinción fundamental: el acto voluntario *elícito e imperado*. Supongamos que tomo la decisión de levantarme de mi escritorio. Cuando estoy por levantarme, una fuerza externa me lo impide. La primera es el acto elícito (haber decidido hacer tal cosa o tal otra; supone ya la intención, la deliberación y la elección); el acto que yo hubiera realizado -de no mediar la coacción externa- es el acto “imperado” por la voluntad. Como vemos, en sentido estricto, una fuerza externa no puede impedir la autodeterminación de la voluntad frente a los bienes finitos que se da en el acto elícito, aunque sí puede impedir la ejecución del acto *imperado* por la

voluntad. Ahora bien: habitualmente el término “violencia” hace referencia más bien al miedo o *temor* que una amenaza puede provocar. Éste es también un caso de coacción externa, y la más frecuente. Supongamos que no tengo deseos de levantarme de mi escritorio, pero alguien me dice que no lo haga so pena de disparar contra mí y matarme. En ese caso, puedo elegir quedarme en mi escritorio o levantarme; mi acto será voluntario en sentido estricto en cualquiera de los dos casos; pero en caso de levantarme, será involuntario relativamente, pues no estoy tomando la decisión que hubiera tomado de no mediar la coacción externa.<sup>13</sup> Este tipo de actos, aunque libres en sentido estricto, son menos adecuados a la naturaleza humana, la cual se *personaliza* en la medida en que obra por propia convicción y no por temor. Este punto es importantísimo, y volveremos a él más adelante.

### b) *La ignorancia*

Recordemos que el libre albedrío, tal como lo hemos definido, depende del conocimiento racional del objeto apetecido. Por ende, en la medida en que este conocimiento racional disminuye, disminuye proporcionalmente la capacidad de ejecutar actos libres. Pero, por supuesto, hay que realizar ciertas distinciones. En primer lugar, el conocimiento racional no sólo es una potencia que por naturaleza se desarrolla en el ser humano, sino que además su progreso o disminución dependen muchas veces, a su vez, de la decisión personal al respecto. Esto está relacionado con lo que Santo Tomás llama *ignorancia consecuente*. Supongamos que decido no saber lo referente al tema x, y posteriormente ejecuto actos que, de haber conocido lo referente a x, no hubiera realizado. Tales actos son involuntarios *relativamente*, y más cuando la persona ignora aquello que *debería* saber. Otro caso distinto es la *ignorancia antecedente*: supongamos que, sin haber tomado ninguna decisión al respecto, ignoro que el libro que llevo a mi casa no es el mío, sino el de Juan, que tiene un ejemplar igual al mío. El acto de tomar el libro y llevármelo es voluntario, pero el acto de tomar algo que no es mío es involuntario. Ahora bien: supongamos que decido robar el libro de Juan, pero en realidad me llevo el mío, ignorándolo. Allí la ignorancia sobre la naturaleza real del acto que ejecuto es *concomitante*. El acto no es involuntario (yo hubiera robado realmente el libro si hubiera conocido que era el de Juan), aunque tampoco voluntario (pues no hay conocimiento del acto que ejecuto, esto es, ignoro que de hecho no estoy robando). Es, simplemente, no-voluntario.

Ahora bien: el problema de la ignorancia se relaciona también con el tema de todo aquello que pueda afectar el conocimiento racional, en lo cual se encuentra primordialmente el delicado problema de los impulsos inconscientes.

### c) *Los condicionamientos psicológicos*

Tenemos que abordar ahora uno de los problemas más característicos de nuestro siglo con respecto al libre albedrío. Las teorías de Sigmund Freud, que han popularizado la división tripartita del psiquismo humano en “ello”, “yo” y “superyó”, más las manifestaciones del inconsciente, los conflictos y los mecanismos de defensa, han establecido al parecer nuevas razones últimas de la conducta humana, que estarían más allá de cualquier motivación

consciente y libre. Por supuesto, siempre está presente el problema de la interpretación, del cual ningún autor escapa y mucho menos Freud. Por lo tanto, haremos una diferenciación. Por un lado tenemos los textos de Freud en sí mismos, acerca de los cuales, en este caso, no abriremos juicio. Por el otro lado, tenemos lo que podríamos denominar “versión popular freudiana”, esto es, una determinada “visión del mundo” -al decir de Dilthey- con respecto a temas antropológicos, que se ha popularizado a partir del psicoanálisis. Esta “versión popular” tiende a dejar de lado toda manifestación del libre albedrío. Toda conducta estaría motivada por impulsos inconscientes ligados a su vez con los mecanismos de defensa, todo lo cual ejercería una presión sobre el plano consciente que eliminaría toda auténtica libertad.

Para sistematizar esta cuestión, efectuemos algunas distinciones. La existencia, en la conducta *humana*, de factores derivados de las potencias vegetativas y sensitivas, más todo el juego de las pasiones y los afectos, es innegable, precisamente porque es *humana*, es decir, “encarnada”.<sup>14</sup> Esto implica que podríamos efectuar la siguiente distinción: a) una libertad interna (libre albedrío) *totalmente independiente* de factores inconscientes; b) una libertad parcialmente influida por factores inconscientes; c) una conducta totalmente determinada por factores inconscientes, en la cual no hay lugar para la libertad. Pues bien: una sana concepción de la libertad interna humana está muy lejos de sostener la primera posición. En efecto, los impulsos derivados de la vida inconsciente, más todo el juego de las pasiones, pueden ejercer gran influencia en la conducta humana pero no la determinan absolutamente, en la medida en que no eliminan por completo el factor racional. La razón antropológica última de lo anterior es que este factor racional en la conducta humana se presenta como un factor espiritual, capaz por naturaleza de sobreponerse a determinaciones absolutas de la vida vegetativa y sensitiva. Estamos aquí en un punto delicadísimo de la antropología tomista, que le permite mantenerse en un sutil equilibrio entre un espiritualismo total y un monismo materialista en la concepción del ser humano. La intelectualidad humana no es, en el tomismo, ni totalmente dependiente de lo material ni totalmente independiente de lo material. Partiendo del principio de que el efecto no puede tener una naturaleza más perfecta que la causa -lo cual se deriva, a su vez, del principio de la analogía de proporción intrínseca- Santo Tomás establece que una inteligencia que fuese *solamente* corpórea no entendería sino cosas corpóreas.<sup>15</sup> Pero, dado el presupuesto “a” del punto 2.1, la inteligencia puede entender la existencia de un primer principio no corpóreo del ser de las cosas. Otro aspecto de la cuestión es que el ente en cuanto tal, objeto de la inteligencia en cuanto tal, no es en sí mismo material o inmaterial. Luego, se infiere que la inteligencia humana no es de naturaleza corpórea, *aunque necesite de las imágenes sensibles para abstraer las esencias de las cosas*.

La meditación profunda de este punto, por supuesto, puede llevar al filósofo toda una vida. Por ahora, repárese en lo siguiente: ¿es, *posible* (o sea, *no contradictoria*) la existencia de una computadora que pueda decirse a sí misma y por sí misma “yo soy”? ¿No es el “soy” la clave antropológica última para el problema de la relación entre la inteligencia y la espiritualidad? ¿Es casual, puramente casual, que en la Biblia la noción de Dios sea “*Yo soy el que soy*”?<sup>16</sup> ¿No podríamos definir al ser humano como el animal que es capaz de decir “yo soy”?<sup>17</sup>

Pero volvamos a nuestro tema. La clave de la cuestión es que en el neotomismo *todo el sistema nervioso aparece como “causa eficiente instrumental”* con respecto a la potencia intelectual de tipo espiritual. Eso implica que un correcto funcionamiento del sistema nervioso es condición necesaria, *aunque no suficiente*, para el correcto funcionamiento del conocimiento racional y la libertad que de él se deriva. Por ende, ésta es una limitación intrínseca a la libertad *humana*, pero limitación no es lo mismo que negación. Esto permite contestar a cualquier tipo de determinismo físico o fisiológico.

Pero, cuidado, no debemos confundirnos, porque la “versión popular freudiana” no es un determinismo físico, aunque a veces se puedan mezclar las cosas. Tengamos en cuenta que últimamente la terapéutica psicoanalítica ha mostrado cierto retroceso frente a explicaciones de ciertas patologías mentales basadas puramente en aspectos fisicoquímicos del sistema nervioso.<sup>18</sup> Pero precisamente por esta razón, los mejores aportes de la terapéutica freudiana, *exentos de toda connotación filosófica pansexualista y determinista*, pueden estar al servicio de la libertad interna. El “tomar conciencia” de determinados conflictos y razones no conscientes de nuestra conducta es algo que aumenta notablemente la capacidad de ejecución de actos libres. La inteligencia tiene por propia naturaleza la capacidad de extenderse a todo lo que existe (lo cual no implica que agote la inteligibilidad de sus objetos). En este sentido, la existencia de procesos psicológicos por naturaleza no alcanzables *de algún modo* por la inteligencia es una contradicción.

Pero antes de pasar a los condicionamientos de tipo social -muy relacionados con estos problemas psicológicos- debemos analizar otro aspecto muy importante de toda esta cuestión: el caso del determinismo lógico.

#### *d) El determinismo lógico*

Este caso se basa en la aplicación del principio de contradicción al caso de la acción racional. Supongamos la siguiente proposición: siendo hoy 11 de octubre, el 14 de octubre estaré en Buenos Aires o no estaré en Buenos Aires. *Necesariamente*, según el principio del tercero excluido que deriva del de no contradicción, alguna de las dos alternativas debe darse. Entonces, parece que el futuro está determinado de antemano, pues: sea el 11 de octubre el momento P, y el 14 de octubre el momento P<sub>1</sub>; el estar en Buenos Aires la alternativa A, y el *no* estar en Buenos Aires la alternativa A<sub>1</sub>; si en el momento P, se da la alternativa A, eso implica que en el momento P es verdadero que en el momento P<sub>1</sub>, se da dicha alternativa. Esto es: como necesariamente una de las dos alternativas debe ser verdadera, y las alternativas se refieren al futuro, éste estaría ya previamente determinado. Este problema se conoce en lógica como el de los futuros contingentes. Su intento de solución por parte de J. Lukasiewicz ha dado ocasión, en este autor, a la elaboración de sus lógicas trivalentes.<sup>19</sup> También se ha sostenido que las “proposiciones” referidas a los futuros contingentes no son proposiciones, sino más bien funciones proposicionales.<sup>20</sup> La discusión de estos problemas lógicos no corresponde a nuestro tema, aunque debemos advertir que esta última solución evita el problema del determinismo. Pero como nosotros no abriremos juicio en este momento acerca de esa segunda solución, trataremos de analizar la cuestión partiendo de que los futuros contingentes son enunciados en una proposición.

En primer lugar: es cierto que la proposición “El 14 de octubre estaré en Buenos Aires o no estaré en Buenos Aires” es *necesaria*, pues es una tautología, esto es, una proposición lógicamente verdadera. La peculiaridad de esta proposición, cuya forma es “ $P \vee \neg P$ ” es que, siendo necesaria, no lo son necesariamente sus dos miembros (“ $P$ ” y “ $\neg P$ ”), los cuales pueden ser ambos contingentes. Necesario es lo que no puede no ser; contingente, lo que puede ser o no ser. Y esto último compete a cualquiera de las dos alternativas señaladas por la proposición. Y, dado que todo lo contingente es posible, podemos decir: a) es posible que el 14 de octubre esté en Buenos Aires; b) es posible que el 14 de octubre no esté en Buenos Aires. Pero, dado que no todo lo posible es contingente,<sup>21</sup> para evitar confusiones debemos decir: a) no es necesario que el 14 de octubre esté en Buenos Aires; b) no es necesario que el 14 de octubre no esté en Buenos Aires. Recordemos que el “no es necesario” nos está indicando la *contingencia* de ambas alternativas, esto es, que ninguna de dos alternativas *negadas o afirmadas* atenta contra el principio de contradicción. Podemos expresar esto en esta ley general: en toda disyunción exclusiva, en la cual ambas alternativas sean contradictorias entre sí, y en la cual la negación o afirmación de ambas alternativas no atente contra el principio de contradicción, las dos alternativas en cuestión son contingentes. Y ése es el caso de los futuros contingentes de la conducta humana. Las alternativas son contingentes, en cuanto que toda acción concreta es contingente, como lo es toda entidad finita. Incluso, puede ser que determinada acción tenga necesidad de medio para llegar al fin  $x$ , pero recordemos que ningún fin limitado, finito (en cuanto ente finito) puede determinar absolutamente la voluntad.

En segundo lugar, veamos entonces qué ocurre con la supuesta determinación de alguna de las dos alternativas contradictorias. Recordemos la razón de esta supuesta determinación previa: si en el momento  $P_1$ , se da la alternativa  $A_1$ , eso implica que en el momento  $P$  es verdadero que en el momento  $P_1$ , se dará dicha alternativa. Pero allí la necesidad de dicha alternativa es aparente. En efecto, en el momento  $P$  era verdadero que en el momento  $P_1$ , *yo elegiré libremente* estar en Buenos Aires (alternativa  $A$ ). Por supuesto, podemos decir que, cuando sucede alguna alternativa, esa alternativa es la que “iba a suceder”, pero el caso es que *aunque sepamos* cuál alternativa se dará, ese conocimiento no, determina necesariamente dicha alternativa. Y con esto llegamos a la famosa contradicción aparente entre omnisciencia y libertad. Si Dios existe, podemos suponer a la vez que conoce todo lo que sucederá. Él “ve” todo en una especie de eterno presente. Pero eso no es contradictorio con la libertad. Supongamos que, de algún modo, yo supiera lo que Juan hará en el momento  $P_1$ . Pero en este caso, *lo que yo sé es lo que Juan voluntariamente hará* en el momento  $P_1$ . Ese supuesto conocimiento de mi parte no elimina la voluntad de Juan. El cual conocimiento, por otra parte, no puede darse en un ser humano, sino sólo en Dios.

Y en tercer lugar, se podría decir que, sin embargo, podemos saber que una acción está *causada* por determinados factores, los cuales, de ser conocidos, nos permitirán predecir con certeza la conducta. Pero el hecho es que por supuesto toda acción está *causada*, en el sentido de la *causa final*, pues todo agente obra por un fin, y todo fin es un bien para el agente, pero, nuevamente, no es un bien que lo determine necesariamente. “Causada” no es igual a “determinada necesariamente”. O también, y agregando ahora un original detalle terminológico de J. Hospers, digamos que si “causada” es igual a “determinada”, entonces esa determinación no debe entenderse en el sentido de “fatalismo”. “El determinismo -dice



Hospers<sup>2</sup>- no es el fatalismo. No afirma que todos los acontecimientos estén causados por condiciones exteriores a nuestro control, sino solamente que todos los acontecimientos tienen una causa; y la causalidad es perfectamente compatible con el hecho de que seamos *nosotros mismos* alguna de estas causas: nuestras decisiones, nuestros actos de voluntad, nuestros deseos de hacer esto o aquello”. Como vemos, Hospers maneja el término “determinismo” no en su sentido más habitual, esto es, como un fatalismo negador del libre albedrío, sino como que la acción es “causada”, lo cual no implica negación del libre albedrío.

#### e) El determinismo sociológico

Finalmente, analicemos si la conducta humana está o no determinada “fatalmente” por los factores culturales. En primer lugar, observemos que una definición habitual de cultura es “pautas aprendidas de conducta”, a diferencia de la conducta animal que se maneja con pautas *instintivas*. Como vemos, la cultura es el término que designa a ese conjunto de pautas de conducta que han sido *aprendidas* en una sociedad, con lo cual *lo cultural* hace una esencial referencia a lo educativo, entendido esto último sociológicamente, esto es, como un proceso de transmisión cultural. Por supuesto, lo “cultural” puede a su vez dividirse en material y no material, ideal y real,<sup>23</sup> pero lo importante es que siempre hace referencia a un proceso educativo. Y aquí es donde debemos advertir la importancia de la relación entre la cultura y la educación para el tema de la libertad. Porque si hay una pauta precisa para distinguir entre *educación* y *adiestramiento* es el libre albedrío, Pues, caracterizada antropológicamente, la educación hace referencia a la actualización y desarrollo de las potencias específicamente humanas, esto es, inteligencia y voluntad, y el libre albedrío que es propio de la voluntad.

La educación del hombre no consiste pues en la formación de un autómatas que responde sólo a reflejos condicionados, sino en la actualización de la capacidad de conocer la verdad y practicar el bien, en lo cual hay un proceso ínsito de actualización de la capacidad de tomar decisiones libres, con lo cual el hombre *es cada vez más “persona”* en sentido accidental. En este sentido, y como decíamos al principio, la cultura, al igual que la historia, es una *manifestación* de la libertad; y, lejos de contraponerse dialécticamente, se explican mutuamente.

En segundo lugar, y tal como dijimos en el caso de los condicionamientos psicológicos, una sana concepción de la libertad humana no implica una libertad *totalmente independiente* de influencias sociales y culturales. Hay obvias relaciones entre la cultura y la personalidad<sup>24</sup> que influyen pero no determinan la conducta. Primero, hay pautas aprendidas de conducta que son comunes a los integrantes de una determinada sociedad, que comprenden la “estructura básica de personalidad”, o personalidad de base; además, la conducta de la persona es influida por el “status”, esto es, la posición de un individuo en un sistema social,<sup>25</sup> que implica un “rol”, es decir, una determinada conducta adecuada al “status”, que influye en la “personalidad de rol”. A estos factores, a su vez, se agregan los famosos factores genéticos, que determinarían más bien un “temperamento” inicial. Estos factores genéticos se relacionan en gran medida con todo el sistema nervioso, que, como dijimos, es causa eficiente instrumental para el conocimiento racional del cual depende la libertad.

Pero, nuevamente, estos factores en sí mismos no tienen la capacidad de eliminar la voluntad frente a los bienes finitos. La “personalidad de base” puede ser causa en mi conducta del rasgo cultural de dar la mano cuando saludo a una persona, pero eso no implica negar mi capacidad de adoptar otro rasgo cultural si así lo deseo. En mi opinión, el hecho de la existencia de “subculturas” (o “contraculturas”), esto es, grupos que dentro de una determinada sociedad se oponen a las pautas de la cultura dominante, tiene su explicación filosófica última en el libre albedrío.

Por supuesto, puede haber pautas culturales que no ayuden, sino que obstaculicen el proceso de “personalización” aludido. En ese caso, esas pautas culturales serán contradictorias con un mayor desarrollo de la libertad (como libre albedrío). A este punto volveremos más adelante. Nuevamente, estamos en presencia de una de las tantas limitaciones de la libertad humana, pero volvemos a lo mismo: limitación no es lo mismo que anulación. Es más: las estructuras sociales desfavorables para el libre albedrío son susceptibles de ser modificadas por una conducta humana libre y responsable que se proponga la construcción de una sociedad más justa. Hay pues una influencia recíproca entre estructuras sociales y libertad. “Frutos de la acción del hombre, las estructuras, buenas o malas, son consecuencias antes de ser causas.”<sup>26</sup>

#### **2.4. Conclusión general de esta primera parte**

Como conclusión general de esta primera parte, destaquemos la relación existente entre persona y libertad. Pues, si por algo decimos que el hombre es persona, es por su inteligencia y voluntad. Por lo tanto, podemos decir que, a nivel accidental, el hombre será cada vez más plenamente persona cuanto más desarrolle esas dos potencialidades específicas. En ello está incluido el libre albedrío, como característica propia de la voluntad. Por consiguiente, como ya adelantáramos, el hombre es cada vez más “persona” en la medida en que actualice su capacidad de ejecutar actos libres en relación con el cumplimiento de sus deberes como ser humano. Dice el Concilio Vaticano II: “[...] La dignidad del hombre requiere que obre según una libre y consciente elección, movido e inducido personalmente, desde dentro, no bajo un impulso ciego o una mera coacción externa”<sup>27</sup> Lo que acabamos de citar es importantísimo. El hombre actúa de manera más conforme a su propia dignidad cuando progresivamente, en el cumplimiento de su deber, se va “liberando” de los condicionamientos que puedan influir negativamente su libertad: la violencia; el miedo; la ignorancia; los impulsos no dirigidos por la razón; las influencias ambientales.

Esto no significa, por supuesto, que actuar bajo tales influencias sea totalmente contradictorio con la naturaleza *humana*; de lo contrario entraríamos en contradicción con anteriores afirmaciones al respecto. Sólo significa que es *más adecuado* a la naturaleza humana el ir conquistando paulatinamente una más plena libertad interior. De ese modo la adhesión al bien es cada vez más perfecta. El caso más característico al respecto es el miedo. Si una persona no comete asesinato pura y simplemente por su temor al castigo, eso implica que su voluntad no está adherida a su deber, pues cometería el crimen de no contar con la amenaza del castigo. En cambio, si a esa persona se la convence *racionalmente* del respeto al derecho a la vida, de manera que con voluntad plena<sup>28</sup> escoja respetar ese

derecho, allí sus caracteres como persona se están actualizando, y, de ese modo, logrando una mayor y más plena *personalización*.

### 3. Consecuencias en teoría económica, filosofía política y religión

#### 3.1. Teoría económica

a) En el axioma central de la praxeología

Como sabemos, el aporte fundamental de la epistemología de L. von Mises consiste en haber estructurado la economía política al modo de un sistema axiomático-deductivo, en el cual sus axiomas están constituidos por las “categorías a priori de la acción”. En la primera versión de nuestro trabajo “Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la Escuela Austríaca de economía” (inédito, mecanografiado, presentado en agosto de 1983 al Departamento de Investigaciones de ESEADE) hemos establecido que este aporte de Mises permite dividir la ciencia económica en dos sistemas: el primero, el uno, constituido por un axioma central y una determinada serie de teoremas, que son las leyes praxeológicas (como utilidad marginal, preferencia temporal, etc.); en el segundo, el dos, sus axiomas son las leyes praxeológicas del primer sistema y sus teoremas son las leyes económicas o “catalácticas”. La praxeología y la economía política quedan así definidas según su objeto material y formal, de este modo: praxeología, como ciencia que estudia la conducta humana desde el punto de vista de las implicancias formales de la descripción de acción; y economía política, como ciencia que estudia la conducta humana *en el mercado* desde el punto de vista de las implicancias formales de la descripción de acción. Dado este esquema epistemológico, las discusiones solamente se restringen a la fundamentación del axioma del sistema uno, pero no a las deducciones necesarias que de él se infieren. Y en este punto tenemos lo importante para nuestro tema. Pues este axioma central, del cual se deducen los teoremas praxeológicos, dice así: “Acción humana implica el intento *deliberado* de pasar de un estado menos satisfactorio a otro más satisfactorio”. Este axioma puede fundamentarse perfectamente en la antropología y metafísica tomistas (sobre todo en relación con los presupuestos *b* y *c*, punto 2.1), dejando en claro que la fundamentación del axioma no forma parte del sistema axiomático en cuanto tal. Y en dicha fundamentación es donde la demostración del libre albedrío desempeña un papel indispensable. Pues si por algo la acción humana implica un “intento deliberado”, es por el libre albedrío. Y eso, en la terminología misiana, es lo que permite diferenciar “acción” de “reacción”, esta es, acción racional y acción no racional.

Por supuesto, esta caracterización de la acción tiene importantísimas implicancias en el resto de los teoremas praxeológicos. Veamos dos ejemplos.

b) *La valoración y la utilidad marginal*

Si toda acción implica un intento de pasaje de un estado menos satisfactorio a otro más satisfactorio, toda acción implica un *cambio*, una *opción* entre “A” y “B”. Esto -opción entre “A” y “B”- es lo que la escuela austríaca llama *valoración*. Y, como vemos, este acto

de valoración depende de la *opción*, de la *elección* de los medios y fines intermedios. Y es justamente en este acto de *elección* donde se da propiamente el libre albedrío.

Esto tiene sus implicancias directas en el tema de la utilidad marginal; como sabemos, eslabón indispensable de toda la teoría económica austríaca. De la elección de los medios aludidos se infiere que el hombre, al actuar, establece sus fines (intermedios) en una personal escala valorativa, y divide los medios en unidades homogéneas (capaces de brindar el mismo servicio) que se disponen en primera, segunda, tercera, etc., en relación con las finalidades primera, segunda, tercera, etc. Como vemos, en todo este proceso de asignación de medios a fines está presente, como principio fundante, el libre albedrío. Tengamos en cuenta que la teoría de la utilidad marginal entra en el tema de los precios, el dinero, el precio de los factores de producción (en relación con la productividad marginal), etcétera.

### *c) Asignación de recursos por los consumidores. Teoría de la imputación. Publicidad*

Entrando ya en el ámbito propiamente cataláctico (mercado) recordemos que en la escuela austríaca es tradicional la afirmación de que los consumidores, mediante sus compras y abstenciones de comprar, van dirigiendo los recursos hacia aquellos sectores productivos que satisfacen sus necesidades prioritarias. De este modo, es el consumidor, y no el estado, quien establece qué es lo prioritario. Como vemos, el fundamento filosófico último de tal caso es el libre albedrío de las elecciones en el mercado por parte de cada consumidor.

Lo anterior se relaciona, también, con la teoría de la imputación, cuya base podemos dividirla en los siguientes pasos. Primero, veamos esta frase de Santo Tomás: “Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter se ipsa, sed ex ordine ad finem” (Pero aquellas cosas que son para el fin, no son buenas o queridas por sí mismas, sino por el orden al fin).<sup>29</sup> En el terreno propiamente praxeológico, tal cosa es la base para afirmar que los factores de producción son valuados en razón de su utilidad para producir los bienes de consumo o para producir otros bienes de producción, dado que, por definición, los factores de producción son bienes que sirven para la producción de otros bienes, esto es, medios con respecto a un fin. Todo lo cual, ya en el ámbito cataláctico, permite inferir que la demanda de los bienes de consumo producidos por factores de producción es lo que determina el valor de dichos factores.

Y lo anterior, a su vez, se relaciona con el famoso tema de la publicidad. Si el consumidor no es libre en la asignación de valores y recursos, nada de lo anterior tiene sentido, y entonces no es el consumidor quien determina la producción, sino que podría decirse que es ésta la que determina el consumo. Este tema, en nuestro contexto, ya está solucionado por cuanto hemos visto que la voluntad se autodetermina frente a los bienes finitos, y por lo tanto también frente a los bienes que se ofrecen en el mercado, que son bienes finitos. Por supuesto, es innegable que en las técnicas publicitarias se pueden utilizar recursos que estimulen los condicionamientos aludidos, los cuales, sin embargo -como hemos visto-, influyen pero no determinan la voluntad. Esto nos debe mantener equidistantes tanto de una posición que niegue radicalmente la libertad de elección del consumidor, como de otra que afirme que éste es totalmente libre de cualquier tipo de condicionamientos que puedan influir en su decisión. Pero recordemos que la libertad interior es una capacidad de la cual, aunque resulte paradójico, cada persona es responsable. Una sociedad libre supone que no

hay trabas externas para realizar continuos actos de elección: desde el presidente que nos gobierna hasta el dentífrico que utilizamos. El proceso gradual de personalización implica una libertad interna cada vez mayor paralela a la ausencia de coacción externa. Pero a este punto volveremos después.

Recordemos, por otra parte, que habitualmente, quienes niegan totalmente todo margen de libertad interna en la elección del consumidor, en primer lugar se excluyen a sí mismos de esa negación de libertad, por lo cual, dado que ellos son consumidores también, deberían decir “algunos consumidores no tienen libertad”, que no es lo mismo que decir que *ningún* consumidor tiene libertad, siendo tal la tesis que se supone se quiere sostener; o bien, en segundo lugar, si afirman que *ningún* consumidor tiene libertad, deberían negar su propia libertad, lo cual, como dijimos al principio, por lo general no se hace. Sobre todo porque, teniendo en cuenta un muy interesante detalle, de introspección psicológica, quien dice mentalmente “yo no soy libre”, ¿no “siente” que es libre para negar su propia libertad? Apenas estamos insinuando esta temática, esto es, la relación entre libertad y autoconciencia, pero tengámosla en cuenta en este momento, como hipótesis de explicación de por qué se tiende a negar la libertad interna del prójimo pero no la de uno mismo. Por último, destaquemos que si se dice que el empresario puede determinar la voluntad de los consumidores, recuérdese que el empresario es también un consumidor. ¿Quién determina a quién, entonces?

Por supuesto, todo lo anterior no agota el tema de la publicidad, sino sólo -conforme al espíritu de todo este trabajo- plantea los lineamientos básicos.

#### *d) La paradoja epistemológica austríaca*

Centremos ahora nuestra atención en un tema que podría denominarse como “La paradoja epistemológica austríaca”. En efecto, la Escuela Austríaca de economía sostiene la existencia de leyes económicas válidas para todo lugar y tiempo y, al mismo tiempo, la no existencia de constantes matemáticas, expresadas mediante ecuaciones, en dichas leyes.<sup>30</sup> ¿Cómo se explica tal cosa? En realidad, la paradoja es aparente; es más, una cosa se explica por la otra. En la Escuela Austríaca de economía es posible establecer leyes verdaderas para todo lugar y tiempo, afirmando el libre albedrío, justamente porque *se deduce a partir de las valoraciones que el sujeto actuante libremente establece*. Demos un ejemplo. Supongamos que establecemos la siguiente ley: “Con respecto a la demanda, una baja en el precio de un bien implica que acceden al mercado los compradores supramarginales existentes con respecto al nuevo precio; y salen del mercado los compradores submarginales con respecto al nuevo precio”. En este teorema cataláctico, “comprador submarginal”, con respecto a un precio  $x$ , hace alusión a aquel comprador que *no* está dispuesto a comprar a un precio igual o mayor que un precio  $x$ ; y “comprador supramarginal”, con respecto a un precio  $x$ , alude a aquel comprador que está dispuesto a comprar a un precio igual o mayor que  $x$ . Quiere decir que, por ejemplo, si A es un comprador submarginal con respecto a \$ 50 del producto  $x$ , y su precio máximo de compra es \$ 40, entonces, si el precio del producto  $x$  baja a \$ 35, entonces A se transforma en comprador supramarginal con respecto al nuevo precio y accede al mercado. O sea: A era supramarginal con respecto al nuevo precio, y por eso accede al mercado. Como vemos, la ley afirma “acceden al mercado los compradores

supramarginales existentes con respecto al nuevo precio”, esto es, si hay sujetos actuantes que libremente deciden comprar a un precio igual o mayor que el nuevo precio, entonces acceden al mercado. Como vemos, la ley deduce la consecuencia a partir de la suposición de una determinada valoración libre de los sujetos actuantes. Lo mismo sucede en las demás leyes económicas. Para dar otro ejemplo: hemos visto que la ley de la utilidad marginal también se deduce del modo en el cual el sujeto actuante dispone los medios libremente, en unidades, para llegar a sus fines prioritarios. Luego, si invariadas las restantes circunstancias, aumenta la cantidad de unidades monetarias, dada la ley de utilidad marginal, el valor de cada unidad tenderá a descender. Allí tampoco se atenta contra el libre albedrío, pues nada obliga a que aumente la cantidad de unidades monetarias; sólo se deducen las consecuencias *praxeológicas* de tal cosa, que son deducciones necesarias a partir de valoraciones libremente establecidas.

Y por estas mismas razones es que no pueden existir constantes medibles y expresables matemáticamente en economía política. Las leyes económicas son cualitativas, no cuantitativas,<sup>31</sup> pues las valoraciones de los sujetos son sólo expresables en números ordinales (1º, 2º, 3º etc.) y no cardinales. Esas diversas valoraciones, diversas entre distintos individuos, y aun diversas en un mismo individuo según tiempo, lugar y circunstancia, impiden relaciones cuantitativas exactas entre una causa y su consecuencia, además de que el lenguaje de ecuaciones que en ese caso se utilizaría señalaría una relación simétrica de causa y efecto, cuando en economía no es así.

#### *e) Libertad e incertidumbre*

Por último, tengamos en cuenta que, como ya dijimos, justamente en razón del libre albedrío es que no se puede predecir necesariamente tal o cual opción -en donde hay una valoración- concreta del sujeto actuante. Por eso es que las valoraciones humanas son totalmente impredecibles con necesidad lógica, aunque sí “estimables” por un método de comprensión que entraría en lo que Mises llama “timología”.<sup>32</sup> Esto es importante porque explica lo que permite el éxito o el fracaso de aquellos oferentes y demandantes que intervienen en el proceso del mercado: justamente, el anticipar del modo más correcto posible las valoraciones de los demás sujetos intervinientes. Este factor se relaciona íntimamente con las explicaciones de la tendencia al equilibrio en el proceso del mercado, amplio problema en el cual no podemos introducirnos en este momento.

Agreguemos por último, y volviendo al punto anterior, que esto explica definitivamente por qué no pueden emplearse modelos matemáticos para la expresión de las leyes económicas: porque en éstas siempre es necesario recurrir a alguna constante, la cual, por las razones apuntadas, no puede utilizarse en economía. La tesis citada de Juan Carlos Cachanosky, en mi opinión, es incontestable, siempre que definamos el objeto de la economía política como lo hemos definido en el punto 3. 1. a.

## **3.2. Filosofía política**

### *3.2.1. El libre albedrío y la fundamentación de los derechos del hombre*

Como sabemos, el ideal de los derechos del hombre ha tenido diversas justificaciones. En una de ellas, la iusnaturalista, el libre albedrío tiene una importancia primordial, pues no se puede hablar de derechos y deberes del hombre si éste carece de libertad interna. El tema del derecho natural se inscribe en ese caso como parte de un sistema ético, en el cual la presencia de la libertad es indispensable, aunque no como un postulado de la razón práctica, como en Kant, sino como un presupuesto antropológico para la fundamentación racional de la ética.

Tengamos en cuenta, por ende, que en este esquema la relación entre libertad interna y libertad en el marco social -entendida como el respeto a los derechos del hombre- aparece clara y distinta. Una permite fundamentar a la otra.

¿Por qué esta relación? Ya lo hemos adelantado, pero analicémoslo más detalladamente. Lo que en el iusnaturalismo se llama derecho natural es ese conjunto de acciones y / u omisiones que se *deben* a la persona humana para que ésta pueda alcanzar su fin último, inscripto en su naturaleza. Y esa relación existente entre los actos humanos y el logro del fin último de la persona se denomina orden *moral*, justamente porque el ser humano tiene la capacidad de orientarse *voluntariamente* hacia su fin último. Y el “debitum” a la persona se establece según lo que a ésta le sea necesario para lograr su perfección final. Por supuesto, con lo anterior no pretendemos explicar totalmente el esquema iusnaturalista, sino sólo mostrar cómo el tema del libre albedrío entra necesariamente en dicho esquema. Si el hombre *debe* desarrollarse como persona, entonces tiene *derecho* a todo aquello que sea necesario para tal cosa. Y si el hombre *debe* desarrollarse como persona es porque tiene libre albedrío, que le proporciona el carácter necesariamente bueno o malo moralmente de sus acciones, según estén o no orientadas hacia una mayor personalización. Por supuesto, la dificultad en este esquema es deducir con corrección. Pero esa dificultad existe en todos los esquemas. Alguien puede decir que le parece bueno sólo todo aquello que sea útil a la cooperación social (lo cual sería un esquema misiano puro) y a continuación decir que la fijación de precios es buena porque es útil a la cooperación social. Evidentemente, un razonamiento incorrecto lo ha llevado a esa conclusión. Lo mismo puede suceder en el esquema iusnaturalista. (De más está decir que, por supuesto, todo lo que es útil a la cooperación social es conforme al derecho natural, dada la sociabilidad natural del hombre.)

### 3.2.2. La libertad política

Ante todo, recuérdese que “libertad política” es el respeto en el marco social a los deberes y derechos del hombre. Ésa es la libertad *en el marco social*; de allí “política” (por la polis griega). Ya hemos visto cómo juega el libre albedrío allí. Pero hay algo más. Es lo que podríamos llamar el carácter *eticista* de la libertad. Esto es: para qué queremos la libertad política.<sup>33</sup> Y la respuesta es: para lograr una mayor personalización del ser humano. Éste es el tema que principalmente trata Werner Goldschmidt en su libro *El principio supremo de justicia*,<sup>34</sup> que comienza con este significativo pensamiento: “Tenemos derecho a la libertad porque tenemos el deber de desarrollar nuestras personalidades”. Esto es: dado que tenemos el deber de desarrollarnos como personas, nos son debidas una serie de condiciones de vida social que faciliten dicho desarrollo. Y esas condiciones de vida social se dan cuando se respetan los derechos personales y la libre iniciativa privada en el marco social. Esto no

quiere decir que sea imposible desarrollarnos como personas en ausencia de dichas condiciones. Simplemente, es más difícil. Habíamos establecido que la personalización es mayor cuando los deberes se cumplen por propia decisión más que por violencia, miedo, ignorancia, presiones sociales y/o psicológicas. Ahora pensemos, entonces, la influencia negativa sobre la personalización que provoca un estado totalitario, con su inmenso poder de coacción, forzando la conducta de las personas -para beneficio personal del gobernante- por la violencia, el miedo, la falta de información, etc., aunque aun así se den casos heroicos de resistencia. Y pensemos también la contradicción que significa pretender forzar por medio de la coacción estatal el cumplimiento de deberes que por su propia naturaleza requieren ser cumplidos por la propia decisión interna de la persona. Sólo debe usarse la coacción del estado en el caso de conductas que atenten contra los principios básicos de la cooperación social, y con la sola intención de prevenirlas (no con la intención de hacer buena moralmente a la persona, pues es contradictorio pretenderlo por medio de la fuerza). Esto estuvo claramente adelantado por Santo Tomás cuando, hablando de la ley humana positiva, expresó: “[...] La ley humana se establece para una multitud de hombres, en la cual la mayor parte no son hombres perfectos en la virtud. Y así la ley humana no prohíbe todos los vicios, de los que se abstiene un hombre virtuoso; sino sólo se prohíben los más graves, de los cuales es más posible abstenerse a la mayor parte de los hombres, especialmente aquellas cosas que son para el perjuicio de los demás, *sin cuya prohibición la sociedad no se podría conservar*, como son los homicidios, hurtos, y otros vicios semejantes”.<sup>35</sup> Por supuesto, no quiere todo esto decir que en una situación de libertad política se dará *necesariamente* en cada persona una mayor personalización. Pero sí que la *posibilita y facilita*. Todo el tema de la iniciativa privada está también presente en este punto. La libre iniciativa es un principio básico de convivencia social (que debe regir no sólo en lo económico) por el cual la persona no recurre a la fuerza del estado para llevar adelante sus proyectos, sino a su propio esfuerzo y capacidad, dentro del respeto a la ley. De esa manera respeta su propia dignidad al lograr verdadera independencia de la coerción estatal, y respeta la dignidad de los demás al no obligar a sus semejantes a sostener actividades -vía recursos estatales- que no forman parte de su proyecto vital. Creemos que es importante, al respecto, reflexionar sobre este párrafo de la encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII: “La dignidad de la persona humana requiere además que el hombre, en el obrar, proceda consciente y libremente. Por la cual, en la convivencia con sus conciudadanos, tiene que respetar los derechos, cumplir las obligaciones, actuar en las mil formas posibles de colaboración en virtud de decisiones personales, es decir, *tomadas por convicción, por propia iniciativa*, en actitud de responsabilidad, y no a fuerza de imposiciones o presiones provenientes las más de las veces de fuera. *Convivencia fundada exclusivamente sobre, la fuerza no es humana*. En ella, efectivamente, las personas se ven privadas de la libertad, en vez de ser estimuladas a desenvolverse y perfeccionarse a sí mismas”.<sup>36</sup>

Todo esto confluye, como vemos, en el respeto a los derechos personales, la libre iniciativa, la igualdad ante la ley, la limitación al poder público. O, como dice Goldsemidt:<sup>37</sup> “Cada individuo tiene derecho y carga de personalizarse (humanismo), debiendo el gobierno a este efecto reconocerle las libertades necesarias (liberalismo) ; en el aspecto mencionado todos los individuos están en pie de igualdad (igualitarismo) y se deben recíproco respeto (tolerancia)”.<sup>38</sup>



### 3.3. Religión. Cristianismo y libre albedrío

Por último, no quisiera terminar este trabajo sin hacer una breve referencia al carácter religioso que presenta el tema de la libertad, en relación con el Cristianismo. Con el advenimiento del Cristianismo la libertad interna alcanza, por obra de la Gracia,<sup>39</sup> un carácter Sobrenatural, al cual podemos analizar en la distinción agustiniana entre *Libertas Minor* y *Libertas Maior*.<sup>40</sup> La *Libertas Minor* es la libertad interna, tal cual la hemos descrito en este trabajo. Incluye la capacidad de optar por el mal moral. La *Libertas Maior*, en cambio, es la liberación del pecado. Y esa liberación se alcanza con el abandono del hombre a la Gracia de Dios, lo cual implica vivir en la Caridad, que es la virtud sobrenatural (infundida por Dios en el alma) por la cual se ama a Dios y al prójimo por el amor a Dios. Con esto la persona alcanza su más plena personalización y, por tanto, su más plena y gozosa libertad. Sobre todo, porque la Caridad implica, por definición, querer el bien para el otro, lo cual se entronca con la “liberalidad”, que es la capacidad de dar sin recibir. Ésta es una aparente paradoja: pues la generosidad, el “dar” es lo que máximamente recibe el hombre caritativo; con su entrega a Dios y al prójimo se perfecciona a sí mismo y actualiza sus potencialidades como persona. Su “dar” es su “recibir”. De este modo, quien vive en la Caridad es máximamente libre, y máximamente “liberal” en cuanto generoso para con el prójimo. Vive libre del odio: tal la más gozosa libertad y el camino y fin de la personalización.

Esta libertad Sobrenatural no contradice a la natural. En la concepción cristiano-católica, lo natural y lo Sobrenatural se distinguen, pero no se contradicen. Esto surge de la vivencia del misterio Cristológico:<sup>41</sup> dos naturalezas, una finita (humana) y otra infinita (Divina) distinguiéndose, pero no contradiciéndose, en una sola persona Divina (el Hijo). Este equilibrio entre lo natural y lo Sobrenatural se transmite a otras esferas: equilibrio entre razón y Fe, entre libertad y Gracia, y, como importante derivación filosófico-política, entre estado e Iglesia. Esto explica el equilibrio entre libertad y Gracia: pues, así como lo Sobrenatural no anula lo natural, sino que lo supone y eleva, así la Gracia no anula la libertad, sino que la supone y la eleva. *Y este equilibrio tiene una consecuencia importantísima: permite la afirmación de la dignidad natural del hombre, además de la dignidad Sobrenatural que se recibe en el Bautismo; y por ende permite la afirmación del libre albedrío como facultad natural del hombre no destruida por el pecado original.*<sup>42</sup> Las consecuencias filosófico-políticas de esta cuestión religiosa son importantísimas: debido a este equilibrio es que se puede afirmar una dignidad natural del hombre, más los derechos naturales que surgen del respeto a dicha dignidad, sin ninguna contradicción con la dignidad Sobrenatural y la libertad Sobrenatural que surge de la Caridad, esto es, la amistad Sobrenatural con Dios. La clave última y el eje central de la demostración de ausencia de contradicción entre liberalismo (respeto a los derechos humanos) y Catolicismo, pasa por esta ausencia de contradicción entre lo natural y lo Sobrenatural.

### 4. Reflexión final

Como conclusión general de este trabajo, podemos decir que el hombre es libre en tres sentidos: libre, como atributo esencial de su naturaleza racional; libre, cuando vive en el marco social bajo el imperio de las leyes justas, lo cual implica el respeto a sus derechos; libre, cuando vive en lo que San Pablo llama la ley en su plenitud: la Caridad. Y esta última es la más plena y gozosa Libertad.

<sup>1</sup> Por “libertad política” entiendo el respeto a los derechos de la persona en el marco social. Luego, incluyo en ella *necesariamente* a la libertad económica, que surge del ejercicio del derecho de propiedad. Véase también la nueva terminología sugerida por A. Benegas Lynch (h.) y E. Gallo en “Libertad política y libertad económica”, *Libertas*, N° 1, ESEADE, Buenos Aires, 1984.

<sup>2</sup> Si axiomatizamos el sistema de Santo Tomás, seguramente sus axiomas centrales se encuentran en su teoría del conocimiento, la cual es lo que fundamenta el conocimiento de la esencia y el acto de ser en los entes limitados.

<sup>3</sup> Este tema es, como dijimos, el eje central del tomismo, pero por razones de espacio no podemos detenernos en él. Nos remitimos a nuestra tesis de licenciatura, *La intuición del acto de ser en Santo Tomás* (inérita), presentada en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino en marzo de 1984.

<sup>4</sup> Véase Santo Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, BAC, Madrid, 1967, Libro III, cap. 3. Hay una excelente traducción argentina por María Mercedes Bregada en la edición del Club de Lectores, Buenos Aires, 1951.

<sup>5</sup> Santo Tomás, op. Cit., Libro II, cap. 47. Véase también *Suma Teológica*, I-II, q. 8, a. 1, c. Ed. Marietti, Turín, 1963.

<sup>6</sup> La relación entre el hombre y el ser es casi el tema clave de la antropología filosófica occidental.

<sup>7</sup> Véase L. von Mises, *La acción humana*, Sopec, Madrid, 1968, cap. 1, punto 2.

<sup>8</sup> Santo Tomás, op. Cit., Libro IV, cap. 92.

<sup>9</sup> Op. Cit. Traducción propia, revisada por la Prof. Irene Arias. Se reitera la misma doctrina en I-II, q. 14, a. 6, c.

<sup>10</sup> *Suma Teológica*, I-II, q. 13, a. 3, c., op. cit.

<sup>11</sup> Coreth, E.: *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona, 1987, cap. I, punto 3.

<sup>12</sup> Véase también John Hospers, *La conducta humana*, Tecnos, Madrid, 1979, cap. X. Agradecemos a A. Benegas Lynch (h.) por habernos señalado la importancia de esta obra de Hospers.

<sup>13</sup> Véase I-II, q. 6, a. 6, c. Véase también Hospers, op. cit., cap. 10.

<sup>14</sup> Véase R. Simon, *Moral*, Herder, Barcelona, 1978.

<sup>15</sup> Véase *Suma contra Gentiles*, Libro II, cap. 49 op. cit.

<sup>16</sup> Ex. 3, 14.

<sup>17</sup> Lo que marcaría la diferencia esencial con la inteligencia de tipo práctico que se observa en los demás animales, y que Santo Tomás ya catalogaba bajo el término “estimativa”.

<sup>18</sup> Véase, por ejemplo, Dominique Simonnet, “Los secretos del amo cerebro”, *La Nación*, Buenos Aires, 15/3/1983.

<sup>19</sup> Jan Lukasiewicz, *Sobre el determinismo*, en *Estudios de lógica y filosofía*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1975.

<sup>20</sup> Véase, por ejemplo, Carlos E. Caorisi, “Libertad y determinismo en lógica”, *El Día*, Montevideo,, 9/1/1982.

<sup>21</sup> Todo lo contingente es posible pero no todo lo posible es contingente.

<sup>22</sup> Op. cit., cap. 10.

<sup>23</sup> P.B. y R. L. Horton, *Introducción a la sociología*, El Ateneo, Buenos Aires, 1978.

<sup>24</sup> Véase Ralph, Linton, *Cultura y personalidad*, Fondo de Cultura Económica, México – Buenos Aires, 1979, 8ª reimpresión, cap. 5.

<sup>25</sup> Véase P.B. y R.L. Horton, op.cit.

<sup>26</sup> En la “Instrucción sobre algunos aspectos de la `Teología de la liberación’”, en *L`Observatore Romano*, año XVI, N° 37 (819), del 9/9/84.

<sup>27</sup> *Vaticano II, Documentos Conciliares*, Eds. Paulinas, Buenos Aires, 1981.

<sup>28</sup> Esto es, en ausencia de lo *involuntario relativo* que aparece en el caso de una acción realizada bajo amenaza (véase punto 2.3.a)

<sup>29</sup> *Suma Teológica*, I-II, q. 8, a.2, c.

<sup>30</sup> Véase Juan Carlos Cachanosky, *The Pitfalls of Mathematical Economics*, tesis inédita de Ph. D. en Economía; y “La naturaleza de la ciencia económica”, en *Liberalismo y sociedad*, Macchi, Buenos Aires, 1984.

<sup>31</sup> Véase M. N. Rothbard, *Man, Economy and State*; Nash Publishing, Los Angeles, 1970, cap. 10.

<sup>32</sup> L. Von Mises, *Teoría e Historia*, Unión Editorial, Madrid, 1975, cap. 12.

<sup>33</sup> Véase Mariano Grondona, “El lado oculto de la libertad”, *La Nación*, Buenos Aires, 18/8/84. Grondona cita a su vez a Robert Nozick.

<sup>34</sup> Editorial de Belgrano, Buenos Aires, 1984. Este “deber de desarrollar nuestras personalidades” es sólo de orden *moral y no*, desde luego, de orden jurídico-positivo.

<sup>35</sup> I-II, q. 96, a. 2, c. La bastardilla es nuestra

<sup>36</sup> Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 5º edición. AAS vol. 55, 1963, p. 265. Las bastardillas son nuestras.

<sup>37</sup> Op. Cit., p. 78.

<sup>38</sup> Dice Jean-Jacques Chevalier en su libro *Los grandes textos políticos*, Aguilar, Madrid, 1980, 3º reimp., cuando expone el pensamiento de Tocqueville: “[...] La libertad era para Tocqueville, esencialmente, el libre albedrío, la libertad de elección de la persona humana, su poder moral sobre su propio destino, su deber y su derecho a hacerse responsable de sí misma, no dejando a ninguna otra persona –y, sobre todo, al estado- este cuidado sagrado” (º Parte, cap. III). Agradecemos a Mariana Caballero el habernos señalado este comentario de Chevalier.

<sup>39</sup> La “Gracia”, en la teología católica, es “[...] don o beneficio sobrenatural concedido gratuitamente por Dios a la criatura racional en orden a la vida eterna” (A: Royo Marín, O. P.: *Teología moral para seglares*, BAC, Madrid, 1973). Es necesaria para lograr la Salvación.

<sup>40</sup> Véase M. F. Ciacca (uno de los más eminentes agustinistas de nuestro siglo), *Historia de la filosofía*; Luis Miracle, ed., Barcelona, 1954, cap. X.

<sup>41</sup> Véase Carlos Miguel Buela, “Renovada actualidad de la tarea filosófica frente a las nuevas desviaciones doctrinales”. En *La filosofía del cristiano, hoy* UNC, Córdoba, 1980. Punto 7

<sup>42</sup> Este tema lo hemos desarrollado en nuestro artículo “En defensa de la dignidad humana y del Concilio Vaticano II”, en revista *El Derecho*, UCA, Buenos Aires, Nº 5913, del 27/1/1984. Santo Tomás afirma que la naturaleza humana y sus propiedades *no* son destruidas por el pecado en I-II, q. 85, a. 1, c. y E. Gilson afirma en *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981: “[...] de San Agustín a Santo Tomás de Aquino y a Duns Escoto, todos los pensadores cristianos concuerdan en declarar que el libre albedrío sigue siendo, después del pecado original, lo que era antes de cometerlo” (en el capítulo “Libre albedrío y libertad cristiana”), Agradecemos al Sr. Hugo de Vido el habernos recordado la importancia de este capítulo de este famoso libro de Gilson.