

LIBERTAD Y NECESIDAD

ENRIQUE ALARCÓN

Freedom is not identical with free choice, or the capacity of deciding between diverse, contingent alternatives. It is not the variety of options what increases voluntariness and liberty in willing, but the kind of the goods. As these are always preferable as coming together, and not as alternatives excluding each other, greatest and most freely beloved goods are always unique, necessary, and—as such—unelegible and never chosen.

Keywords: freedom; free choice; necessity; good.

La libertad no coincide con el libre arbitrio, la capacidad de elegir entre alternativas diversas y contingentes. No es la variedad de opciones lo que incrementa la voluntariedad y libertad del querer, sino la índole de los bienes, siempre preferibles cuando coinciden en un solo objeto, y no repartidos entre alternativas opuestas a elegir. De ahí que los bienes mayores y más libremente queridos sean aquellos sin alternativa, únicos, necesarios y, como tales, inelegibles y nunca escogidos.

Palabras clave: libertad; elección; necesidad; bien.

Recepción: 12 enero 2010. Aceptación: 9 marzo 2010.

Habitualmente, la relación entre libertad y necesidad se estudia abordando el problema de la compatibilidad o no entre el determinismo causal y el libre dominio de nuestros actos¹. Si el universo

1. Así, por ejemplo, en el ensayo con este mismo título de A. AYER, *Freedom and Necessity*, en IDEM, *Philosophical Essays* (Macmillan, London, 1954) pp. 271-284. Sobre los orígenes históricos de esta perspectiva hoy dominante, vid. R. GLAUSER, *La problématique de la causalité et de la liberté dans la philosophie du XVIIe siècle: une présentation*, "Revue Philosophique de Louvain" 107/4 (2009) pp. 559-565; y J. A. HARRIS, *Of Liberty and Necessity* (Clarendon, Oxford, 2005). Un repaso histórico general puede encontrarse en R. WEATHERFORD, *The Implications of Determinism* (Routledge, London, 1991) Part One, pp. 1-169.

se rige por leyes necesarias y ajenas a nuestra voluntad, ¿acaso escapa nuestra elección a dichas leyes? Y si los eventos físicos dependen de tales leyes naturales y no de nuestras decisiones, ¿somos capaces de determinar autónomamente el curso de nuestras acciones, comenzando por la misma operación de decidir?

Resulta patente que estas preguntas, determinantes de la filosofía kantiana² y, con ella, de la Historia de la Filosofía, se refieren al ámbito de lo contingente, tanto en las acciones como en los estados de cosas. Hay causas de que tales realidades sean de un modo, cuando podrían ser de otro, y lo que se inquiriere con dichas cuestiones es si, en último extremo, nuestra voluntad depende de tales causas. Se emplea así una acepción restringida de “necesidad”, confinada a la vinculación determinista entre causas eficientes y efectos físicos. Tal sentido limitado del término “necesario”, ya sea que se acepte para explicar la causalidad, ya sea que se niegue, permanece como parte esencial del tema debatido.

Aquí emplearé una perspectiva algo distinta. Usaré un sentido de necesidad no circunscrito al determinismo ni a la causalidad física natural. En concreto, abordaré la relación entre libertad y necesidad en su acepción más propiamente metafísica, a saber: lo que no puede ser de otro modo, lo que carece de alternativa; lo que sólo puede ser y no puede no ser ni tampoco cambiar.

En nuestro tiempo, probablemente la mayoría de los autores está de acuerdo en sostener que la libertad requiere poder elegir, ya sea entre alternativas distintas, ya —al menos— entre querer o no querer³. Otros, en cambio, defienden que también actos necesarios pueden ser voluntarios y libres⁴. Ésta es, a mi juicio, la postura más

2. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX.

3. Cf. una selección representativa en G. WATSON (ed.), *Free Will* (Oxford University Press, Oxford, 2003). La bibliografía al respecto es, en todo caso, inabarcable, con 5.000 títulos recogidos en el repertorio más actualizado, que renuncia de entrada a ser exhaustivo: N. RESCHER; E. BURRIS, *Free Will: An Extensive Bibliography* (Ontos, Frankfurt, 2010).

4. Cf., por ejemplo, TH. TALBOTT, *God, Freedom, and Human Agency*, “Faith and Philosophy” 26/4 (2009) pp. 378-397; y T. PAWL; K. TIMPE, *Incompatibilism, Sin, and Free Will in Heaven*, *ibidem*, pp. 398-419.

coherente con la metafísica clásica, para la que necesidad y libertad son atributos propios de lo más perfecto⁵. Y así, S. Agustín argumenta que, igual que la omnipotencia de Dios no disminuye por no poder morir ni equivocarse, tampoco es menor Su libertad por ser inmortal y omnisciente⁶. En cuanto a Tomás de Aquino, en sus primeros escritos sostiene explícitamente que la libertad excluye la necesidad absoluta y requiere de alternativas opuestas⁷. Quizás por esto, cuando estudia el libre arbitrio en Dios, omite señalar otro sentido de la libertad donde no hay elección, por lo que es compatible con la necesidad metafísica⁸. Sólo parece desarrollar paulatinamente la tesis agustiniana, cambiando su posición inicial⁹; algo bastante infrecuente en él¹⁰, pero que ejemplifica la particular dificultad del asunto¹¹.

Otros pensadores representativos que han sostenido la compatibilidad entre libertad y necesidad metafísica, lo han hecho a costa

5. THOMAS DE AQUINO, *Super Rom.*, cap. 2 l. 3 n. 8: “iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum”.

6. AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, lib. 5 cap. 10 n. 1. Cf. *De natura et gratia*, cap. 47 n. 55; *Enchiridion de fide, spe et charitate*, cap. 28, n. 105.

7. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 4 d. 15 q. 4 a. 1 qc. 3 ad 1; *De veritate*, q. 22 a. 6 co.

8. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2 d. 25 q. 1 a. 1 ad 2. Este enfoque se prolonga hasta *De veritate*, q. 24 a. 3 e incluso *Summa Theologiae*, I^a q. 19 a. 10 co.

9. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a q. 62 a. 8 ad 3; q. 82 a. 1; *De potentia*, q. 10 a. 2 ad 5. Seguirá esta doctrina madura F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, disp. 19, sect. 2, n. 21.

10. G. DE TOCCO, *Ystoria sancti Thome de Aquino* (PIMS, Toronto, 1996) cap. 40, p. 169: “opiniones et rationes, quas adhuc baccelarius adinuenit, paucis exceptis, magister effectus scripsit, tenuit et defendit”.

11. El punto de inflexión podría hallarse entre *De veritate*, q. 22 a. 5 co. —donde parece mantener la tesis de S. Agustín, pero que va seguido del texto en contrario citado arriba, en la nota 7— y la q. 23 a. 4, que ya sostiene expresamente la libertad de los actos divinos necesarios. Entre ambas —justo en la q. 22 a. 10—, cesa la copia dictada directamente por Sto. Tomás a sus secretarios, conservada en el código Vaticano latino 781: cf. A. DONDAINE, *Secrétaires de Saint Thomas* (Editori di S. Tommaso, Roma, 1956) pp. 99 ss. El hecho invita a una pregunta que probablemente nunca podremos responder: ¿fue una pausa para meditar con mayor sosiego?

de limitar o quizás desvirtuar el significado de la palabra libertad. El Dios de Spinoza es libre porque nada ajeno a Él causa Su ser ni su obrar¹². Pero, probablemente, la gran mayoría de los seres humanos entendemos por libertad algo más que eso. Podemos hablar, en sentido análogo al de Spinoza, de la caída *libre* de una piedra; pero es un uso marginal del término libertad, porque tal piedra carece de capacidad de autodeterminación: no puede querer, no es dueña de sí. Incluso para una libertad meramente negativa, como la del Dios spinoziano, se requeriría algo más positivo que la mera ausencia de coacción: se precisaría, en concreto, voluntad propia¹³.

Una desvirtuación de la libertad análoga a la spinozista, también en el bloque de autores que defienden la compatibilidad de libertad y necesidad metafísica, es la célebre tesis que Engels atribuye a Hegel, banalizándolo: “libertad es la apreciación de la necesidad”¹⁴. Evidentemente, esta apreciación es una operación intelectual, mientras que la libertad, tal como entendemos comúnmente el término, va más allá de la mera advertencia e implica a la voluntad: es el querer el que es libre y, por añadidura, el actuar.

En casos como el de Spinoza y Engels, y en otros análogos, la compatibilidad entre libertad y necesidad no se defiende en realidad¹⁵, porque no estamos hablando de lo mismo. Hay que apelar a nuestra experiencia común de la libertad y de la necesidad para po-

12. B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, pars I def. 7. Cf. prop. 17 coroll. 2.

13. La libertad en Spinoza sólo tiene un carácter intelectual abstracto, y no de ejercicio voluntario: cf. E. SCRIBANO, *Causalité de la raison et liberté chez Spinoza*, “Revue Philosophique de Louvain” 107/4 (2009) pp. 567-582.

14. F. ENGELS, *Anti-Dühring*, en K. MARX; F. ENGELS, *Werke* (Dietz, Berlin, 1972) p. 106. Cf. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, § 158.

15. A este respecto escribió W. JAMES, *The Dilemma of Determinism*, en *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (The Works of William James, 6: Harvard University Press, Cambridge [Mass.], 1979) p. 117: “Nowadays, we have a soft determinism which abhors harsh words, and, repudiating fatality, necessity, and even predetermination, says that its real name is freedom; for freedom is only necessity understood, and bondage to the highest is identical with true freedom. [...] Now, all this is a quagmire of evasion under which the real issue of fact has been entirely smothered”.

der entender de qué tratamos, por más que luego podamos sostener tesis contrapuestas. Pero si desvirtuamos el contenido de los términos, como es el caso de los planteamientos referidos, no hay desacuerdo, sino un malentendido.

En realidad, existen buenos y sólidos motivos para sostener que lo necesario es objeto de la libre voluntad y que, por ello, ambos, libertad y necesidad, son compatibles. La evidencia primera se encuentra en la estrecha relación entre voluntad e inteligencia. Resulta obvio que la libertad de elegir requiere tener presentes simultáneamente alternativas mutuamente excluyentes. Ahora bien, tal disyuntiva no puede ser un objeto físico, porque supondría que dos estados incompatibles existirían a la vez. La elección, por tanto, requiere de un conocimiento que no sea un acto material, porque actualizar opuestos en la materia es contradictorio e imposible. Sólo pueden hacerse presentes simultáneamente alternativas incompatibles si tal acto no es el ser material de dichas alternativas, sino una acción de conocimiento, y de una facultad inorgánica. Tal conocimiento inmaterial es precisamente la acción propia de la razón¹⁶. Por ello, el libre arbitrio y la inteligencia están intrínsecamente ligados.

Ahora bien, la inteligencia, precisamente por su índole inmaterial, inorgánica, es la única facultad de conocimiento capaz de advertir lo necesario. El conocimiento sensible, por su naturaleza material, sujeta a estimulación física, sólo puede actualizar objetos particulares y contingentes. La vista, el oído, la imaginación, la memoria representan objetos concretos con modos particulares. No pueden tener presente lo universal, lo absoluto y sin alternativa, que sólo puede ser considerado intelectualmente.

Es más, lo necesario no sólo es un objeto específico de la inteligencia, sino que resulta imprescindible para el conocimiento intelectual. En efecto: el conocimiento, en sentido estricto, requiere certeza, y ésta sólo se adquiere advirtiendo la necesidad del objeto. Por eso, probar, demostrar rigurosamente, consiste en hacer patente

16. Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, IX 2 1046 a 36 - b 5-8; 5 1047 b 35 - 1048 a 10.

la necesidad de una conclusión. Por eso, también, cuando desarrollamos cualquier saber, pretendemos alcanzar, al menos, la máxima probabilidad de nuestras tesis, pero, si es posible, su ineludible necesidad. Sólo sabemos, en sentido estricto, aquello de lo cual tenemos certeza. Y sólo tenemos certeza de lo que advertimos como necesario¹⁷.

Pues bien, si el conocimiento intelectual requiere conocer lo necesario, entonces la voluntad, que depende intrínsecamente de la inteligencia, ¿no guardará relación con la necesidad estricta? Si para conocer estrictamente buscamos la certeza basada en la necesidad, resulta patente que, al menos desde este punto de vista, la necesidad es objeto de nuestra voluntad, como un bien perteneciente al saber. Sólo desde esta perspectiva, ya resulta obvio que lo necesario es voluntariamente querido.

Ahora bien, aunque lo necesario pueda ser y de hecho sea querido voluntariamente, como es el caso de la búsqueda del saber y la certeza, resulta menos claro que dicha volición sea un acto libre. Hoy ya es común esgrimir como argumento en contra que el libre arbitrio requiere una doble ausencia de necesidad: primero, se precisa poder querer o no querer; y, segundo, poder elegir entre diversas alternativas. No hay elección sin alternativas, y sólo caben alternativas si éstas son contingentes¹⁸. Es verdad que tales disyuntivas, precisas para la misma existencia del libre albedrío, están sustentadas en una necesidad metafísica previa: por ejemplo, sin el principio de contradicción, ninguna elección sería posible, porque no habría alternativas distintas. Pero esta necesidad, por más que sea un requisito absoluto para el ejercicio de la razón y del libre arbitrio, no es objeto de libre elección. Cuando elegimos, lo hacemos entre objetos particulares, contradistintos, contingentes. Lo ne-

17. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 co.: “cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit”; *Super Rom.*, cap. 1 l. 6: “[sciens] per certitudinem assentit ex necessitate rationis”.

18. Cf. J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, lib. 2, cap. 21, n. 8 y 11. Vid., en cambio, THOMAS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 138, n. 2.

cesario, por tanto, no sería objeto del libre arbitrio, aunque éste requiera de elementos de necesidad y certeza como fundamento de su ejercicio.

La insuficiencia inherente a dicha argumentación tan habitual en nuestro tiempo es que identifica libertad con capacidad de elegir. Obviamente, si sólo fuésemos libres cuando elegimos, no cabría querer libremente un objeto necesario, porque carece de alternativa. Pero este presupuesto, la identificación de la libertad con el libre arbitrio o facultad de elección, no sólo permanece infundado; también lleva a consecuencias contrarias a bienes tales como el saber estricto y la verdad cierta, porque, según dicha premisa, a mayor certeza habrá menor libertad. El ignorante sería libre de pensar como quisiera, mientras que al sabio sólo le quedaría la verdad demostrada. Análogamente, en el plano ético, el inconsciente sería libre de actuar de cualquier modo, mientras que la certeza ética sería una pesada obligación. Un régimen de libertades exigiría el relativismo escéptico, pues cualquier saber equivaldría a un riesgo de imposición. En último extremo, la naturaleza salvaje, donde no hay ciencia, sería el ámbito de la libertad, como sostuvo el Romanticismo. O incluso más radicalmente, como defiende el libertarismo, la eliminación de cualquier orden natural equivale a una liberación. En suma, como apuntó Hegel, sostener la incompatibilidad de necesidad y libertad conduce al nihilismo¹⁹.

Pero tal incompatibilidad presupone lo que quiere demostrar: lógicamente, si partimos de que la libertad equivale a la capacidad de elegir, donde hay necesidad no hay libertad. Si se identifica la libertad con la libre elección, entonces sólo cabe ser libre ante lo contingente. Pero es esa identificación la que habría que demostrar²⁰. El hecho es que, habitualmente, los objetos de nuestra expe-

19. Cf. D. BERTHOLD-BOND, *Hegel's Grand Synthesis* (Harper, New York, 1993) p. 88.

20. Así, H. G. FRANKFURT, *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, "The Journal of Philosophy" 66/23 (1969) pp. 829-839, defendió que la responsabilidad moral no requiere necesariamente alternativas de actuación. Para la discusión posterior al respecto, vid. J. LAMB, *Evaluative Compatibilism and the Principle of Alternative Possibilities*, "The Journal of Philosophy" 90/10 (1993)

riencia y, aún más, los de nuestras preocupaciones, son contingentes, variables, pues no en vano somos animales y nuestro entorno es físico y material. Precisamente porque lo contingente constituye nuestra experiencia sensible, es también el objeto habitual de nuestro conocimiento y de nuestra libre voluntad. Pero, al igual que no todo conocimiento tiene un objeto contingente, tampoco todo objeto de la libre voluntad es contingente. Es más, como veremos, igual que el objeto perfecto de conocimiento intelectual requiere certeza y, por tanto, necesidad, los bienes que más apreciamos, los que más voluntaria y libremente amamos, son también necesarios, en sentido metafísico²¹.

Antes de proceder a mostrar cómo es así, probaré que el supuesto de quienes niegan la libertad respecto a lo necesario, la identificación de libertad con libre arbitrio, es una falsa premisa. En efecto: si estos presupuestos fuesen verdaderos, si la libertad requiriese elección, entonces seríamos tanto más libres cuanto mayor fuese el abanico de posibilidades que se nos ofrecen. Pero nuestra común experiencia demuestra que esto dista de ser verdad: lo que queremos libremente es aquello que consideramos un mayor bien, al menos aquí y ahora. Son los males los que no queremos. Y, a este respecto, el número de alternativas es completamente intrascendente y accidental.

En efecto: la libertad de elección no crece con el número de posibilidades si éstas nos resultan indiferentes o indeseables. Si la mera diversidad de posibilidades contribuyese de suyo al incremento de la libertad, bastaría que un buen restaurante, para mejorar su servicio al cliente, ofreciese en su menú, además de platos apetitosos, otros nauseabundos y repulsivos. Sería absurdo, porque

pp. 517-527; y D. WIDERKER; M. MCKENNA (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities* (Ashgate, Burlington, 2003).

21. Señala H. G. FRANKFURT, *The Importance of What We Care About*, "Synthese" 53/2 (1982) p. 267: "The idea that being rational and loving are ways of achieving freedom ought to puzzle us more than it does, given that both require a person to submit to something which is beyond his voluntary control and which may be indifferent to his desires".

¿quién tendría de hecho mayor capacidad de decisión, si algunas opciones fuesen absolutamente indeseables?

La voluntad sólo quiere aquello que se presenta como un bien, al menos desde un cierto punto de vista²²; y, por lo mismo, la elección sólo se verifica entre bienes. Podemos tener mayor libertad de elección si, incrementando su variedad y su número, cabe elegir mayores bienes; pero no por el mero número de opciones, no por la eligibilidad, sino por el incremento de lo deseable. De hecho, si todos esos bienes se agrupasen en sólo uno, lo preferiríamos a tener que optar entre ellos, renunciando a los demás: somos más libres, no cuando los bienes están repartidos entre opciones excluyentes, sino cuando más voluntariamente queremos, y esto depende de la bondad del objeto, no de su número.

La variedad no incrementa la voluntariedad ni, por tanto, la libertad. Por el contrario: si los bienes son incompatibles, elegimos a nuestro pesar; y si no es así, si la alternativa está entre lo único que nos interesa y todo lo demás, que no queremos, entonces esa variedad, lejos de enriquecer nuestra libertad, la obstaculiza. En efecto: las posibilidades indeseables constituyen riesgos que, como tales, ponen en riesgo nuestra libertad, pues entrañan la eventualidad de que suceda lo que no querríamos. Por eso mismo, no experimentamos mayor libertad ante las amenazas, aunque éstas presenten *nuevas posibilidades de futuro*. Ni tampoco es más libre quien se ve abocado a elecciones que no querría hacer. Lo que contribuye a nuestra libertad siempre pertenece al ámbito de lo que querríamos, y aquello que queremos libremente son sólo bienes, no posibilidades que nada nos aporten. Como ocurre con los anuncios publicitarios, si algo no nos interesa, por lo general estorba. Afirmar que tales anuncios amplían de suyo la libertad del consumidor contradice

22. Por ello, no me parece rigurosa la tesis de que “each of us, when we act, is a prime mover unmoved. In doing what we do, we cause certain events to happen, and nothing—or no one—causes us to cause these events to happen”. R. M. CHISHOLM, “Human Freedom and the Self”, en *On Metaphysics* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989) n. 11, p. 12. Análogamente R. KANE, *The Significance of Free Will* (Oxford University Press, Oxford, 1996) p. 4.

una experiencia común de resignada paciencia cuando dichas posibilidades nos dejan indiferentes o resultan tediosas e indeseables.

En suma: el mero incremento de posibilidades no aumenta nuestra libertad. La libertad, por tanto, no estriba en la capacidad de elegir entre alternativas. Sí es verdad que experimentamos mayor libertad cuando se nos ofrecen mayor número de bienes entre los cuales elegir; pero este incremento de la libertad corresponde a la mejora en la capacidad de alcanzar lo que libremente querríamos, y no en la simple elección. La prueba de esto es que, si hemos de optar entre bienes distintos y alternativos, esta misma elección limita nuestra libertad, porque nos impide conseguir lo que ansiamos, a saber, todos los bienes que nos interesan. La diversidad de opciones no aumenta nuestra libertad si escoger una requiere renunciar a otra que también querríamos. Por eso, la capacidad de elegir, si se debe a la mera diferencia de opciones incompatibles, implica de suyo menor libertad. Optar sólo supone libertad en la medida en que posibilita alcanzar lo que queremos; pero esto —alcanzar lo que queremos— no exige que dicho objeto de nuestra voluntad se encuentre repartido entre opciones distintas. En otras palabras, la libertad no requiere elegir, ni, por tanto, se identifica de suyo, esencialmente, con el libre arbitrio.

De hecho, es frecuente querer con plena libertad algo que no hemos seleccionado: por ejemplo, pienso que la mayor parte de los hijos quieren a sus padres con toda libertad, aunque no los hayan elegido. Si algunos llegan a plantearse la disyuntiva de amar o no a sus padres, no por ello serán más libres: incluso el mero hecho de plantearse la cuestión indica que, probablemente, los quieren menos, que su voluntariedad es menor, que se plantean alternativas que comportan inconvenientes no queridos libremente. Elegir, en tales casos, implica menor voluntariedad y, por lo mismo, menor libertad.

Un caso análogo es el del candor: quien desconoce el mal y sólo se plantea el bien, no por ello quiere éste menos libremente. Aquellos a quienes les resulta connatural e inmediato decir la verdad, ¿no son libres al querer actuar sin cálculo? ¿Serían más libres si se planteasen toda clase de maldades, aunque sólo fuese para recha-

zarlas? Obviamente, no: para querer libremente no es preciso desechar opciones malvadas, brutales, inhumanas; basta querer voluntariamente. El árbol de la ciencia del bien y del mal no aporta libertad, sino sólo capacidad de elegir. Pero, cuando estimamos de verdad algo, ni se nos pasa por la mente hacer lo contrario: no elegimos, sólo queremos, porque amamos con mayor intensidad, más voluntaria y libremente²³. El motivo es que sólo queremos lo que se nos presenta como un bien, y las opciones que no se presentan como bienes en nada contribuyen a incrementar nuestra capacidad de determinarnos en uno u otro sentido. Más bien, como antes apunté, las posibilidades indeseables son un engorro o un riesgo contrario a nuestra voluntad y, por lo mismo, a nuestra libertad.

Así pues, los bienes que más valoramos, los que más tememos perder, aquellos que más libre y voluntariamente amamos, son precisamente los que menos confrontamos con otras posibilidades. Basta preguntar a una madre si querría cambiar su hijo por otro. En la medida en que más lo quiera, con mayor voluntariedad y libertad, menos dispuesta estará a elegir, a plantearse alternativas. De hecho, hay algo de impropio en la elección cuando aquello que se elige o desestima tiene una cierta dignidad ontológica. Quizás se puede elegir un perro o un caballo recorriendo una exposición; pero no a alguien que se quiera de verdad, como el marido, la esposa o, según viene ocurriendo con la moderna ingeniería biomédica, los hijos.

Lo mismo ocurre con los bienes morales: quien se plantea el bien moral como una posibilidad más entre otras, demuestra tener escasa voluntad de quererlo. Lo que se quiere de verdad, se quiere absolutamente, incondicionalmente, sin comparaciones, sin dudas, sin arrepentimientos. Y esa mayor voluntariedad, ese querer más, también es ser más dueño de uno mismo: el compromiso comporta mayor libertad porque se ejercita sobre una parte más amplia de la propia vida, que incluye también el futuro.

23. Cf. S. KIERKEGAARD, *Diario*, X² A 428. Ed. italiana de C. Fabro, vol. 7 (3^a ed.: Morcelliana, Brescia, 1982) n. 2793, pp. 83-85.

Si aquello que más valoramos coincide con lo que menos elegimos no es sólo por la determinación de nuestra voluntad, que nos hace más dueños de nuestra decisión. Cuando lo que mejor queremos es aquello que goza de mayor dignidad propia, ontológica, entonces su ineligibilidad estriba precisamente en dicha prestancia constitutiva²⁴. A este respecto, señalé antes que, igual que el objeto perfecto de conocimiento intelectual requiere certeza y, por tanto, necesidad, los bienes que más apreciamos, los que más voluntaria y libremente amamos, son también necesarios, en sentido metafísico. Respecto a ellos, en lo que tienen de metafísicamente absolutos, no hay ciencia del bien y del mal.

Nos detendremos a observar esto en tres tipos de bienes susceptibles de ser queridos como únicos y sin alternativa.

En primer lugar, la persona. Hay características de cada persona susceptibles de mejora o de empeoramiento y, en este sentido, resulta natural comparar y preferir. Nada hay de indigno, por ejemplo, en la selección del personal de una empresa atendiendo a tales particularidades. En cambio, la identidad de cada persona no es sustituible: un yo no puede dejar de ser quien es, por mucho que varíe su aspecto o su carácter, porque el yo no es un estado contingente del sujeto²⁵, sino que es el mismo sujeto. Por eso, hasta un niño sabe entender que, aunque un príncipe se convierta en rana, sigue siendo el mismo príncipe²⁶. Hasta tal punto advertimos intuitivamente el carácter único e irremplazable de la identidad personal que todas las culturas humanas asumen que el yo no desaparece

24. Esta índole ontológica de lo más amado, que trataré a continuación, es tema distinto de la mera determinación de la voluntad tratada por Kierkegaard: cf. S. KIERKEGAARD, *Diario*, X⁴ A 177, ed. cit., vol. 9, n. 3451, p. 9. La postura kierkegaardiana comporta cierto fideísmo ciego, cuando, por el contrario, la verdad es el fundamento de la libertad, ya que la índole real de lo más amable, cuando se advierte, permite el máximo ejercicio de la libre voluntad, como explicaré.

25. Cf. F. W. J. SCHELLING, *Sistema del idealismo trascendental* (Anthropos, Barcelona, 2005) § 368, p. 176.

26. Cf. E. STEIN, *Potenz und Akt* (Edith Stein Gesamtausgabe, 10: Herder, Freiburg i. Br., 2005) p. 141: “Cuanto más fuertemente es [el ser humano], cuanto más puramente desarrolla su núcleo, tanto menos importan los cambios exteriores”.

con la muerte. En efecto: si, como vimos antes, la inteligencia y la voluntad son facultades inorgánicas, la muerte del cuerpo no equivale a su corrupción. Por ello, podemos odiar ciertas características de una persona, desear que no existan; pero no podemos querer destruir un yo si percibimos su índole incorruptible, insustituible²⁷, personal. El conocimiento personal induce al respeto y, por tanto, a considerar a cada persona como única, y no como un caso más. De ahí que, en rigor, no elijamos a aquellos que valoramos de verdad, a quienes consideramos por ser quienes son. El amor, cuando es verdadero, es personal, incondicional, y a la vez plenamente libre y voluntario: por eso el amor más auténtico es una gracia y no una selección²⁸.

En la medida en que se quiere más a alguien, el compromiso se hace más firme, es decir, dejamos de contemplar a esa persona como una alternativa. De ahí que la verdadera amistad sea para siempre y pase lo que pase, como la familia, como el matrimonio. La indisolubilidad de estas relaciones corresponde a la índole insustituible, absoluta, necesaria de la persona. Cuando, en cambio, se quiere a alguien por características mudables, elegibles, no se la quiere por sí misma, no se la quiere de verdad, pues, si se la quiere como persona, por sí misma, eso nunca está sujeto a cambio ya que la identidad es invariable e incorruptible. De este modo, el compromiso personal no es un voluntarismo ciego, sino una consecuencia de percibir claramente la índole necesaria, inmutable, del otro. Este conocimiento, que tiene un alcance más allá de lo físico, redundando en un querer que es libre, pero no con selección. Cuando así

27. Cf. L. POLO, *Antropología trascendental*, vol. 1 (2ª ed.: Eunsa, Pamplona, 2003) p. 85.

28. R. M. ADAMS, *Must God Create the Best?*, "Philosophical Review" 81/3 (1972) p. 324: "the gracious person sees what is valuable in the person he loves, and does not worry about whether it is more or less valuable than what could be found in someone else he might have loved. [...] God's graciousness in creating does not imply that the creatures He has chosen to create must be less excellent than the best possible. It implies, rather, that even if they are the best possible creatures, that is not the ground for His choosing them. And it implies that there is nothing in God's nature or character which would require Him to act on the principle of choosing the best possible creatures to be the object of His creative powers".

se entiende, es fácil comprender que las relaciones humanas más importantes son ajenas a cualquier cambio y, por lo mismo, indisolubles: así ocurre en la familia y, por tanto, en su mismo origen, la unión de los padres en el compromiso matrimonial. El divorcio es ciertamente un ejercicio de libre arbitrio, pero ajeno a los bienes propios de la persona humana, que requieren una libertad más alta, la de querer incondicionalmente.

Éste, el del amor personal, es el primer caso en que aquello que mejor queremos, lo que amamos más incondicionalmente, más autónomamente de condiciones externas, es precisamente aquello que no elegimos. Una libertad mayor que el libre arbitrio, porque la voluntad depende de cuán bueno sea lo querido.

Si a las personas sólo se las puede querer de verdad cuando no se las considera un caso más en un catálogo para elegir, lo mismo ocurre con los bienes éticos. En efecto, la conciencia, reclamando incondicionalmente un obrar moral, indica la peculiar ineligibilidad de tales bienes. En principio, puede parecer que elegimos entre el bien o el mal; pero, hablando estrictamente, no es así: lo único que elegimos es nuestro modo de actuar, ya que el bien ético nunca es sustituible como meta, según demuestra toda conciencia que conozca, es decir, que no esté ciega.

El motivo de esta inteligibilidad de los valores éticos es que son de tal naturaleza que persisten incluso cuando se pretende conculcarlos. Para que haya verdad no se precisa error ni mentira alguna; en cambio, sólo puede existir el error si hay una verdad distinta; y sólo se puede mentir si se conoce que la verdad es otra. Por eso, ni hay mentira ni falsedad en las palabras de las canciones. En cambio, cuando existe una falsedad o una mentira, no sustituyen a la verdad correspondiente, porque aquéllas sólo existen mientras la verdad persista. De ahí que la conciencia arguya a quien miente, pues no por eso sustituye a la verdad. Y lo mismo ocurre con la justicia: para conculcarla es preciso que existan legítimos derechos, y sólo hay injusticia mientras que lo justo persista como algo distinto.

Así pues, el mal moral no es una alternativa al bien, pues no lo sustituye. Y, por lo mismo, es imposible desear que no exista la

verdad, o la justicia, o el bien moral, y que sólo haya sus opuestos, pues tales males no pueden eliminar a los bienes correspondientes. Desde este punto de vista, si odiar es querer que algo no exista, podemos odiar que algo sea verdad, pero no podemos odiar a la verdad como tal, ni tampoco a los demás bienes éticos. Por eso, así como el amor, cuando es personal, no puede darse como una elección entre diversas opciones; así el amor al bien moral tampoco es resultado de una elección entre querer que exista o que no exista, pues esta alternativa es imposible. En todo caso, sólo podemos querer que el estado contingente de las cosas fuese tal que la verdad y la justicia fuesen otras. Pero nadie puede querer, en rigor, que sólo existan mentira e injusticia, y no verdad ni derecho.

Pues bien, supuesta esta intrínseca necesidad de tales bienes: ¿acaso somos menos libres de quererlos porque no podemos elegir su sustitución? Evidentemente, no es así: igual que en el caso de las personas, aquello más susceptible de ser querido, en lo que podemos empeñar una voluntariedad plena, y por tanto libre, es justamente un tipo de bienes que no permite alternativa ni, por tanto, elección. A este respecto, escribe Hegel en una adición a la *Enciclopedia*²⁹: “la persona ética sabe que su tenor de conducta es esencialmente obligatorio y necesario. Pero esto es tan ajeno a rebajar su libertad que, sin ello, la libertad real y racional no podría distinguirse de la elección arbitraria: una libertad que sólo es potencial”.

El libre arbitrio, precisamente porque exige contingencia, es potencial. No puede contener la plenitud de la voluntad, pues la diversidad de los bienes a elegir comporta que la voluntariedad se haya dividida, que elegimos a nuestro pesar. La plenitud del querer exige bienes que no sean mutuamente alternativos, y así se verifica en la integridad moral: como escribió el Pseudo Dionisio, pasando al acervo escolástico, *bonum est ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*³⁰.

29. G. W. F. HEGEL, *The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze* (Hackett, Indianapolis, 1991) § 158 *Addition*, p. 233.

30. Cf. PS. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, IV 30 (PG 3, 729); THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II q. 19 a. 6 ad 1.

Un tercer objeto eminente de libre voluntad que no admite contrario y que, por tanto, se quiere libremente sin haberlo elegido, requiere una mayor aclaración. Antes me referí a que el principio de no contradicción no es objeto de duda, porque dudar requiere distinguir alternativas distintas e incompatibles, y para esto hay que suponer la verdad de ese mismo principio. Ahora podemos añadir que este principio tampoco puede ser elegido frente a otra alternativa, puesto que no hay alternativa donde no rija. Lo mismo podríamos decir de los demás primeros principios, aunque no me detendré en ello porque no es preciso para lo que quiero resaltar. El asunto relevante, ahora, es que la no contradicción, fundamento de toda demostración y certeza racional, no es susceptible de ser elegida o rechazada. Sólo se puede querer que exista. Es imposible optar por el absurdo irracional, ya que éste no es inteligible ni, en rigor, elegible, porque no puede concebirse ni llevarse a cabo: atentaría contra el principio de no contradicción. No podemos optar por aquello que, siendo absurdo, ni siquiera cabe entender en qué consiste, ni puede por ello formar parte del catálogo de opciones a seleccionar. Lo contradictorio carece de significado y, por tanto, resulta tan inlegible como una palabra inarticulada.

En consecuencia, sólo cabe querer que se dé la imposibilidad de la contradicción y la consiguiente racionalidad del mundo y la inteligibilidad de lo conocido. Es cierto que una gran mayoría de la gente se sentiría asombrada si les dijésemos que aman la no contradicción y todo cuanto comporta. Pero, aunque esto no sea advertido explícitamente, sí es bien sabido que pocas cosas causan mayor horror que el absurdo, el sinsentido, las situaciones kafkianas e ininteligibles que, artificialmente, obligan a intentar entender lo que no puede ser entendido. Ésta es la tortura más sutil, que conduce a la locura. Por eso, igual que no solemos valorar la salud hasta que la perdemos, tampoco advertimos cuánto amamos la no contradicción hasta que nos enfrentamos a lo incomprensible.

Pues bien, el hecho de que la no contradicción sea previa a toda elección y no pueda ser elegida, ¿acaso impide que, llegado el caso, la queramos con plena voluntariedad y libertad? Obviamente, no: tenemos también aquí un caso en que lo que más valoramos

(aunque sea tácitamente), lo que más voluntaria y libremente queremos, es precisamente algo que no elegimos. De nuevo, aquí, la diversidad requisito de la elección no contribuye a la voluntariedad ni a la libertad.

He defendido, en suma, que la libertad no coincide con el libre arbitrio, la capacidad de elegir entre alternativas diversas y contingentes. No es la variedad de opciones lo que incrementa la voluntariedad del querer, sino la índole de los bienes, que siempre son preferibles cuando coinciden en un solo objeto, y no cuando se reparten entre alternativas opuestas, que nos obligan a elegir unos bienes y renunciar a otros. De ahí que los mayores bienes sean aquellos sin alternativa, únicos, inelegibles. Igual que el conocimiento estricto requiere certeza, necesidad, también la voluntad plena se da respecto a bienes únicos, sin alternativa, con una cierta necesidad metafísica.

Ahora bien: hasta aquí, precisamente, hemos estudiado bienes con esa *cierta* necesidad. Estamos ya en situación de explorar aquel objeto cuya necesidad metafísica es plena.

La clave, el núcleo del principio de no contradicción, no es propiamente que haya diferentes modos de ser. Si estos modos se excluyen mutuamente es porque sólo hay una realidad. En efecto, si un mismo sujeto pudiese tener distintas realidades, en cada una de ellas podría ser de una manera diferente. No es así porque el ser es único. En otras palabras: no hay varias existencias simultáneas, ni tampoco hay, además de lo que es, también lo que no es. El ser, pues, es único, insustituible, necesario. De hecho, es lo metafísicamente necesario, el constitutivo radical en el objeto de la ciencia primera, el fundamento de toda verdad y de toda certeza, pues verdadero es lo que es, y cierto aquello cuyo no ser es contradictorio e imposible.

Pues bien: el fin de la inteligencia comporta lo metafísicamente necesario, ya que consiste en conocer lo que es. ¿Cuál es, a su vez, el objeto de la voluntad libre? Resulta patente que, cuando queremos, lo que queremos es que algo sea. Puede haber variedad en lo que queremos, pero sólo queremos propiamente lo que queremos que se dé, que exista, que sea.

De hecho, igual que sólo hay esencias reales, porque los únicos caballos que son caballos son los que existen³¹; así también sólo son plenamente bienes los que se dan, pues nada es deseable sino como siendo real. En efecto: resulta imposible considerar que algo es un bien si no se quiere que exista. Incluso cuando elegimos un mal en lugar de algo bueno, es porque consideramos que, aquí y ahora, tal mal es un bien o, mejor dicho, será un bien que se dé, que exista, que tenga ser.

Podemos, así, establecer una comparación: la inteligencia conoce lo que es; la voluntad quiere que algo sea. Inteligencia y voluntad pueden tener una diversidad de objetos, más o menos diversos y contingentes; pero lo relevante para conocer es conocer lo que es; y lo relevante para querer es querer que algo sea.

Así como el fundamento de la verdad, objeto de la inteligencia, es el ser; así también el fin de la voluntad es el ser de algo. El fin propio de la inteligencia, el conocimiento de la verdad, no se fundamenta en la índole quiditativa de los objetos, en su manera de ser, sino en la realidad, en el ser de las cosas; y el fin propio de la voluntad, el querer un bien, no consiste estrictamente en querer cierta índole quiditativa, sino en querer que aquello se dé, en que sea.

Si lo conocido no es, tampoco constituye propiamente conocimiento; y si lo querido no es, será un fin, pero no un bien pleno mientras no se realice. Una proposición sólo es verdadera cuando la realidad es así; y un fin sólo llega a ser el bien querido cuando existe.

El mal, a su vez, no estriba en lo que es, sino en la ausencia del bien debido o, en otras palabras, de lo que querríamos que fuese y, sin embargo, no es. Si el mal existe, es porque lo bueno, lo deseable, no siempre es un bien presente, algo real, sino un fin a realizar, pero ausente.

En suma, el fin de la inteligencia y el fin de la voluntad coinciden en un objeto metafísicamente necesario, el ser.

31. Cf. AVERROES, *Epitome in librum Metaphysicae Aristotelis*, tract. 1.

La libertad, por tanto, no sólo no es incompatible con un objeto necesario, sino que lo metafísicamente necesario es el objeto propio de la voluntad. Como señaló Hegel en la tesis antes citada, la elección es sólo libertad potencial, pues sólo cuando se quiere que algo sea, entonces se ejerce la libertad. Y, en este sentido, para que la voluntad se ejerza libremente, de ningún modo hace falta elegir entre alternativas. Más bien al contrario: el mayor bien requiere ser necesario, porque sólo así posee el ser objeto de la voluntad. En otras palabras: los bienes particulares y contingentes no tienen asegurado el ser, y nuestra voluntad, al quererlos, no tiene garantizado su libre ejercicio. Sólo si se quiere lo necesario la voluntad se determina sin riesgo de limitación a su ejercicio, como expondré seguidamente.

Existen cuatro géneros de limitaciones a la libertad: la coacción exterior; las restricciones inherentes al objeto de elección; las limitaciones propias del sujeto que decide para ser plenamente dueño de sus actos; y, finalmente, las dificultades también propias de dicho sujeto para llevar a cabo su decisión.

La primera limitación a la libertad es la coacción exterior. La violencia, la amenaza, el miedo, la manipulación, etc., limitan o incluso anulan el libre ejercicio de la voluntad y la efectividad de sus decisiones. Ahora bien, en todos estos casos, la coacción se ordena a determinar la decisión, o el curso de los eventos, en un sentido y no en el contrario. Esto requiere dos órdenes de contingencia: primero, decidir o no; y, segundo, determinar la índole de lo decidido³². Pero cuando el objeto de la voluntad es necesario en sentido metafísico no cabe determinar su índole de modo contrario a la voluntad, porque no hay alternativa posible. Por ello, en la perspectiva que vamos a estudiar, la de la necesidad metafísica, la coacción en este sentido queda absolutamente excluida por imposible.

Respecto al otro ámbito posible de coacción, el de decidir o no, ejercitar la voluntad o no ejercitarla, todo depende de si la voluntad, ante un objeto necesario, está abierta a una pluralidad de decisiones. Si fuese así, cabría alguna coacción, pero, de hecho, no es

32. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 ad 3.

tal el caso. En efecto: lo necesario, en sentido metafísico, es aquello cuya inexistencia es radicalmente imposible, implanteable, impensable. No es algo cuya alternativa se pueda entender y estimar. Por ello, la voluntad no puede tener presente y valorar, como posible objeto de volición, que lo necesario no exista. Si querer algo equivale a querer que aquello sea y odiar equivale a querer que no sea, entonces lo necesario sólo es susceptible de ser querido, y resulta imposible odiarlo (bien entendido, supuesto que lo necesario sea el objeto presente a la voluntad, aprehendido en su índole necesaria, y no mediante una representación desfigurada y contingente).

Así pues, no cabe forzar a la voluntad para que rechace lo necesario. ¿Se la podría quizás coaccionar para permanecer indiferente? Depende de qué entendamos por tal indiferencia. En rigor, la indiferencia de la voluntad se ejercita si, para quien es capaz de querer o no, resulta indistinto que algo se dé o no se dé. Pero, como lo necesario carece de alternativa planteable, tampoco puede darse siquiera una diferencia inteligible entre que se dé o no, ni la voluntad puede tener presente tal alternativa ante la que pudiese permanecer indiferente. Por ello, ante lo estrictamente necesario, la voluntad no puede quedar indiferente como frente a dos posibilidades alternativas. En otras palabras: allí donde no cabe plantearse que algo no sea, sólo se puede querer que aquello sea; y esto equivale sencillamente a querer. Lo necesario, si se conoce como tal, sólo se puede querer, y no cabe siquiera coacción al respecto. De este modo, se da la paradoja de que, ante lo necesario, no cabe limitar la libertad violentándola.

En todo caso, podría darse otro género de indiferencia de la voluntad ante lo necesario: la derivada de la inacción, del no ejercicio de la voluntad. Pero, como es natural, no cabe una coacción de la voluntad si ésta no se ejercita: sería como aquel remedio del dolor de muelas que consistía en dar siete vueltas a un cementerio sin pensar en un elefante. Inevitablemente, la intención hace pensar en el modo de llevarla a cabo, y el elefante en el que no hay que pensar comparece haciendo inviable el remedio. Del mismo modo, coaccionar a la voluntad para que no se ejercite hace que la voluntad se posicione al respecto y, consiguientemente, que se ejercite,

LIBERTAD Y NECESIDAD

salvo que la coacción se realice sin advertencia del que es coaccionado. Pero, en tal caso, estamos ya ante otro género de restricción de la libertad: las propias del sujeto para ser dueño de sus actos, que estudiaremos ahora.

La enfermedad, la ignorancia y otros factores, sean endógenos o fruto de la manipulación, pueden causar que un objeto necesario no sea advertido como tal y que, en consecuencia, la voluntad no se ejercite al respecto. Ahora bien, en tal caso estaríamos en la misma situación de quien, si supiese cierto hecho, se alegraría: es la conformidad implícita de la voluntad, pues, como hemos visto, lo necesario sólo puede ser querido. Ciertamente, quien no ejerce su voluntad no hace pleno uso de su libertad; pero el consentimiento implícito es lo más cerca de la libre voluntariedad que puede existir, hasta el punto de que la sustituye en caso de ausencia, enfermedad, etc. Si alguien no puede manifestar su propia voluntad, el mejor modo de respetar su libertad es intentar que sea aquello que habría querido: y esto, en el caso de un objeto necesario, nunca puede ser impedido por circunstancia alguna, a diferencia de cualquier objeto contingente, propio del libre arbitrio.

Un tercer género de limitación a la libertad son las restricciones inherentes al objeto de elección. Podemos querer algo, pero si cuesta lograrlo, nuestra voluntad se debilita, a pesar nuestro (es decir, contra nuestra voluntad). Igual ocurre cuando hay que elegir entre bienes incompatibles. También queda limitada nuestra libertad cuando lo que queríamos no se logra, o cuando lo logrado se pierde. En todos estos casos, la contingencia del bien limita nuestra libertad; pero es obvio que lo necesario no sufre ninguna de estas limitaciones: no tiene contrapartidas porque existe de suyo y, también por este motivo, no puede dejar de ser. Así pues, también desde este punto de vista, la libertad no queda limitada por la índole de su objeto cuando éste es necesario.

Finalmente, existe un cuarto género de limitación a la libertad: las dificultades propias de dicho sujeto para llevar a cabo su decisión. Pero es obvio que esto sólo afecta a bienes potenciales que requieren ser efectuados y que, por tanto, son de suyo contingentes.

Como en todos los demás casos, la necesidad salvaguarda la libertad de la voluntad.

Concluyo retomando brevemente el problema de libertad y necesidad tal como suele plantearse, y no conforme al sentido estricto, metafísico, de necesidad que aquí he usado. A lo largo de mi exposición, he procurado mostrar que la libertad no se limita al libre arbitrio, a la capacidad de elegir, sino que, por el contrario, su máximo ejercicio se da cuando su objeto es necesario: de hecho, los bienes que más valoramos gozan de una cierta necesidad, y el ser, que es metafísicamente necesario, es constitutivo de todo bien y el término propio de la voluntad. Pues bien, este planteamiento metafísico sirve también para aclarar la compatibilidad entre libertad y determinismo físico.

Si la libertad parece incompatible con el determinismo causal no es precisamente por causa de la necesidad, sino de la contingencia: lo contrario a nuestra voluntad es que, queriendo algo, causas ajenas determinen lo opuesto. Aquí el problema es la incompatibilidad de tales opuestos, debida a su particularidad y contingencia. Pero que una causa determine un efecto de ningún modo limita nuestra libertad, si es que tal es lo que queremos. De hecho, nuestra acción en el mundo físico natural requiere tales mecanismos causales necesarios, pues, sin ellos, nuestras acciones físicas serían, no sólo impredecibles, sino imposibles. El determinismo nos permite entender el mundo natural, actuar físicamente y controlar los resultados. La única limitación a nuestra libertad es que las cosas pueden ser distintas a como querríamos, pero esto se debe, en último extremo, a su contingencia, y no a su necesidad.

Enrique Alarcón
Universidad de Navarra
ealarcon@unav.es