

voluntarios, libres, meritorios, y al mismo tiempo cómo son actos sobrenaturales. Las dificultades molestísimas de los sistemas contemporáneos desaparecen: no se encuentran en Santo Tomás porque la explicación que él da no da lugar a ellos, y no se ve qué dificultad pueda oponerse a la teoría clara y expresa, coherente y sencilla del Doctor Angélico.

Podríamos alargar muchísimo este artículo si quisiéramos hacer ver cómo las interpretaciones corrientes de algunos pasajes de Santo Tomás, en las que se han apoyado muchos para defender que el Santo Doctor defendió la premoción o el concurso simultáneo, se apartan de la mente del Santo y introducen en su doctrina incoherencias: juzgamos que este trabajo es ajeno a nuestro intento y a las páginas de una revista. Por esto nos contentamos con anotar que jamás se alegrará un texto de Santo Tomás en que el Santo afirma que Dios causa *inmediatamente* con la causa segunda el efecto natural de ella; que el Santo entienda la « inmediatez de virtud » en el sentido en que la entienden los modernos.

Réstanos, para nuestro próximo artículo, hacer resaltar la solución expresa y concreta que para los diversos casos que suelen estudiarse da el Doctor de Aquino en su completo y maravilloso tratado sobre la necesidad de la gracia. El estudio de sus soluciones vendrá a confirmar nuestros asertos y a poner de relieve la solución dada por la escolástica del siglo de oro al interesantísimo problema de la operación divina en las operaciones de las creaturas, precisamente en el caso más difícil y más importante: el caso de los actos sobrenaturales, que conducen al hombre, o a la justificación, o a la gloria.

LA LIBERTAD

SUS ASPECTOS METAFISICO, PSICOLOGICO Y ETICO

Por LUIS E. CARRANZA, S. I.

Introducción.

1.—Al comenzar el presente trabajo, y tener en vista algunas dificultades que suelen naturalmente ofrecerse ya contra el concepto, ya contra el ejercicio de la libertad, creo que no será inoportuno gastar algunos párrafos en llamar la atención sobre un defecto lógico en el que se cae ya al argüir, ya al exponer y sostener alguna posición.

Si algún nombre hemos de dar a tal defecto, podríamos llamarlo con un nombre ya consagrado por el uso: confusión de órdenes o planos; como cuando decimos que confunde el orden lógico con el ontológico aquél que diga que el « ente » es más simple que Dios.

El ejemplo puesto es por demás simple y difícilmente se hallará sino en los manuales de filosofía en la sección « Dificultades ».

Existen en cambio, otros de variados colores que a lo mejor no nos será fácil encontrarlos en la sección últimamente mencionada de los libros de filosofía, pero en una subsección de la dicha sección: en el « respondeo dicendum », diríamos.

Es fácil dar con la razón de tales defectos: señalo dos; primero, para elementos de diversos órdenes de cosas el uso nos

fuerza a usar idénticas palabras; y en segundo lugar todos tendemos naturalmente a dar explicaciones positivas de las cosas, sin advertir que a veces en muchísimas, la naturaleza de las mismas sólo nos permite darlas negativas.

Así por ejemplo:

2.—a) El *esse* es un predicado que usamos indistintamente ya hablemos del acto, ya del movimiento que lleva al acto: del fieri. En este hecho se apoya la falacia de las famosas dificultades de Zenón: pretende (de facto, es claro; no parece fuese consciente de esta sutileza) que el fieri, que es *via ad esse*, se constituya de *esse* muy pegaditos entre sí; sólo en tal suposición tendrían sentido y fuerza sus dificultades.

Tenemos, dice Hoenen, una nueva analogía del ser: cuando se aplica al ser simpliciter, y a la «*via ad esse*»; la comúnmente conocida es entre actos que son. El «*fieri*» es un acto sui generis, distinto del acto que es, primero en su orden, irreducible al orden de actos que son.

b) Continuamente aplicamos palabras de contenido temporal diferenciado tanto a Dios como a los ángeles y a las creaturas sujetas al movimiento. Difícilmente evitaremos el caer en obscuridad por lo menos, si no advertimos que tales palabras convienen sólo causal y eminentemente a Dios; y formalmente a las creaturas: «*Et ideo enuntiamus de ipso verba omnium temporum, propter id quod ipse nulli tempori deest, et quidquid est perfectionis in omnibus temporibus, ipse habet*». (S. Tomás, In lib. I sentent. D. VIII, q. II, a. III).

Todo esto parece muy claro; sin embargo podemos encontrar en autores explicaciones vgr. de la coexistencia de Dios con las creaturas, como si la tal palabra conviniere a Dios formalmente. «*Tamen, dice un autor, tempora et motus coexistunt aeternitati...*». Y continúa pretendiendo explicar positivamente la tal coexistencia con disquisiciones algo difíciles de entender «*Deus coexistit illis, et illi non coexistunt Deo*», siendo así que al decir coexistencia en este caso, sólo entendemos que Dios no está sujeto a ningún tiempo, ni padece las dificultades que los seres creados, cuando están separados por tiempos distintos: conceptos, como se ve, enteramente negativos, por serlo el de la eternidad en que se fundan. Eternidad niega tiempo en

Dios; pero cómo sucedan las cosas allí donde no hay tiempo, no tenemos filosóficamente de dónde saberlo, como veremos en seguida.

c) Todo lo dicho últimamente se podría incluir en un capítulo general de conceptos negativos, y negativos por esencia, diríamos, por formación.

Eternidad, inmensidad, espiritualidad, etc., son conceptos que sólo nos dicen, si profundizamos un poco, lo que no es el ser a que se aplican; y nada más; no es que indiquen una mera carencia; indican una positiva perfección, cuya positiva intelección se nos escapa, quedándonos tan sólo la intelección en función de la imperfección que excluyen. Cuanto de aquí pase, es sospechoso.

Simplicidad vgr. niega extensión; más no sabemos de su formalidad, aunque sí deduzcamos otras propiedades positivas. El que concibamos la simplicidad como algo puntiforme, es fruto de imaginación; eso sería algo positivo, que no podría ser explicación de un concepto negativo por definición.

Si bien se advierte, muchísimas de las dificultades acerca de la intelección de tales conceptos nacen del supuesto falso en que de facto se mueve la objeción o dificultad, de que el concepto ése debería verificarse así o asá, cuando sólo sabemos cómo no se verifica. Nos encontramos con órdenes que sobrepasan el nuestro.

A este propósito dice el ilustre escolástico P. Donat: «*Atamen non apparet cur spiritus creatus ordini corporeo necessario praesens sit... Elevatus est supra omnes relationes loci et spatii... Dicendum erit... on esse localiter praesentem mundo corporeo, sed neque etiam ab eo localiter distare, sed esse supra omnes relationes locales*». (Cosmología, 1936, N.º 72).

Yo me atrevería a añadir que no sólo no hay razones o no parece haberlas para que un espíritu se halle presente *localiter*, sino que las hay manifiestas, para que no podamos aplicar a tales naturalezas tales locuciones, dada la condición de negativos de la mayoría de los conceptos con los que aprehendemos a seres de orden superior al nuestro.

Con esto hallamos una vía fácil para solventar muchas dificultades que para que tengan sentido deben suponer y dar sen-

tido positivo a conceptos que no lo son; solución fácil, sí, consistente en negar el supuesto, pero que quizá no nos satisfaga, pues en resumidas cuentas la última palabra deberá ser: más no sabemos.

Pero... nuestra máquina no da para más.

En teodicea sucede esto siempre que se trate de atribuir a Dios conceptos eformados directamente de las creaturas y que en su formalidad involucren imperfección positiva; de tales sólo sabemos que Dios los debe verificar en equivalencia superior; superioridad cuya positiva naturaleza ni barruntar podemos; no se pretenda pues levantar dificultades en Dios que en rigor nacen de lo formal del concepto; formalidad que positivamente sabemos no verificarse en Dios.

3.—d) Finalmente y para acercarnos de una vez a la causalidad libre, tenemos conceptos cuya formalidad metafísica no dice sino perfección, pero cuya verificación en las creaturas no puede menos de realizarse manchada de mil imperfecciones, que son ciertamente « per accidens » respecto a tal concepto, lo que es meramente per accidens, como por ejemplo la famosa « motio metaphorica » que es condición previa sine qua non para que la finalidad obre en un agente creado, pero no por ser agente, sino por ser creado, no estar siempre en acto, y necesitar que se le predisponga para poder obrar.

Cosa análoga sucede en el orden de la causalidad; que la causa, puestas las condiciones para obrar, cause o no, de hecho, es algo per accidens; la causalidad no exige ni lo uno ni lo otro; en cambio la causalidad necesaria sí exige que la causa ponga el efecto por el solo hecho de estar dispuesta; pero esto por ser necesaria, no por ser causa.

¿Pero es que se puede dar una causa en que no se verifique esto? Veremos que sí; pero además no hace esto al caso; niéguese si se quiere que se dé un orden causal en que no se verifique eso; y se tendrá que probar; pero de darse; no se cometa el error de pretender exigir para un orden (el de las causas libres) lo que pertenece al otro.

Resumiendo, pues, evítase el confundir el orden del fieri, con el del esse; el de lo formal, con el de lo eminente causal negativo; el de la causa libre, con el de la necesaria, etc... En

donde sea claro que no se sabe ni podamos saber más, no nos esforcemos en dar explicaciones que serán siempre aventuradas, y a lo más, inofensivas.

El presente trabajo se endereza preferentemente a tratar el punto discutido sobre la experiencia, o sobre la prueba experimental de nuestro libre albedrío.

Me decidí a hacerlo a raíz de haber leído en Gregorianum 1935, fasc. I, un artículo del conocido P. Siwek, en que encontraba confirmadas muchas de las ideas que paso a exponer, debiendo decir con mucha mayor razón que el Padre, que pretendo sólo contribuir en algo sobre un punto de tanto interés, como es el de dar un fundamento firmísimo e indestructible, (como lo es el de la experiencia interna) a una verdad de tanta monta para la filosofía perenne, la libertad.

I.ª PARTE: METAFISICA

Definición de la libertad.

4.—Una de las clásicas definiciones de libertad es sin duda: dominium actus; pero en tal definición, « clauditur defectus » como diría Santo Tomás; se supone cierta contraposición, como es manifiesto, entre el que domina y el acto dominado; un sujeto dueño de su acto.

Con esto tendríamos restringida la noción de libertad a una libertad contingente que si bien « agit » debe primero « agi », ya que según la terminología tomista, como tendremos ocasión de comentar en seguida, las causas naturales, como lo es *toda causa creada* « potius aguntur quam agunt ».

No es nada raro que en tal definición se involucre un defecto, pues está sin duda tomada de la S. T. I, II q. 1, a. 1, en donde trata expresamente de una causa natural, del hombre: « Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus ».

Como las ideas que desarrollo entiendo pueden ser útiles para la teodicea, en cuyo término, como un fantasma al final de un camino, nos acechan los misterios y dificultades de la libertad de un acto volitivo único y absolutamente inmutable, me parece oportuno buscar para el concepto de libertad una defini-

ción que no involucre defecto, y que por tanto pueda por igual, «logice univoce», como diría Descoqs, no obstante la diferencia radical metafísica entre el Creador y lo creado, aplicarse a entrambos.

Además, si nos quedáramos con tal definición, no estaríamos en rigor analizando el concepto metafísico de libertad que es lo que pretendemos, para mejor poder entender cómo es posible una experiencia de libertad.

¿Podríamos tomar otra definición comúnmente aceptada: libertad es la cualidad por la que, puestas todas las condiciones necesarias para obrar, puede aún el agente no obrar?

No obstante que recurriremos alguna vez a tal definición no es la que prefiero ahora, pues que además de no poder aplicarse a Dios sin corrección, de tal definición arranca la dificultad más sería quizá para entender cómo podamos experimentar la libertad.

Una misma cosa puede considerarse bajo diversos aspectos, todos esenciales, y así sujetarse a diversas definiciones.

Definición precisa.

5.—Pues bien, consideremos ahora la libertad como una relación metafísica entre causa y efecto, y hallaremos una definición «in qua non clauditur defectus». Libertas est dominium effectus.

No perdamos de vista que el epíteto libre se aplica a alguna causa, dándole una modificación especial, así como también su epíteto contrario: necesario.

Tan efecto es el acto volitivo humano respecto a la voluntad, como las creaturas respecto a Dios.

No hay nada en tal definición que nos obligue a entender el acto volitivo respecto a la potencia.

Cuando el efecto resulte (accidat per accidens) ser un acto realmente distinto de su potencia activa correspondiente, tendremos el caso de la libertad humana.

En el caso de Dios tenemos una potencia activa siempre en acto, puesto que es simplemente su acto; no es un sujeto que quiera, sino que es una volición subsistente; imposible que haya dominium actus.

Pero en ambos casos queda en pie y se verifica plenamente el dominium effectus: la voluntad humana, una vez que se halla en condiciones de causar su acto volitivo, puede producirlo o no; éste o aquél; la voluntad Divina, causa y razón suficiente de todos los seres, estando siempre con todas las condiciones requeridas para que se produzca cualquier efecto, produce o no produce, éste o aquéllo, según le plazca.

No por esto han cesado o hemos suprimido grandes diferencias entre ambas causas libres. Pero no nos interesa esto ahora; sólo buscamos una definición de libertad que pudiera la misma, y del mismo modo precisivo predicarse de ambas causas.

Posibilidad de la libertad.

6.—El orden sencillo del trabajo es explicar primero el concepto metafísico de libertad, y probar después su existencia en el hombre mediante la experiencia interna.

Pero como en la exposición del concepto se podrán ofrecer algunas dificultades que podrían provocar, como posible solución, lo absurdo del concepto de una causa libre (y no sería tan rara tal solución, si, como suponemos, todavía no se ha probado la libertad en el hombre), parece conveniente aducir brevemente, casi citar no más, una brillante prueba, a priori, diríamos, fecunda y rica en su brevedad, de sabor neto metafísico y tomista (de S. Tomás): Las causas naturales «potius aguntur quam agunt», de donde concluimos que, existiendo como existen las causas naturales, es necesario llegar a una causa que verifique la plenitud de la causalidad, que en su totalidad sea activa, toda causa, nada de efecto, o sea en una palabra, que sea libre. Por esto dice en In lib. I Sent. D. XLV q. I, a. III, «unde perfecta ratio causalitatis in his quae agunt non ex necessitate naturae, invenitur primo in voluntate».

El concepto pues de libertad es positivamente posible; consta de lo dicho, y además, sin ninguna petición de principio podemos suponerlo aquí de la segunda parte (que no se apoya lógicamente en ésta).

Y finalmente, advirtiendo que para S. Tomás al menos en el siguiente texto, obrar «per naturam» es obrar necesariamente, y «per voluntatem» es obrar libremente, dice en S. Th. I,

XIX, a. IV: «Cum enim propter finem agant intellectus et natura, necesse est ut agenti per naturam praedeterminentur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu, sicut sagittae praedeterminatur finis et certus modus a sagittante. Unde necesse est quod agens per intellectum et voluntatem, sit prius agente per naturam ».

Consecuencias de la definición de libertad.

7.—Analicémoslo, pues, y vayamos sacando las consecuencias: Una vez llenadas todas las condiciones para obrar, para producirse el efecto, puede éste quedarse en el limbo de los posibles.

Luego no es necesario que se dé un motivo más, un último determinante, pues por el supuesto y la definición, ya se dió el último, y sólo porque se dió el último es posible que la causa libre pueda obrar.

La dificultad que parece surgir naturalmente: « es necesario que yo siendo apto para querer esto o aquello reciba el influjo de un último determinante que me quite la indiferencia », tal dificultad, digo, es de pura imaginación (aparentemente es en virtud de la razón suficiente, como veremos más adelante) y en rigor es nacida de confundir causa necesaria con causa libre; y en resumidas cuentas o destruiría la causa libre convirtiéndola en necesaria (si el tal último determinante doblemente absurdo por haberse ya dado el último y por lo que en este último párrafo decimos, quita necesariamente la indiferencia), o exigiría una serie de condiciones y últimos determinantes, absurdos también al cuadrado, por haberse ya dado el último y por ser cada uno un último que necesita otro después de sí, en caso de que, por no quitar la indiferencia, deje en pie la misma dificultad.

Con esto tenemos explicado negativamente (recurriendo al absurdo) que no se puede exigir en la causalidad libre un último motivo determinante, una vez llenadas todas las condiciones; algo más adelante daremos explicaciones positivas de lo mismo, aunque ya se ha dado una en rigor, al probar que el concepto de libertad es positivamente posible, y que por definición, una

vez dado el último determinante (llamémoslo así) que inclina hacia A, todavía puedo no poner A.

Pero ampliaremos más este punto, insistiendo en la razón suficiente del acto libre, consistente en la plenitud de la causalidad de la causa libre, y en la inmutabilidad de la misma causa, pues « agens qua agens non mutatur ».

Con todo esto se entenderá lo impropio de la frase: determinarse o decidirse a querer algo, si para el querer algo se exige un determinarse previo.

Ya ese determinarse, ese decidirse es el acto volitivo que se debe explicar; no se necesita para ello perder previamente la indiferencia, sino que ese determinarse es ya *formalmente* perder la indiferencia; y viceversa: perder la indiferencia es determinarse in actu secundo, es formalmente poner el acto efecto de la voluntad, que es la causa.

Y subrayo la palabra *formalmente*: que equivale a decir efecto formal, el que no es algo producido por la forma (pues entonces sería cuestión de causa eficiente) sino que es la existencia misma de la forma en cuanto forma. Perder la indiferencia nace por el *mismo* y por el *solo* hecho de determinarse la voluntad.

Advierto que eso de « ponerse in actu secundo » que decíamos hace unas pocas líneas, es exclusivo de la voluntad creada; la divina está siempre en acto segundo, por lo que se quiere necesariamente a sí misma en su totalidad; un aspecto de esta totalidad es la imitabilidad libre, por esto sin inmutarse la divina voluntad produce libremente seres, y éstos se hacen o no, de la mismísima manera (hecha esa salvedad) que de la voluntad humana in actu primo proximo, pueden salir o no salir actos, sin que ella se inmute.

Es claro que estando una voluntad en acto segundo no puede dejar de producirse un acto determinado, cualquiera sea la voluntad; o si la voluntad es subsistens, estando en actu secundo no puede menos de ser por identidad un acto determinado; y la voluntad divina lo es; y ese acto consiste en quererse a sí mismo en su totalidad, por ende en su imitabilidad libre: acto enteramente determinado, como se ve, y necesario, pero que no

sólo no impide, sino que necesariamente involucra la libre producción de los seres.

Para la causa creada libre, (la voluntad) su entidad de potencia no es efecto de ella; es necesariamente ella misma; para la divina, su entidad de potencia activa y a la vez acto, no es efecto de ella, sino que necesariamente es ella misma; en este momento pues, a ninguna podemos aplicar la libertad, que connota necesariamente relación de causa y efecto; en cambio, para la voluntad humana, sus actos son efectos; luego respecto a sus actos debe estar indiferente; indiferencia verdaderamente terminativa, pues los actos son verdaderos términos de la voluntad, de la que se distinguen realmente; para la divina, no hay actos que sean efectos, sino otros seres, respecto a los cuales tiene de igual manera que la voluntad humana, verdadera indiferencia terminativa ⁽¹⁾.

Esta indiferencia (que, salvo meliori iudicio, algo impropiamente se suele aplicar exclusivamente a Dios) mira al efecto, que es término de la causa; si alguna vez este término, es acto volitivo, es ya per accidens.

8.—Insisto de nuevo en que evitemos el defecto de confusión de órdenes: el de la causalidad necesaria y libre.

En la necesaria, la última condición requerida para que la causa obre, es un determinante naturalmente infrustrable. Cuando en la causa libre exigimos tal determinante, por no entender que se de sin él la razón suficiente del efecto, estamos en rigor exigiendo para un orden lo que corresponde a otro. En la causalidad libre, la razón suficiente del efecto, podrá ser cualquier cosa, *menos* un último determinante infrustrable.

Dado el último requisito para obrar de la causa libre, ésta queda en acto primo próximo; luego, por un mero análisis de las palabras, tenemos que tal causa puede producir ya algún efecto u otro libremente, pues está en acto primo próximo y se trata de causa libre; no se debe esperar un determinante nuevo pues ya se había dado el último.

¿Quién quita la indiferencia de la voluntad entre A y B, para que ponga A? Pues el mismo acto A; ya vimos que hay igualdad formal entre poner un acto y perder la indiferencia.

⁽¹⁾ C. G. I., 81, N.º 4.

La última razón de un querer es el mismo querer.

¿Luego algo es causa de sí mismo?

De ninguna manera; la causa del querer es la voluntad; pero la última razón suficiente de entender que se ha puesto el acto A, es la misma posición del acto A.

Y aun en las causas necesarias (naturales, diría S. Tomás) hay que recurrir últimamente a lo mismo; pues ¿por qué el que determinó a la causa necesaria, la determinó hacia A...? Ya comentamos que «*nesesse est quod agens per intellectum et voluntatem sit prius agente per naturam*».

Así como los modos no necesitan de otro modo del mismo orden para ser (no se da *actio actionis*, ni *sessio sessionis*) ya que por su concepto son *ultima et formalis determinatio alicuius rei indifferentis*; la *sessio non sedet*, sino que es aquello por lo que un ser se sienta, del mismo modo no se necesita *volitio volitionis*; pues primero, «*nulla esset sistenti ratio*»; además, como dice el P. Siwek en el artículo citado, la *volitio* no es cosa hecha; el acto volitivo «*devient, il se fait*».

9.—Y entremos de una vez en la explicación más positiva del por qué del acto volitivo, o, para mantenernos en la debida generalización, del efecto de la causa libre.

Si estando la causa con todos los requisitos para que se produzca el efecto, éste no se produce, ¿cómo se explica que de repente aparezca el efecto, sin que nada nuevo haya afectado a la causa? ¿De dónde este «*ex abrupto*» metafísico?

La solución está en entender la superabundancia de la causalidad de la causa libre; o mejor: la plenitud de la causalidad pura, sin mezcla de pasividad; es el entender aquello del Doctor Angélico: las causas naturales «*potius aguntur quam agunt*»; la libre será aquella que «*agit*» simplemente, sin que el *agere* sea sombreado en el mismo *agere* por alguna especie de *pati*. Mejor que superabundancia, yo diría que en la libertad hay plenitud y pureza de causalidad; no hay aquí superabundancia, sino que allí hay deficiencia.

Nada obsta, como es claro, que antes de obrar, alguna causa libre haya de padecer influjos ajenos a su arbitrio.

Recuérdese aquí el mecanismo metafísico de Leibniz, para

quien la elección de un bien menor, sería contra la razón suficiente. Veamos:

Niéguese si se quiere, o si se puede, la existencia de alguna causa libre; póngase en duda la posibilidad positiva del concepto de libertad. Pero en caso de que se dé una causa libre, tiene que verificar en sí, cuando esté en actu primo próximo las siguientes virtualidades:

- a) Potencia activa para A, con preferencia a B.
- b) Potencia activa para B, con preferencia a A.
- c) Independencia respecto a ambos.

Cualquiera de estos elementos que falte, tenemos truncado el ser de la causa libre; además, estas tres virtualidades deben darse simultáneamente, como es claro.

Esto supuesto, si estando sin poner ningún efecto, produce la causa de repente el efecto A, ¿a qué se debe?, ¿cuál es su razón suficiente? Pues la virtualidad a). ¿Y si hubiera producido B? Pues virtualidad b). Y de no producir nada, sería la c); todas tres estaban simultáneamente enriqueciendo la causa; y adviértase que en las a) y b) se pone: « *con preferencia a...* ».

Queda con esto, según creo, aclarado ese inquietante ex abrupto metafísico.

Al que arguyera basado en él, yo preguntaría, siguiendo el ejemplo de mi profesor de crítica ante una pregunta mía, que debió ser muy rara: « ¿cómo en su cabeza cupo eso? ¿por qué se le ocurrió esa duda? ».

Recurso didáctico sencillo y sumamente útil para descubrir los falsos supuestos en que obran las dificultades.

Esa palabra «de repente» de la dificultad está indicando el pensamiento escondido y molesto de que, a fin de que no sea «tan de repente» e inesperada la producción del efecto, se debería dar, por supuesto que antes de la producción del mismo, un último determinante.

Pero este dichoso determinante, ya está rebatido negativa y positivamente; es aquí subrepticio, pues pertenece a otro orden, al de la causalidad necesaria.

Concepto primitivo.

10.—No aclara poco todo esto, según creo, el advertir que

el orden y concepto de causalidad libre es primitivo, «elementaris», primero en su orden, irreductible a ningún otro.

Ya dijimos cosa análoga al comienzo, cuando tratamos del fieri, y es frecuente esa misma frase en otros puntos de la filosofía: vgr. se dice, y acertadamente, que el concepto de analogía es primitivo, irreductible al de univocidad metafísica.

¿Qué se quiere decir con eso?

Veamos otro ejemplo, tomado también de la filosofía, que nos aclarará ese modo de hablar: se dice en psicología inferior, que la estructura de los seres vivos es «elementaris», irreductible, —¿a qué?— a la de los seres no vivos. Es decir: en la naturaleza, no se forma un ser vivo con sólo combinar de manera puramente físico-química elementos físico-químicos.

Traslademos esto al orden de conceptos: el concepto metafórico de visión aplicado al sol, vgr. no es «elementaris», irreductible, primitivo y primero en su orden; sino que es reductible al de visión fisiológica, en donde se funda la metáfora.

El de visión fisiológica, en cambio, sí que es irreductible a concepto alguno; no se explica una visión por combinación de audiciones. En el orden de conceptos reales y metafóricos o como sean, relacionados con la visión, antes del de la visión fisiológica, hay *cero concepto*; por ahí se comienza, y de él no se da definición ni razón, si no es la mera enunciación; todos los demás se definen y entienden en función de él; él, por sí mismo.

Esta advertencia es importantísima en la solución del problema crítico y en la formación de los primeros principios y de los conceptos de certeza objetiva, metafísica, etc. De suerte que no tiene sentido preguntar cómo sé que la certeza sobre mi ser es objetiva, como no la tiene el preguntar si lo que experimentamos en los ojos es verdadera visión.

Pero de esto D. m. trataremos en otro trabajo. Sigamos con la libertad.

Eso de que «de repente» se produzca el efecto, sin previa moción, es algo que o no se da, o de darse es inteligible por sí mismo, y de ninguna manera por reducción a la causalidad necesaria, so pena de destruir completamente el concepto; en el orden libre, antes de entender esa cualidad de «ex abrupto me-

tafísico», hay *cero concepto*; ese ex abrupto no es definible ni explicable sino por su mera enunciación; en virtud de eso se podrán hacer después mil definiciones vinculadas con la libertad.

Preferir.

11.—Paso ahora a exponer unas ideas muy claras del P. Regnon, en su «Metafísica de las causas».

Sea F un fin; A y B dos medios aptos para conseguirlo; luego A de por sí se vincula con F; pero F no se vincula de igual manera con A; ésta tiene una sola relación: con F; ésta en cambio tiene dos: con A y con B, pues por cualquiera de éstos se puede conseguir F.

La suficiencia de A (no la necesidad) para F, es razón suficiente de quererse A.

(Aquí me permito observar que quizá no baste decir la suficiencia de A, pues también B es suficiente; creo se debe decir como indicamos más arriba al hablar de las virtualidades de la causa libre: la razón suficiente de quererse A es, además de la suficiencia de A, la potencia activa de la causa para A *con preferencia a B*).

¿Por qué más bien A que B?

Adviértase que ese «más bien» no es algo que preceda a la volición y del cual haya que darse cuenta antes de darse cuenta del mismo acto; ese «más bien» no es sino el preferir, y el preferir no es otra cosa que el querer libremente: es el mismo acto volitivo. El *más bien* es un agregado accidental y extrínseco al acto de querer: agregado lógico, diríamos, (relación lógica) fundamentado en lo que hay de real: la volición de A, cuando simultáneamente había potencia para querer B.

La exclusión de B no tiene razón propia; se reduce a la volición de A.

«Buscad mientras tanto lo que queráis; no encontraréis ni en la causa tomada separadamente ni en el efecto tomado separadamente, nada que quite la contingencia de éste; porque, de una parte, tendréis una causa que puede producir y no producir; y de la otra, un efecto que puede ser producido y no producido. *Lo que en efecto quita la indiferencia es la existencia actual*». (I. c., cap. V).

Hasta aquí el ilustre metafísico P. Regnon.

A él remitimos para quien quisiera estudiar más profundamente el influjo (pues alguno hay) de los *motivos* que, sin ser en rigor último determinante (tomada en su rigor esta palabra), de hecho experimentamos que nos afectan antes de decidirnos libremente.

El concurso.

12.—Otro aspecto interesante en el ejercicio de la libertad humana, y al estudiar su aspecto metafísico, es el del concurso de Dios que (en sentido genérico de «dependencia de los efectos de la creatura, respecto a Dios») es universalmente aceptado por toda la Escuela.

Editado por «Buena Prensa», Méjico, D. F. 1946, ha aparecido el libro del P. Iglesias, S. I. intitulado: «De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante».

No obstante cierto pequeño prejuicio con que lo leí, advertí en seguida lo original y excelente del trabajo, bastante novedoso, sin serlo del todo, pues conocemos otros trabajos análogos anteriores a éste, y, si se quiere, algo audaz, pues tiende directamente a descartar de la filosofía ciertas teorías, admitidas comúnmente y casi sin discusión: las del concurso inmediato.

Y en esto último estaba lo malo, que subsana el P. Iglesias al dedicar un serio análisis y una científica discusión de estas teorías.

El libro es preferentemente un trabajo histórico; pretende sobre todo (no exclusivamente) probar la opinión del Doctor Angélico como contraria sencillamente a esas opiniones, hasta ahora y ya desde Escoto, comúnmente aceptadas.

Quizá nos ocupemos expresamente de la mente del Angélico en otra oportunidad; paso ahora a hacer algunas observaciones sobre el concurso.

¿Se necesita para el operar de la voluntad (como para cualquier operar creado) un influjo de orden eficiente, proveniente de sólo Dios, que convirtiera a Dios en causa eficiente inmediata *ratione suppositi*, de igual manera que a la creatura la convierte en tal su forma operativa...?

Ciertamente supondría superficialidad metafísica el argüir contra el concurso inmediato indiferente, preguntando quién es el que en definitiva quita la indiferencia, si el concurso o la creatura, como ya notamos en el N.º 7; esto no se puede objetar.

Pero justamente porque no se puede objetar esto, surge otra objeción mucho más seria:

Quitar la indiferencia es lo mismo que poner el acto segundo; y como el acto segundo lo ponen creatura y Dios, con una única acción (como dicen), tenemos que los que quitan la indiferencia llevando la voluntad a un acto pecaminoso, son, por lo menos « a pari » la creatura por su forma operativa, y Dios por su concurso; y digo por lo menos a pari, porque en rigor Dios es magis causa...

¿Con qué derecho se atribuirá el pecado a sólo la creatura...?

Parece se debe buscar otra fuente de atribución causal, por la que podamos probar cómo dependen todos los efectos de las creaturas, de la causa primera, y de suerte que el pecado no se le atribuya.

Pero estamos ya metidos en lo que constituirá la tercera parte de este trabajo: el aspecto ético de la libertad; ahí retomaremos el problema del concurso divino y del pecado.

Sólo advierto de nuevo que de admitirse el concurso indiferente, ni el concurso puede determinar a la voluntad, so pena de obrar para ello sin concurso, o de postular concursos indefinidamente.

La causa libre total, (con concurso, si éste se probara) es la que pone el acto sin que nada nuevo la inmute una vez llenadas las condiciones.

Resumen.

- Errores en la confusión de órdenes y planos. (1).
- El del fieri y el del esse. (2, a).
- El de lo formal con lo del eminente-causal-negativo. (2, b, c).
- El de lo que es « per se » metafísicamente hablando, con el de lo que es per accidens. (3).

El de la causa libre con el de la necesaria. (3).
Definiciones de libertad; las corrientes y sus dificultades. (4).

La más genérica definición de libertad. (5).

Posibilidad de la causa libre. (6).

consecuencias del concepto de libertad: último determinante excluido negativamente (7), positivamente (8). Paralelismo con Dios (7).

Razón suficiente del acto libre. (9).

Causa libre, concepto primitivo y primero (10).

Sentido del « preferir » (11).

El concurso indiferente; su inconveniente (12).