

LA “CUESTIÓN METAFÍSICA SOBRE LA LIBERTAD” SEGÚN ROSMINI

Juan F. Franck
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Aunque ajeno a toda exaltación retórica de la libertad, Rosmini veía en el acto libre “la cima del espíritu humano” y entendía que por la libertad “el hombre, más que por cualquier otra actividad suya, se hace semejante aquí abajo al Creador”¹. El filósofo italiano publicó en 1838 una obra titulada *Antropología en servicio de la ciencia moral*. Allí desarrolla las cuestiones antropológicas de mayor relevancia ética, entre otras el libre albedrío y los límites que modifican la imputabilidad de las acciones.

Por “cuestión metafísica sobre la libertad” entiende el problema clásico de conciliar la libertad con el principio de causalidad, es decir determinar cuál es la causa del acto libre. Toma distancia tanto de la posición voluntarista, para la cual la elección carece de razón suficiente, como de quienes sostienen que la libertad se decide siempre por el motivo más fuerte. En el primer caso, el acto libre sería irracional, una pura espontaneidad ciega; en el segundo, se sacrificaría su carácter libre. Rechaza también el criticismo kantiano, porque entiende que al intentar conciliar ambas posiciones, restringiendo el principio de causalidad al mundo fenoménico y poniendo la libertad en el mundo del noúmeno, no hace justicia a ninguno de los dos: el principio de causalidad perdería su universalidad y la libertad sería sólo objeto de creencia².

Rosmini propone como primera medida eliminar toda ambigüedad del lenguaje distinguiendo los significados del término, para luego averiguar “en qué consiste exactamente el acto de la libertad, quitándole todo lo que no le pertenece”³. En razón de que el acto de la voluntad es la *volición* (el querer),

1 A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, F. Evain (ed), Città Nuova, Stresa-Roma, 1981, n. 644. En adelante citaré *ASM* seguido del número del parágrafo.

2 Cfr. *ASM* 637-638.

3 *ASM* 639.

mientras que el acto libre es la *elección* entre voliciones posibles, considera la libertad directamente una facultad diversa de la voluntad. En el discurso habitual solemos confundir fácilmente voluntad y libertad, pero la distinción es clave. En estas páginas expondré apretadísimo la posición rosminiana, debiendo omitir algunas aclaraciones pertinentes por razones de espacio.

1. Los sentidos del término

Un primer sentido corresponde a la expresión *libertas a coactione*: libertad de toda violencia. Todo acto voluntario es libre en este sentido, puesto que un acto espontáneo, que tiene su origen en el interior mismo de una potencia, no puede ser violentado por una fuerza externa. Pero este uso de la palabra corresponde más a la definición de “espontaneidad”⁴.

En otro sentido, hablamos de libertad como el no sufrir necesidad (*libertas a necessitate*). La voluntad no puede ser movida con violencia, pero sí necesariamente, por ejemplo en su tendencia al bien conocido y a la felicidad. No hay libertad en este sentido, pero sí en cuanto que también llamamos libre a quien hace lo que quiere, aunque lo haga necesariamente. San Agustín llama incluso *liberum arbitrium* al apetito natural y necesario de felicidad⁵.

Un tercer uso se refiere a la llamada *libertad de toda servidumbre o esclavitud*. Para resumir, digamos que en relación a la ley moral la voluntad puede hallarse en tres estados distintos: 1) cuando está atada al mal moral, o pecado, y es “libre” de la justicia; 2) cuando sirve a la justicia y es libre del pecado; y 3) cuando puede servir o no a la justicia. Los dos primeros estados son de *libertad unilateral*, el tercero es de *libertad bilateral*, y es el que interesa aquí⁶.

Un cuarto sentido es la *libertad de todo pecado*. El hombre, como ser inteligente, quiere necesariamente adecuarse al orden objetivo del ser, superior por naturaleza a todo bien subjetivo. Es libre cuando se adecua a dicho orden y lo contrario es una especie de esclavitud. La felicidad coincide con la máxima libertad, porque el hombre “no se ve impedido de hacer lo que más quiere”⁷. Es la libertad del bienaventurado, pero en este mundo, aclara Rosmini, la libertad es la del hombre virtuoso, que a menudo tiene que sa-

4 Cfr. ASM 587-588.

5 Cfr. ASM 589-593.

6 Cfr. ASM 594-602.

7 ASM 604.

crificar el bien subjetivo al objetivo. También de esta última libertad trata nuestra cuestión⁸.

Por consiguiente, lo que llamamos libre albedrío es la libertad bilateral y la “cuestión metafísica” atañe sólo a ella. El problema no concierne la causa primera del acto libre, sino que intenta decidir si el hombre puede también llamarse verdaderamente causa de su acto. Para resolverlo será necesario ubicar correctamente la libertad en el conjunto de las potencias del hombre y explicar cómo tiene lugar el acto libre.

2. La libertad en el conjunto de las facultades humanas

Rosmini distingue facultades objetivas y subjetivas. La raíz de esta distinción está en que “el intelecto resulta de la unión de dos términos: el *principio intelectual*, sujeto, y el *ser* entendido, objeto”⁹. El ser, en cuanto entendido, obra con su manifestarse, que llamamos *objetividad* o *inteligibilidad*, haciendo del intelecto una potencia objetiva determinada por su objeto. Pero además de entender el espíritu “se *afeciona* al ser que ve”; desarrolla así una especie de “sentido intelectual”¹⁰ poniendo una actividad que no parte del objeto sino de él mismo. Ambas clases de potencias se desarrollan paralelamente, de manera que a medida que los objetos se manifiestan al entendimiento, el sujeto se afeciona a ellos¹¹. Así como a la percepción sensitiva acompaña un deleite sensible, a la percepción intelectual acompaña la afeción del espíritu. Pero hay que observar también que en virtud de la unidad del sujeto humano —sensitivo e intelectual, animal y espiritual— el conocimiento intelectual progresa gracias al estímulo de las sensaciones. Del mismo modo, los sentimientos de afeción no provienen puramente del espíritu, sino que parten de la sensibilidad, enriquecida por el nuevo objeto que la solicita por conformar la unidad del único espíritu sensitivo-intelectivo.

Siguiendo el principio de que a toda facultad aprehensiva (pasiva) sigue una facultad apetitiva (activa), Rosmini advierte que así como en el animal hay instinto, en el hombre hay una “espontaneidad intelectual o racional”¹². Esta espontaneidad es ocasionada en el niño por los instintos como el de alimentación, porque suma naturalmente sus potencias intelectivas para satisfa-

8 Cfr. ASM 603-605.

9 ASM 522.

10 ASM 525.

11 ASM 526.

12 ASM 536.

cer esos impulsos. Hay un acto elícito que no sigue a ningún juicio, ya que el niño carece de reflexión y de abstracción y, por consiguiente, no tiene presente una norma para juzgar. Podemos llamar a este acto de la voluntad *volición afectiva*¹³. Pero cuando la razón se desarrolla el hombre se forma la idea del bien y pronuncia juicios de valor. Tiene lugar entonces un nuevo acto de la voluntad que sigue al juicio: la *volición apreciativa*¹⁴. Para querer un bien real no es necesaria esta volición, basta con la afectiva, pero sí para quererlo *como* un bien, para *apreciarlo*. A este juicio sigue un nuevo instinto, que cabe llamar *instinto espiritual*¹⁵.

La volición apreciativa sigue inicialmente a la afectiva, y confiere al sujeto la posibilidad de elegir los bienes físicos o materiales que más le agradan o mejor lo satisfacen. Es un primer grado de elección de la que resulta una *opinión* sobre el bien elegido. La opinión, que permanece habitualmente en el hombre e influye en sus elecciones posteriores, testimonia la capacidad del sujeto de otorgar valor a las cosas. Como fruto de esta *fuerza práctica*, el sujeto ejerce una especie de persuasión sobre sí¹⁶. Esta fuerza comienza formando un juicio y crea verdaderamente nuevos bienes, pudiendo modificar ante la inteligencia el valor de las cosas y despertar afectos nuevos. Así, el hombre no debe elegir ya sólo entre aquellos bienes que percibe sensitivamente, ni tampoco en tanto conocidos intelectivamente, sino que ahora tiene enfrente bienes dotados del valor que él les otorga con su elección previa. En este segundo grado la elección es de diversa naturaleza, ya que entre los bienes físicos o materiales el instinto elegía simplemente lo más placentero, pero ahora entran en juego potencias diferentes: el instinto animal y el instinto espiritual¹⁷.

Hasta aquí, sin embargo, el hombre sólo piensa en bienes subjetivos, para sí. Un salto importantísimo ocurre cuando advierte que existen otros sujetos como él y que no puede buscar su propio bien de modo que les cause daño, sino que debe procurar también el bien de los otros. Rosmini dice que “esta ley, revelada al alma junto con el conocimiento de la existencia de sus semejantes, se le manifiesta mediante la facultad que tiene de estimar y de valorar todas las cosas *objetivamente*, de estimarlas por lo que son y no [...]”

13 Cfr. ASM 538-540.

14 Cfr. ASM 543-545.

15 Cfr. ASM 544.

16 Cfr. ASM 549.

17 Cfr. ASM 554.

relativamente a sí mismo”¹⁸. Es una consideración objetiva y absoluta, accesible a la inteligencia del hombre, que contempla el ser y puede discernir por consiguiente lo que valen las cosas para él y también objetivamente, en sí mismas. En ese momento se despierta la “facultad moral”: junto al descubrimiento del otro como persona el hombre advierte la ley moral y con ella la existencia de un orden objetivo y la obligación de actuar conforme a él. Surge así la posibilidad de una colisión entre la estima subjetiva y la estima objetiva, y la elección asume un grado diverso.

Pero el orden moral es también un bien del hombre. En cuanto ser intelectual “vive” en ese mundo objetivo, que consiste en las relaciones entre las esencias inmutables de las cosas, él mismo incluido. Allí percibe la necesidad moral, “que existe en el mundo objetivo y absoluto, y el hombre participa de ella en tanto participa de ese mundo”¹⁹. La fuerza para oponerse a los bienes solamente subjetivos viene de dicha participación, y su debilidad moral se debe a que del solo reconocimiento del deber no obtiene suficientes fuerzas para ordenar las potencias inferiores, de por sí orientadas a bienes subjetivos. Debe aumentar sus fuerzas morales apoyándose en la ley que contempla, pero que no lo mueve de la misma manera que los bienes sensibles o subjetivos. La eficacia del orden moral objetivo resulta de la persuasión que posea el sujeto, proveniente de su fuerza práctica.

Dice Rosmini: “El hombre, como ser inteligente, no puede menos que considerarse libre, porque dentro de los confines de esta región tiene la libertad y nada obsta ni contradice al ejercicio de la libertad”²⁰. Está claro que se refiere a la libertad de la voluntad, no a la libertad de acción. Es decir, la inteligencia hace al hombre dueño del propio juicio, aunque luego la acción pueda verse obstaculizada. Dominando sus juicios el hombre puede someter las otras potencias, concatenadas entre sí en un orden propio; pero para ser eficaz la libertad requiere tiempo, meditación, etc., además de virtud para contener ciertos impulsos que se imponen sin dar tiempo a la reflexión y a la voluntad para contenerlos. El conflicto no es necesario, pero sí posible y probablemente inevitable.

Rosmini estudia prolijamente los límites de la libertad (bilateral), que divide en dos grandes clases. Una es la falta de una razón suficiente del acto libre²¹. La otra es precisamente la falta de fuerza práctica²². En términos ge-

18 *ASM* 561.

19 *ASM* 562.

20 *ASM* 710.

21 Cfr. *ASM* 654-661.

nerales, la debilidad de la voluntad consiste en su incapacidad para resistir los impulsos internos, mientras que la fuerza práctica es la eficacia para hacer que el bien objetivo triunfe sobre el bien meramente subjetivo. Se trata entonces de aumentar la fuerza práctica de la libertad para que venza a las potencias inferiores. La libertad debe imperar, pero el hombre debe aprender a hacerla imperar, superando los obstáculos externos e internos.

Tomaremos ahora como los actos punto de partida, para entender mejor cuál es el lugar propio de la libertad²³.

3. El acto libre propiamente dicho

Rosmini distingue entre acto humano, acto voluntario, acto moral, acto electivo y acto libre. Por actos humanos no entiende los realizados con inteligencia y voluntad, sino aquellos que realiza el hombre en cuanto diferente de los animales. Es un género cuyas especies son tres: los actos intelectivos, los actos voluntarios y los actos morales. No todo acto voluntario es moral: las voliciones afectivas y apreciativas, por ejemplo, pueden no tener en cuenta la ley. El acto moral es sólo “el acto de la voluntad en su relación con la ley”²⁴; si dicha relación falta, el acto será voluntario pero no moral. Tampoco todo acto voluntario implica elección, como ya sabemos. Y sabemos también que la elección sólo es moral en su tercer grado.

Examinemos ahora el concepto de espontaneidad, característica de los actos voluntarios. La espontaneidad consiste en la energía propia de una potencia, por la que ésta se pone en acto desde sí misma. Son espontáneos los instintos, la voluntad y la libertad. El instinto animal, por ejemplo, no responde mecánicamente a una causa externa, como si fuera un movimiento material: es excitado, pero actúa con energía propia, espontáneamente. Algo semejante ocurre con la voluntad, cuyos movimientos son espontáneos porque provienen de su interior, aunque pueda estar necesitada o baste un simple impulso o aliciente para moverla. Dentro de los dos primeros grados de la elección, se puede hablar de un “instinto humano”²⁵, que correspondería al apetito de los bienes que el hombre percibe con su inteligencia (honor, conocimiento, belleza, etc.), aunque siempre considerados en términos de engrandecer la subjetividad. Rosmini se pregunta si la libertad no estaría ya en este

22 Cfr. *ASM* 662-763.

23 Cfr. *ASM* 566.

24 *ASM* 577.

25 *ASM* 611.

nivel, pero piensa que ante dos bienes subjetivos la fuerza práctica se inclinaría fácilmente hacia uno de ellos por razones “a veces muy tenues”, a las que “la espontaneidad obedecería prontísimamente”²⁶. En cambio, si ninguno de los bienes que se presentan para elegir alcanza para inclinar la voluntad, evidentemente la fuerza que origina el acto no proviene de esta espontaneidad y se requiere otra fuerza que determine la elección. Aquí aparece propiamente la libertad, mientras que en los otros casos no es posible asegurar que la elección es libre, es decir que no ha respondido a una inclinación irresistible²⁷.

Elección y volición son dos actos distintos del espíritu, dos tipos distintos de espontaneidad. La libertad se suscita cuando ninguno de los bienes que se presentan al espíritu alcanza a mover la voluntad, tampoco gracias al “instinto humano”. Ésta es la razón suficiente de que el hombre se vea movido a *elegir* entre esos bienes, pero la elección misma no está determinada. Si la causa de la elección no es un impulso, ni una persuasión, ni tampoco el objeto elegido —el término de la volición que no alcanza a mover la voluntad—, no puede ser otra que una nueva espontaneidad, una “especial actividad del espíritu, suscitada a obrar por la presencia de varios bienes”²⁸. El acto libre es, por consiguiente, “el acto de la voluntad que no está determinado por ninguna causa necesaria distinta del principio que quiere”²⁹.

Pero este dilema se presenta al hombre sólo cuando uno de los bienes es un “bien objetivo”. Sacrificar un bien físico presente por un bien físico futuro no es necesariamente un acto de libre elección, sino un acto correspondiente a la espontaneidad humana, superior a la animal. Entre bienes subjetivos no hay verdadera elección libre, porque elegir el mayor entre ellos es conforme a la espontaneidad de las tendencias humanas, que seguirán lo mejor desde el punto de vista subjetivo. Es propiamente en el ámbito de la moral que la libertad (bilateral) tiene una razón suficiente. En ella el hombre manifiesta verdaderamente su superioridad como ser espiritual y el *dominium sui actus*, ya que en el nivel subjetivo el resultado de la elección puede estar predeterminado por otras razones, principalmente por el “instinto humano”. Cuando en la balanza sólo hay bienes subjetivos, la voluntad no puede dejar de querer el mayor bien³⁰. Pero en el cálculo moral, si cabe la expresión, el

26 ASM 581.

27 Cfr. ASM 582.

28 ASM 639.

29 ASM 584.

30 Cfr. ASM 634-635.

sujeto prescinde de sí y actúa libremente conforme a la ley moral. En efecto, los bienes subjetivos son lo que agrada al sujeto; los bienes objetivos son las esencias de las cosas. La espontaneidad de la voluntad no alcanza para obrar de acuerdo al bien objetivo, sino que es necesaria una verdadera elección libre. Tampoco se elige entre un placer subjetivo y el que ocasiona la conformidad al orden objetivo, porque en tal caso seguiríamos en la esfera subjetiva. La libertad bilateral debe ejercerse en buena medida por la débil adhesión de la voluntad humana a la ley moral.

Esto no implica que exista siempre colisión entre ambos bienes, ni que la libertad esté siempre enfrentada con las tendencias naturales. Pero sí que cuando se trata únicamente de elegir entre bienes subjetivos, no tiene lugar la libertad bilateral. Y si el bien subjetivo estuviera de acuerdo con el orden moral, habría una única volición, hecha por dos motivos. Pero para que haya una elección se requiere oposición entre dos objetos o bienes. Si hubiera un solo bien en cuestión, la inteligencia tendría que hacer una reflexión y concebir la posibilidad de quererlo o no quererlo, para poder ejercer así la libertad bilateral³¹.

Resulta asimismo que la libertad no es fin en sí misma. Aunque no esté necesitada a obrar en un sentido determinado, está intrínsecamente finalizada, ya que consiste en el dominio del propio acto en la elección del bien objetivo, propio del hombre como ser intelectual. No existe una libertad de pura indiferencia. Se entiende así, por un lado, que Rosmini llame a la libertad del bienaventurado (quien “no se ve impedido de hacer lo que más quiere”)³² *libertad de la inteligencia* y que, por otro, reconozca carácter meritorio a la libertad del hombre virtuoso, que se ejerce venciendo una tendencia contraria al bien. Tan cierto es que el hombre es dueño de su propio acto como que la libertad se cumple en la adhesión al bien objetivo. En el planteo rosminiano ambas cuestiones se resuelven simultáneamente.

Conclusiones

Que el tema de la libertad aparezca casi exclusivamente en ámbito moral se explica porque el libre albedrío actúa propiamente con el conocimiento del orden objetivo. En cualquier otro caso la elección podría estar determinada por otros factores.

31 Cfr. ASM 659-660.

32 ASM 604.

La ley moral puede verse entonces como *ratio cognoscendi* de la libertad, como dice Kant³³, porque suscita la actividad de una facultad, verdadera causa de su propio acto y no movida necesariamente por su objeto. En verdad, no hay acto libre sin motivo, ya que se trataría de un acto irracional, pero ese acto no tiene una razón suficiente en el objeto conocido por la inteligencia. La libertad bilateral no consiste entonces en obrar sin motivo, sino en que el hombre determina con un juicio práctico el motivo de su acción. Por consiguiente, aunque la libertad sea una facultad activa, raíz y fuente del acto libre es la inteligencia.

Para el caso de la elección libre de un bien subjetivo, contraria al orden objetivo, me permito apuntar simplemente que la posición rosminiana es consonante con el concepto tomista de la no-consideración de la regla³⁴. En este punto, como en muchos otros, resaltan en Rosmini tanto la continuidad como la renovación de la tradición filosófica, a pesar de algunas divergencias terminológicas, propias del contexto de la filosofía moderna.

Juan F. Franck
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

33 I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A5, nota.

34 “Huiusmodi autem quod est *non uti regula* praedicta, non oportet aliquam causam quaerere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere” (Tomás de Aquino, *De malo* 1 c; la cursiva es mía). Cfr. J. MARITAIN, *...Y Dios permite el mal*, Guadarrama, Madrid, 1967.