

## **CONTRIBUCION A LA DESCRIPCION DEL ACTO HUMANO LIBRE \***

**Nimio de Anquín**

La historia del acto humano libre, nos revela una pugna por imponer a los órdenes sensible (apetito) e inteligible (noético) un tercer orden, o sea el de la voluntad.

Parece que la dualidad inteligencia-apetito bastara para dar cuenta del acto humano libre, pues el acto voluntario se explica suficientemente con la inteligencia regulando el apetito, cuyo resultado sería lo que se llama acto voluntario. Se ve, en efecto, por la simple inspección de los términos inteligencia-apetito, que su relación -real, por cierto- pero no de contrariedad sino de simple contradicción, da por resultado el voluntario, que en definitiva no es más que eso, es decir, una relación. Todo el problema del acto humano libre se radica en ese lugar, y en cuanto se pierde de vista el carácter relacional de la voluntad, se crea una problemática cada vez más compleja e inextricable. Si se cae en la tentación de hacer de la voluntad una facultad por sí, se introduce en la dualidad natural inteligencia-apetito un tercer

---

\* Este trabajo inédito ha sido facilitado por el Dr. Jorge Alberto Linossi.

término que rompe aquella unidad natural, cuyo equilibrio explica el acto humano libre en su intrinsecidad.

La inteligencia humana tiende natural y constitutivamente a comprender la forma de la realidad, es decir, la esencia formal de las cosas. Esa es su tarea específica, y si el hombre fuese inteligencia pura, no tendría otra ocupación que la contemplación de las esencias. Ya sabemos que no es así, sino que es una inteligencia encarnada en un cuerpo, con el que ella forma una unidad o compuesto sustancial, que en cuanto es de otra especie, impide proporcionalmente la vida puramente inteligible. Pero el espíritu y el cuerpo, o la inteligencia y los sentidos, tienen un fondo común ontológico en cuanto ambos son productos del proceso de generación y corrupción, y se asocian en el compuesto humano: ambos son entes del Ser o pertenecen al género de los entes del Ser cuya universalidad nos comprende sin excepción. En consecuencia, su oposición en cuanto la inteligencia tiende a la inteligibilidad y el apetito o sentidos a la materialidad, no significa, ni puede significar una contrariedad, o sea una oposición que excluya a uno del otro, como dos enemigos que lucharan a muerte, sino simplemente una contradicción, es decir, una superación o sublimación del uno por el otro de tal manera que ambos se concilian en la unidad del ente humano, hijo de la participación del Ser por sus dos líneas características de forma y materia, que no pueden excluirse en el compuesto sustancial que es el hombre.

Si, como decimos, no hay contrariedad entre inteligencia y apetito (como manifestación del cuerpo material), sino simple oposición de contradicción, habrá entre ambos una razón de unidad que si no existiera motivaría que el ente humano se constituyera o intentara constituirse como una dualidad escandalosa, que jamás encontraría su propia razón

de ser: su vida, en caso de ser posible, se traduciría en un dolor infinito y su manifestación en gemidos sin término. Pero, por lo menos en el hombre occidental, no es así, como lo patentiza toda la historia de este hombre en cuanto tiene su raíz en Grecia. Hay, pues, originariamente una conciliación, a la corta o a la larga, de la dualidad inteligencia-apetito. La inteligencia tiene sus grados, pues la tiniebla o si se quiere ser menos radical, la penumbra de las cosas no se devela en un santiamén para ofrecerse de barato a una mente holgazana y vulgar, si no se despeja por la obra nobilísima de la meditación y de la autoconciencia. Es una tarea que durará, acaso, toda la vida de un hombre, pero que al cabo logra su finalidad cuando logra especular con la mente purificada de sombras.

Más, de otro lado, el apetito tampoco es de una opacidad absoluta, o como podría llamarse un "apetito puro", porque, en cuanto humano, siempre conllevará una vislumbre de humanidad o sea de inteligibilidad, salvo en los casos monstruosos, que exceden la humanidad y que por lo mismo no son ya humanos: todo lo humano en cuanto tal conlleva una vislumbre de humanidad o sea de inteligibilidad como condición de su humanidad. El apetito puro no es humano sino animal, aunque tampoco puede ser animal pues, si fuese puro no sería apetito sino otra cosa cualquiera.

El análisis anterior se refiere a los órdenes ontológico e inteligible, no precisamente al orden práctico, mas no debemos perder de vista que nuestra preocupación fundamental es práctica, no de la razón especulativa, sino de la razón práctica; más del obrar que del pensar. Pero no se podría afirmar que es solamente del orden práctico aunque el obrar sea del hombre nunca es absolutamente práctico: no es concebible el orden práctico absoluto. El orden

práctico absoluto es del animal irracional, que es un autómeta. Kant no concibió un orden práctico absoluto, sino un orden racional-práctico, pues el hecho humano (práctico) se transforma en el acto humano práctico por la razón, que en este caso se llamará práctica, pero no por su naturaleza intrínseca que se refiere siempre al orden inteligible, sino por su aplicación al orden del obrar, merced a una especie de vuelta de la razón a un orden que no le es específico sino por accidente en cuanto requiere su presencia para validar humanamente la actividad del obrar.

El apetecer pertenece al obrar, que es particular: se mueve en el *hinc et nunc* y en cuanto tal es ciego, sujeto a la fatalidad del mundo no inteligible o de la necesidad: cae en el dominio del involuntario. Los actos puramente apetitivos pertenecen al Destino, que es el reino del sin-sentido, pues la necesidad que informa al Destino, anula toda razón. El Destino no es una razón, sino una presencia muda. El apetito puro allí se pierde, y se humaniza o entra en el orden humano, a medida que penetra en la esfera inteligible, y hay un momento en que se vuelve humano, cuando ha logrado una inteligibilidad efectiva y suficiente. Será suficiente cuando su efectividad se traduzca o puede traducirse en un mínimo de inteligibilidad. Será el momento en que comienza a liberarse del Involuntario, momento verdaderamente decisivo, que podría llamarse "tránsito", pasar de un estado a otro estado. No es una vuelta súbita o un simple cambio de frente, sino un llegar a ser (devenir), una transformación que llamaremos positiva, pues el acto adquiere en proporción creciente inteligibilidad, luminosidad y se suelta del Destino. El apetito puro muestra su faz, que antes permanecía en las tinieblas del Involuntario, y comienza a desligarse de las sombras esclavizantes. Claro que el movimiento de liberación puede detenerse y hasta volver atrás para regresar al Destino, y prácticamente ig-

noramos cuántos apetitos no logran brotar de las tinieblas del involuntario y se quedan allí en un límite negativo e infranqueable, por no haber logrado la efectividad y suficiencia para liberarse. Para designar este tipo de acto humano frustrado, reservamos la denominación de apetito puro, que en el fondo es una pura sospecha, algo que no es del que tenemos sospecha que pudo llegar a ser. Solamente es apetito humano aquel que entra en la esfera de la inteligibilidad que informa así el orden apetitivo y lo torna humano. Es el instante en que ingresa el Voluntario informando el acto humano: el acto humano recibe así la información inteligible y se libera de la opresión del Destino. Desde ese momento el acto, por la inteligibilidad que lo informa, llega a ser libre. Porque la inteligibilidad es Libertad: la inteligibilidad informa al apetito y lo sustrae así simultáneamente al Involuntario.

Como queda patentizado, se trata de una relación entre el orden inteligible y el orden apetitivo, y de ella nace el acto humano libre o la libertad. El apetito saturado de inteligibilidad significa conocimiento, y el apetito informado de inteligibilidad puede declararse libre: toma una dirección que no es instintiva, que no es el resultado de un impulso ciego proveniente del Involuntario, de donde procede en cuanto apetito puro. Espontáneamente por obra de la información saturante del conocimiento, fruto, a su vez de la inteligibilidad, se torna libre: **nihil volitum quin praecognitum**. Pero ese preconocimiento no es una gracia de origen celeste o en todo caso algo misterioso, sino un aspecto de un acto humano que adquiere naturalmente su connotación esencial, enriqueciéndose en su desarrollo apuntado a la inteligibilidad.

Digo acto humano, pues no hay otro en consideración, ya que un acto que no es humano en el orden racional sola-

mente será un hecho. Los hechos humanos son el apetito puro, pero no están en la mira de nuestra consideración ética que solamente tiene en cuenta los actos libres o sea informados de inteligibilidad o de conocimiento. Pero los hechos se pueden transformar en actos humanos, si se saturan de inteligibilidad, porque lo inteligible es esencial al hombre. Se podría decir que el apetito puro es un hecho que deviene humano por la información de inteligibilidad. O sea que un acto sin inteligibilidad es un hecho, por donde llegan a la comprobación de que acaso puede haber actos humanos sin información y que en cuanto tales no lograrán el carácter de apetitos humanos o de apetitos a secas, aunque fueren hechos humanos. El hecho humano está en la frontera del involuntario, pero no es acto humano y carece de información inteligible suficiente para ser considerado apetito humano, que en cuanto tal conlleva la nota de inteligibilidad.

Nuestra descripción, como se habrá comprobado, se desplaza en el orden puramente natural, y no incluye ningún presupuesto trascendental o místico. Se trata de un análisis del ente en relación al acto ético, en el que está en juego el principio Libertad. En nuestro análisis creemos haber demostrado que el principio Libertad, como entidad, carece de sentido. No es constitutivo porque la voluntad no es una facultad sino una relación de inteligencia y apetito. Si fuese una facultad holgaría en el compuesto humano y dañaría gravemente la función de la inteligencia, arrogándose la administración de los actos libres y la dirección de los apetitos. Es decir que se constituiría con elementos ajenos: el supuesto orden voluntario o la Voluntad a secas no podría lograr nunca un constitutivo intrínseco que no procediera de la inteligencia y del apetito. No parece pensable después del análisis que hemos practicado del acto humano libre, encontrar otros elementos explicativos, por-

que humanamente no existen y porque económicamente no hacen falta más. Por haber desconocido esta verdad, la filosofía de la voluntad o ha caído en mitologías o en situaciones insolubles.

La falsa facultad que es la voluntad, ha creado el falso problema de la libertad: la voluntad se arroga un orden formal propio y lo denomina "libertad". Y naturalmente pretende justificarlo y para ello no cuenta con más elementos que la inteligencia y los sentidos e inventa como propio la decisión. Pero la decisión requiere la voluntad, y entonces se cae en un círculo vicioso: la voluntad es la facultad de decisión, y la decisión es la voluntad en su esencia. Pero la esencia de la voluntad es la decisión, etc., etc. Si la decisión no es conocimiento, no será decisión y entonces parece que hacer lo que sea es la inteligibilidad del acto voluntario que da sentido al movimiento apetitivo o que lo satura de inteligibilidad dirigiéndolo hacia el bien. Por un defecto de información inteligible, la orientación puede ser errada, no es necesariamente conveniente, pues la información inteligible está sujeta a la contingencia y no a la necesidad.

Si la información de inteligibilidad es deficiente y el apetito predomina, el acto resultante será desarmónico, porque el apetito en sí mismo, como apetito puro, sin información inteligible, es desarmónico y dañoso en cuanto rompe la unidad del hombre. Pero si el apetito es regulado por la inteligencia, no será desarmónico, sino inteligible y conveniente o armónico, en proporción gradual con su información. El apetito bien saturado de información, será armónico y conveniente, y en consecuencia libre de su oscuridad originaria procedente del involuntario y del Destino. Como se deduce fácilmente, la inteligibilidad es siempre armónica y libre. La inteligencia absoluta es la Libertad, pues libertad no es más que inteligibilidad. Si

fuésemos inteligencia pura sin materia o sea sin apetitos, seríamos libertad pura. Pero como somos entes compuestos, no simple, aunque participantes del Ser, estamos expuestos a la oscuridad de la materia. Por ello, en cuanto humanos compuestos de inteligencia y cuerpo (apetito), no somos absolutamente libres. No podemos serlo, porque la inteligencia siempre está coartada por el cuerpo apetente. Acaso ni el ángel puede ser absolutamente libre si no es absolutamente simple: sólo por un defecto de simplicidad se explica la rebelión de los ángeles, pues, de haber sido absolutamente simples hubieran sido absolutamente libres y absolutamente divinos, lo cual es esencial a Dios, que es la absoluta Libertad y la absoluta Inteligencia.

Hay quien impone dos condiciones para llegar a una comprensión adecuada de la libertad: la **epojé** de la trascendencia y la culpa (el pecado). Una reducción eidética ha sido necesaria en nuestro análisis, que por gravitación natural se ha reducido a los órdenes del apetito y de la inteligibilidad, sin trascender a otro orden que no sea el humano, como lo declaramos antes: La reclamación de una desmitización o **Einklammerung** previa, es válida y prudente, y por ello asignamos al Destino el carácter de una presencia muda, no actuante, sino como una oscuridad que no da razón. Nos hemos referido al hombre exclusivamente como hombre, en su condición de ente, desplazándose en el reino de la racionalidad. La intención que nos ha conducido en nuestras reflexiones no se ha desplazado en otro campo, cuidadosos de evitar interferencias posibles en materia tan compleja. Es más frecuente de lo que se cree la invasión de un dominio por otro, que considera el mismo problema con elementos e información distintos. El problema del voluntario e involuntario, en efecto, ha sido muy analizado teológicamente. Las soluciones que se han obtenido, muy valiosas por cierto, corresponden más a la creatura que al

ente. Nosotros nos limitamos a ver las cosas en el ámbito puramente racional del ente del Ser y a prescindir por consiguiente de lo que es mítico y teológico, pero no porque estas presencias no sean reales en mayor o menor proporción, sino porque dan otro sentido a los conceptos y llenan el lenguaje de equívocos. Pondremos un solo ejemplo para justificar nuestras cautelas. Paul Ricouer en su **Philosophie de la Volonté** (pág. 31) dice: "Si c'est par le mythe de l'innocence que l'home se dépayse de la faute, si c'est par le remords qu'il se recueille au centre de sa liberté, c'est néanmoins en mettant entre parenthèse á la fois la mythique de l'innocence et l'empirique de la faute que nous tenterons de **comprendre** l'articulation du volontaire es de l'volontaire". En primer lugar, **faute** está compuesto por **culpa** o, mejor, por **pecado original**; trátase de un equívoco desdichado, pero no oculta el segundo defecto del texto, que es el mayor, a saber: la inclusión de un problema teológico en una consideración que aspira a ser puramente filosófica. Practicar la **epojé** en estas condiciones es un procedimiento vulgar, que no exige un análisis muy apurado del aspecto puramente inteligible, y no permite advertir las adherencias que encubren los conceptos y les dan sentidos equívocos pseudorracionales. Por ello es valioso y recomendable recoger los conceptos de medios no contaminados con tradiciones teológicas o míticas, y remitirse así a un pensar en apariencia menos inseguro.

El análisis de Aristóteles es magistral y a él se debe el planteamiento del problema; es retrospectivo, pues necesita un punto de partida. En apariencia parece que ese punto de partida fuese la deliberación (que ya es, por lo menos, entre dos cosas) y que implica una elección, a la cual Aristóteles llama **proheiresis** y que los intérpretes traducen por **elección** o por **decisión**: o sea que el sujeto elige o decide entre dos extremos. Al final de c III sintetiza así su largo y penetrante

análisis: "Así, pues, siendo lo elegible algo que estando en nuestra mano, apetecemos luego de haber deliberado, la elección podría ser el apetito deliberado de las cosas que dependen de nosotros, cada vez que por el juicio que formamos después de haber deliberado, apetecemos algo conforme a la deliberación".

El apetito deliberado a que se refiere el Filósofo, implica dos o más posibilidades, y la decisión, **proheiresis** es "verdadera" es inteligible y sanciona una preferencia, que logra positividad en el acto voluntario. Este acto es inteligibilidad. Pero es el resultado de una relación, como lo manifiesta Aristóteles cuando lo llama "apetito deliberado".