

LUIS DE MOLINA Y ENMANUEL KANT, A PROPOSITO DE LA LIBERTAD

por *Marcelino Ocaña García*

INTRODUCCION:

EL POR QUÉ Y EL PARA QUÉ; O «MOTIVOS, MOVILES Y FINES».

*«Ya hicimos alusión a la antinomia “naturaleza-libertad”. Como tantas otras, esta faena procede de Kant. Encontró Kant, sobre todo en Espinosa, un riguroso determinismo físico que no dejaba resquicio alguno para la acción libre. Y buscaba Kant asegurar los fundamentos de la moralidad, para lo cual necesitaba, como exigencia ineludible, la libertad. Fue entonces cuando ideó la distinción entre **fenómeno y noumeno** y la separación entre naturaleza y libertad»¹.*

Así se expresaba en 1967 Don Ángel González Álvarez, —en cuyo honor y memoria sale a la luz, el presente número de *Cuadernos de Pensamiento*.

El relacionar a Molina con Kant, responde más que a un «por qué», a un «para qué»; más que a un motivo, móvil o razón, a una finalidad, a un objetivo. Pero, en cualquier caso, no se trata de un estudio comparativo; Kant trazará las directrices a seguir; será el cañamazo sobre el que elaboremos el trabajo.

Es evidente la importancia que da Kant a la libertad, considerada como la bisagra que une y articula sus Críticas, dando perspectiva de unidad a toda su obra filosófica. Más evidente aún, lo que significa en la filosofía universal y en la historia de la filosofía de todos los tiempos, esta figura gigantesca llamada Enmanuel Kant. Su presencia en esta exposición, servirá para reafirmar y valorizar la trascendencia del tema, así como para ver, —a veces por sintonía, a veces, las más, por contraste—, los matices precisos de un concepto tan difícilmente abarcable en un pensador español semianónimo del siglo XVI.

Se da, además, la coincidencia de que también Kant se vio asediado por la censura político-eclesiástica, precisamente cuando trató de publicar su libro *La religión dentro de los límites de la pura razón*, como bien se sabe y no es menor coincidencia el que la *Crítica de la razón práctica* se publicara en 1788, dos siglos exactos después de la *Concordia* de Molina, cuya primera edición apareció en 1588. García Morente,

¹ González Álvarez, A.: *Tratado de metafísica. Ontología*. Ed. Gredos, 2ª edición. Madrid, 1967; pág. 370.

por su parte, asegura que la filosofía del Renacimiento tuvo su culminación en Kant, por lo que no cae fuera de lugar el considerar sus planteamientos en relación con los de un filósofo de esa época, a propósito, precisamente, de un tema común a ambos, la libertad. He aquí las palabras del Profesor García Morente:

*«El desarrollo de la filosofía Moderna, desde el Renacimiento hasta la época actual, puede dividirse en dos períodos. Kant se halla, por decirlo así, en la linde y separación de esos dos períodos. Por una parte representa el máximo resultado que alcanza la corriente iniciada en el Renacimiento; por otra parte, encierra los gérmenes del movimiento filosófico del siglo XIX»*².

A Kant le era preciso fundamentar de algún modo la libertad, pues que sin ella, no ya sólo la moralidad, sino toda su filosofía se le derrumbaba, ya que la libertad —como he dicho— es la bisagra que une ambas críticas, que es tanto como decir que es el punto de contacto entre la filosofía escindida y la filosofía unificada, en un último esfuerzo por, —como dice Unamuno—, «reconstruir con el corazón lo que con la cabeza había abatido»³.

Molina por su parte, tenía que, como jesuita y contrarreformista, atacar los puntos atacados por Lutero, y dejar clara la idea de su Fundador, —Ignacio de Loyola—, en toda la doctrina de los Ejercicios espirituales, donde queda bien clara la tesis de que la elección y el cambio de vida son de incumbencia y responsabilidad de cada uno, en un encuentro entre la gracia y la libertad, donde la gracia nunca falla, y la libertad es quien decide.

No hay que ruborizarse porque el español Molina no sea un «filósofo de primera fila»; pues, como dice Jaspers, *«todo filósofo, estudiado a fondo, conduce paso a paso a la filosofía entera y a la historia entera de la filosofía»*⁴.

Por lo que al presente trabajo respecta, me limitaré a presentar, —una vez ponderado el interés y actualidad del **tema**—, el **concepto** y las características que deben acompañar a la libertad humana, según la terminología al uso en uno y otro, y, por último, la aceptación de su existencia como auténtica **realidad** en el hombre.

1. EL TEMA: IMPORTANCIA Y ACTUALIDAD:

Según Ortega *«la filosofía es un fruto, entre otros, que nace en Grecia cuando sus pueblos entraron en la época de la libertad»*⁵. Según esta tesis, parece no poderse aceptar que exista filosofía allí donde no existe libertad. O, lo que es lo mismo, que la libertad precede inevitablemente a la filosofía: la libertad, —como realidad, por supuesto—, es anterior a la propia filosofía, aunque, en un segundo momento, se convierta ella misma en uno de los muchos temas u objetos de estudio y polémica, dentro de la filosofía.

El que, inevitablemente, se haya encontrado presente, dando vida incluso, al

² *La filosofía de Kant*. Colección Austral. Madrid, 1975, pág. 198.

³ *Del sentimiento trágico de la vida*. Colección Austral. Madrid, 1976, pág. 28.

⁴ *La filosofía, desde el punto de vista de la existencia*. FCE, Breviarios, -77-. Buenos Aires, 1873, pág. 128.

⁵ ORTEGA Y GASSET, J.: *Origen y Epílogo de la Filosofía*. Rev. de Occidente. Col. «El Arque-ro», 1972, pág. 161.

propio desarrollo filosófico y a sus correspondientes y constantes disgresiones, no quita, sino que patentiza el que la propia libertad, —primero como realidad vital insoslayable, y luego como tema de reflexión e investigación filosófica—, pueda ser considerada de interés y vigencia ineludible en el transcurrir lento del tiempo de la Historia de la Filosofía y de la Humanidad, presente y actual en cada período histórico concreto.

Claro que la dosis de influencia, como todo lo que tiene vida, ha ido creciendo con los años. Por eso dice Ortega:

«en la etapa arcaica o primeriza, el hombre tiene la impresión de que el círculo de sus posibilidades apenas trasciende el de sus necesidades. Lo que el hombre puede hacer en su vida coincide casi estrictamente, a su sentir, con lo que tiene que hacer. Es muy escaso el margen de opción que le queda» ⁶.

Esta es, sin duda, la razón por la que entre los primeros filósofos acertemos más a ver su pensamiento más unido a la idea de destino y fatalismo que a la de libertad. Tenemos así, como lo más representativo de su momento, el “Logos” de Heráclito:

«una fuerza inmanente que actúa de manera mecánica, que penetra y rige el universo (...), que gobierna el orden cósmico según una ley necesaria (...); necesidad fatal rigiendo el cosmos, que ejerció una profunda influencia sobre el pensamiento filosófico heleno, hasta el fin de la antigüedad» ⁷.

Fatalismo, en todo caso, que no rechaza, sino que se armoniza sin estridencias con una libertad, presente en la actuación y en el pensamiento, y por eso,

«ningún pensador hasta Sócrates despierta una simpatía personal tan profunda como Heráclito, quien se halla en lo más alto del desarrollo de la libertad del pensamiento entre los jonios» ⁸

Y es que, si bien es cierto que el hombre griego se siente dominado por la idea del destino, —destino inevitable y fatal—, no obstante, la libertad es una situación vital y humana con la que cuenta y de la que parte, bien que sin hacer problema de ella. El Hado, en todo caso, no desplaza ni pone en entredicho la existencia de la libertad, que, más bien, —y aunque a nosotros nos pueda resultar paradójico—, se constituye en la condición inexcusable de la intervención del Hado: el destino necesita de la libertad; fatalismo y libertad se exigen y complementan; en absoluto se rechazan o niegan. Para que el destino se cumpla, ha necesitado de la acción libre del hombre, de las constantes decisiones «no determinadas desde fuera con entera necesidad», como dice Jaeger ⁹. Edipo cumplió a la perfección los designios inevitables del destino, gracias a las constantes decisiones libres de los diferentes personajes que intervinieron en el desarrollo de su tragedia, sin excluir sus personales iniciativas.

El conflicto surge, no bien entra el Cristianismo en la escena de la Historia, al pretender hacer de Dios, —Dios providente y omnisciente—, el único Creador, pero inocente de la maldad del pecado que, innegablemente, existe en el mundo.

La solución agustiniana, —libre albedrío humano junto con realidad “negativa”

⁶ Ibid.

⁷ AMAND, D.: *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*. Amsterdam, 1973, págs. 2-3.

⁸ JAEGER: *Paideia*. FCE, 1957, —trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces—, págs. 175-176.

⁹ Id., pág. 259.

del mal y del pecado—, fue la prácticamente seguida a través de toda la Edad Media;

«San Agustín, —dice Schopenhauer— fue el primero que demostró conocimiento perfectamente adecuado de nuestro problema y de cuanto con él se relaciona (...). Gracias a San Agustín, logró por fin la filosofía formarse idea clara y exacta del problema»¹⁰.

Pero, si bien el tema de la libertad y sus correspondientes conflictos con la gracia, la predestinación o la ciencia de Dios, no estuvieron ausentes de la pluma de los pensadores medievales, tales como Escoto Erígena, San Anselmo o Guillermo de Ockham, —por nombrar algunos más destacados—, sin embargo, cuando en realidad ocupó el primer puesto en el interés e importancia de su momento, fue en el siglo XVI. El propio Lutero considera que ha sido definitivo a la hora de romper con Roma:

«Tú solo, entre todos, —dice a Erasmo—, has atacado la verdadera cuestión, el fondo del asunto; tú no me molestas con otras cuestiones sobre el papado, el purgatorio, las indulgencias y cosas semejantes, que son bagatelas más que este asunto mío...»¹¹.

Fue el año 1525 cuando, —en contestación directa y acerada al escrito de Erasmo publicado un año antes—, redactó Lutero su *De servo arbitrio*. A partir de ese momento las publicaciones, a favor o en contra, se sucedieron, sin que eludieran la entrada en lidia, ni Calvino en 1550, con su *De praedestinatione et providentia Dei*, ni Jansenio, casi cien años más tarde, con su famoso *Augustinus*¹².

Entre uno y otro, en pleno fragor del combate, la polémica *Concordia* de Luis de Molina, en 1588, acaparó la atención de ambos contendientes, siendo objeto de ataques, incluso desde el propio bando de la más estricta ortodoxia católica y escolástica. Imposible un tema de mayor actualidad o interés en aquellos momentos.

Y, desde luego, la importancia del tema no se reduce al ámbito escolástico o filosófico-teológico. La libertad se constituye en el punto de mira de la filosofía posterior:

«En los orígenes del pensamiento moderno, —dice Capelleti—, Descartes y Spinoza plantean el problema del ser como un problema de la libertad. En los orígenes de la filosofía contemporánea, Kant y Fichte, Schelling y Hegel encuentran en la libertad la clave del ser»¹³.

Schopenhauer, si cabe, es aún más contundente, al asegurar que, no es que sea insoslayable, sino que es el tema clave para poder enjuiciar a cualquier filósofo:

«El problema del libre albedrío es realmente una piedra de toque que sirve para distinguir a los pensadores profundos de los ingenios superficiales»¹⁴.

Kant, por su parte, se expresa con palabras similares, situando la libertad, no ya

¹⁰ SCHOPENHAUER, A.: *La libertad*. Edic. Prometeo, págs. 107 y 119.

¹¹ Cita tomada de L. MATEO: *Martín Lutero: sobre la libertad esclava*. EMESA, pág. 38.

¹² El título completo es: *Augustinus sive doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilenses*. Lovanii, 1640.

¹³ *La idea de libertad en el Renacimiento*. Ed. Laia, pág. 9.

¹⁴ O.c., pág. 98.

como piedra de toque para descubrir a los auténticos filósofos, sino como real punto de apoyo de una filosofía íntegra, sólida, armónica entre lo especulativo y lo práctico de sus planteamientos:

*«El concepto de libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodéctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa»*¹⁵.

Dicha importancia no decrece, sino, si cabe, aumenta en otras corrientes filosóficas, posteriores a los grandes sistemas del Idealismo Alemán, como podemos constatar en el movimiento espiritualista francés de Maine de Biran a Bergson, en el Vitalismo, Personalismo o Existencialismo, para quienes, la libertad es «la esencia de la existencia».

Y si del terreno filosófico pasamos al vivencial, al cotidiano, —individual o social, político o religioso—, observamos que es la libertad el término más empleado, en las exigencias y reivindicaciones de los individuos y los pueblos, desde la Declaración de los Derechos de Virginia, hasta la redacción de la última Constitución del último pueblo reconocido independiente:

*«La palabra “libertad” tiene un mágico poder para despertar el sentimiento total del hombre moderno. Ha sido la palabra más flagrantemente demandada en el habla popular. Ha sido invocada para apelar al problema de los tribunales. Es el punto focal de la filosofía moderna»*¹⁶.

2. EL TÉRMINO: LIBERTAD Y LIBRE ALBEDRIO.

Ambos términos son empleados, tanto por Kant como por Molina; sin embargo, los mismos términos no apuntan exactamente a la misma realidad en uno y otro. Se impone el tener que matizar, delimitar los conceptos. Para ello acudiremos, en primer lugar a la *etimología* para, a renglón seguido, dar una *definición*; definición que quedará perfilada al esbozar algunas notas específicas que la caracterizarán con más precisión.

a) Etimología.

La libertad, según Molina, puede venir, bien de “**liberare**”, bien de “**libet**”. En el primer caso, tiene el sentido de “liberarse”, ser rescatado, ser declarado libre. Se opone a esclavitud, a servidumbre: “**libertos**” eran los esclavos a quienes se concedía la libertad. Es el sentido genuinamente cristiano: libertad conseguida por la redención frente al pecado; pecado del que se consideraba esclavo el hombre hasta que Cristo lo rescató, le dio la libertad. No es, evidentemente, de esta libertad de la que aquí se trata:

*«La libertad se puede tomar de dos modos. Según el primer modo, libre se opone a esclavitud. En este sentido se dice: donde está el espíritu del Señor, allí está la libertad (...). No es de la libertad en tal sentido de la que vamos a tratar aquí»*¹⁷.

¹⁵ *Crítica de la Razón Práctica*. Prólogo. Ed. Porrúa, —trad. de F. Larroyo—, pág., 91.

¹⁶ CLARCK, M.: *La libertad en la filosofía contemporánea*. “Augustinus”, 6 (1961), pág. 156.

¹⁷ *Ludovici Molina liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* **CONCORDIA**. Edic. crítica a cargo de Juan Rabeneck, S.L.-Ed. “Sapientia”. Madrid, 1953, pág. 13 ²³.

En el segundo caso, de “**libet**”, —agradar; “ad libitum”: a gusto, a capricho, a placer—, tiene el sentido de poder hacer lo que bien le plazca a cada cual, sin que se le pongan trabas. Ahora bien, todavía puede la libertad entenderse de dos maneras, según que se oponga a la “**coacción**”, o a la “**necesidad**”.

Se entiende por **coacción**, —o **coerción**—, una fuerza externa al propio agente, que le impone por la fuerza lo que hay que hacer. Carecer de tal coacción, equivale a tener libertad. Así, el pájaro vuela libremente, mientras no encuentre una red que lo aprisione o una mano que lo enjaule; hasta las aguas del arroyo que bajan de las montañas decimos que lo hacen en libertad, hasta tanto no encuentren un muro que las repriman, embalsándolas en un pantano, o las paredes de un canal que las fuercen a seguir un curso determinado. Dicha libertad es sinónimo de “espontaneidad”, y no es suficiente, según Molina, para el libre albedrío:

*«Puede, pues, tomarse como opuesta a la coacción. En cuyo caso, todo aquello que se hace espontáneamente, se haga o no por una necesidad natural, decimos que se hace libremente (...). Una libertad entendida de este modo no es suficiente para que digamos de alguien que tiene libre albedrío»*¹⁸.

Necesidad o **necesitación**, por el contrario, es una fuerza, tendencia o exigencia que, lejos de venir del exterior, radica en la propia naturaleza sustancial o esencial del propio agente, y que se impone de tal modo, que marca, inevitablemente, un comportamiento ya dado, prefijado, y, por consiguiente, previsible y predecible. Sentir las exigencias o tendencias de tal fuerza, —explicitadas de un modo u otro en los diferentes seres—, es connatural e inevitable en toda creatura; ahora bien, el poder evitar el comportamiento correspondiente, impuesto por dicha fuerza o exigencia, es la diferencia que hay entre un agente que goce de libre albedrío y otro que no lo tenga:

*«En este sentido, el agente libre se contrapone al natural, que es el que no tiene poder para hacer o no hacer, sino que puestos todos los requisitos para hacer algo, tiene necesariamente que hacerlo; y de tal modo hace eso, que de ningún modo puede hacer lo contrario»*¹⁹.

También Kant entiende la libertad como una causalidad que se opone a la causalidad por naturaleza. Son, en todo caso, según él, las dos únicas especies de causas capaces de explicar cuanto ocurre:

*«No se puede concebir sino dos especies de causalidad en relación a lo que ocurre: la causalidad siguiendo la naturaleza, o la causalidad por la libertad»*²⁰.

Lo único es que para Kant, estas dos clases de causas no se contraponen, ya que nunca se encuentran en el mismo plano. La causalidad según la naturaleza se constituye en ley, —“ley de la naturaleza”, “ley del entendimiento”—, de tal manera que «no está permitido, bajo ningún pretexto, apartarse o distraer algún fenómeno (...) para hacer un simple ente de razón o una quimera». No hay pues colisión: la libertad

¹⁸ Id., pág. 13, 30.

¹⁹ Id. pág. 14, 15.

²⁰ KrV, A 532ss, B 560 ss.

se desenvuelve en otro terreno, —el noumenal—, donde es posible pensar que «la ley de la naturaleza (...) no puede serle aplicada», o, al menos, no tiene por qué serle aplicada. En cualquier caso, también Kant considera que la libertad se opone a toda coacción o necesidad que se imponga en su mismo plano, impidiéndole que pueda «empezar por sí una serie de cosas o estados sucesivos (...), una nueva serie...». La libertad implica “absoluta espontaneidad”, capacidad de comenzar como causa una nueva serie de acontecimientos, sin una causa previa que determine.

Y si libertad alude a independencia, desconexión de causas precedentes, —bien según un “tiempo fenoménico”, bien según un “estado nouménico”—, el libre albedrío, tiene también que ver, evidentemente, con el entendimiento, con la razón: es, sin lugar a dudas, albedrío, —“arbitrium”—.

Arbitrio que, según Molina, bien puede derivarse de «arbitrar o discernir por medio de una reflexión racional qué elegir o qué rechazar»²¹. “Arbitrio”, es decir, conocimiento, discernimiento. Pero libre, es decir, sobre algo que no se imponga necesariamente, inevitablemente. Quien lo ejercita es o, mejor, debe ser “árbitro”, o sea, juez que, conociendo las reglas del juego, las leyes, pueda con precisión tomar una decisión determinada. No puede ser juez o árbitro quien desconozca las normas que rigen, las leyes a las que se debe atener. Pero el conocimiento no es suficiente para ser un árbitro correcto, dado que el arbitraje, —en quien conoce las reglas y no se quiere ajustar a ellas—, deriva en arbitrariedad. El libre albedrío, pues, se encuentra a mitad de camino entre la arbitrariedad y el correcto arbitraje. La decisión y, en consecuencia, la responsabilidad, tiene que recaer inexcusablemente sobre quien tenga libertad auténtica para ejercer dicho libre albedrío, porque, en cualquier caso, el conocimiento que se exige, según Molina, no tiene que equivaler a una minuciosa reflexión, premeditación o deliberación:

«Pienso que (...) no es preciso tanta deliberación por parte del entendimiento como muchos creen, y menos aún que sea necesaria una orden del entendimiento por la que se mande a la voluntad que quiera o no quiera o que se abstenga del acto»²².

Para Kant, el “arbitrio”, dice referencia a una «facultad determinable, más referida a la acción que al fundamento que la determina»²³, pero que, en cualquier caso, exige una previa determinación, ya sea por parte de la razón, ya por parte de la sensibilidad. Lo único es que, al referirnos al hombre, siempre es “arbitrium liberum” y no “sensitivum o brutum”, «porque aunque puede estar afectado por impulsos, nunca está determinado por ellos»²⁴.

Pero pasemos ya a las definiciones correspondientes que nos hagan comprender con más precisión, al margen del origen de los términos, qué entiende cada uno de nuestros pensadores, tanto por *libertad* como por *libre albedrío*.

b) Definición.

La libertad en Kant, como idea trascendental, nos remite a un estado, que no a un momento dado en el tiempo. Tal idea de libertad nos habla de «absoluta espontanei-

²¹ Concordia, ed. c., pág. 131 ²⁰.

²² Id pág. 15, 28.

²³ CORTINA, A.: «Estudio preliminar» a *La metafísica de las costumbres*. Tecnos, 1989, pág. XXXIII.

²⁴ Ibid.

dad», como acabamos de decir, no apuntando sino a la mera posibilidad, perfecta y legítimamente pensable, —si bien no cognoscible—, de «la facultad de empezar de sí mismo; un estado cuya causalidad no está subordinada a su vez, según la ley de la naturaleza, a otra causa que la determina en cuanto al tiempo»²⁵.

Está claro que no es esta la libertad que nos interesa; sin embargo, es inevitable tener que aludir a ella, dado que, por un lado, como dice Carnois²⁶, la génesis de la idea de libertad kantiana se encuentra en el planteamiento cosmológico y no en el psicológico, y, por otro lado, porque, según el propio Kant, «la supresión de la libertad trascendental aniquilaría al mismo tiempo toda libertad práctica»²⁷.

Ocupa, pues, esta idea de libertad kantiana, el sitio que, en Molina se le asigna al «libre albedrío»: la raíz que da sentido a todo otro tipo de libertad; el cimiento presupuesto insustituible, sin el cual, toda otra concepción de libertad caería en el vacío y la pura abstracción quimérica. Dice Kant:

*«La libertad, es en este sentido, una idea trascendental pura que inmediatamente no contiene nada pedido a la experiencia (...). Pero (...) es notable que sobre esta idea trascendental de la libertad se funde el concepto práctico de esta libertad...»*²⁸.

Molina, al contrario, parte de la experiencia, de lo constatable, admitido como indiscutible: de la libertad en su realidad empírica, vivencial; sólo que emplea la terminología propia de su momento, —“libre albedrío”—, por cierto, en nada coincidente con el concepto al que apunta Kant cuando emplea esa misma expresión.

En cualquier caso, será bueno no olvidar que en la actualidad, la expresión “libre albedrío”, como la mayoría de los términos acuñados por la Escolástica, puede sonarnos a algo arcaico, a puro nombre vacío de contenido. Tal vez prefiramos hablar de “libertad”, libertad que, sin duda, hemos puesto a la base de nuestros derechos humanos irrenunciables, meta y máxima aspiración de individuos y colectivos: libertad absoluta, sin trabas autoritarias que la recorten, sin corsés dogmáticos que la asfixien, sin recortes anticonstitucionales que la aniquilen.

Sin embargo, el “libre albedrío” escolástico, no es, ni siquiera, un sinónimo más o menos anticuado de esa libertad a la que aspiramos; no es un mero término, ya en desuso, de esa libertad que exigimos; el “libre albedrío”, sobre todo en la mente de Luis de Molina, es la base natural y humana sobre la que necesita asentarse toda otra libertad, —política, social, de pensamiento, de prensa, de cátedra...—, si no queremos que caiga en el vacío de una pura fantasía. El “libre albedrío” es más profundo, más “sustancial”. Por lo que respecta a Luis de Molina, bien podemos considerarlo como lo constitutivo y constituyente del hombre en cuanto tal; como la fuente última de donde dimanen tanto sus derechos, como, sobre todo, sus deberes.

Y es que la libertad, al menos algún tipo de libertad, puede ser común a hombres y animales, —incluso de los árboles decimos que crecen “libremente” en la espesura—, mientras que el libre albedrío es exclusivo y específico del hombre. Por eso, si bien es cierto que el libre albedrío puede, en ocasiones, verse privado de libertad, la libertad típicamente humana, es inconcebible sin libre albedrío. La misma idea que en Kant, aunque cambiando los términos, como se indicó más arriba.

²⁵ KrV, A 533, B 561.

²⁶ O.c., pág. 19.

²⁷ KrV, A 534, B 562.

²⁸ Id., A 533, B 561.

²⁹ Concordia, ed. c., pág. 151 38.

Y no sólo la libertad, el hombre entero se encuentra prácticamente destruido, aniquilado, sin libre albedrío; por eso, al quedar el libre albedrío disminuido, viciado por el pecado, el hombre entero quedó igualmente disminuido y viciado, —«*vitiato libero arbitrio*, dice expresamente Molina ²⁹, *totus homo est vitiatus*», Pero, aunque viciado y disminuido, no le pudo ser arrebatado, porque esto hubiera sido un atentado contra la propia naturaleza del hombre. De ahí que se pueda asegurar su existencia «en todos los hombres ³⁰», hasta tal punto que «negarlo implica dejar de ser católico ³¹». Claro que «viciado», sin duda, «semivivo» ³², y por eso insuficiente para, con sus solas fuerzas, merecer ante Dios. Pero, en todo caso, aunque insuficiente, —dado que necesita de la colaboración de Dios, Causa Primera—, absolutamente necesario.

El libre albedrío, más fundamental y constitutivo que la propia razón: el “*homo sapiens*” ha cedido su protagonismo al “*homo liber*”. De ahí que, negarle el libre albedrío al hombre es identificarlo con los animales, dado que la diferencia específica que existe entre uno y otros está en la libertad, en la libertad del libre albedrío:

«Es, por consiguiente, este error absolutamente ignominioso para la naturaleza humana, dado que nos equipara en este punto a los animales, que carecen de uso libre en sus acciones» ³³.

Párrafo, por cierto, muy similar a otro de Rousseau, si bien éste es aún más explícito:

«Así pues, no es tanto el entendimiento lo que distingue al hombre entre los animales, como su condición de agente libre» ³⁴.

Puede que los niños y los locos, si bien no pueden hacer uso de su razón, no por eso sus acciones dejan de ser auténticamente humanas, dado que, —y en tanto que—, proceden, inevitablemente, del libre albedrío. El que no se les imputen determinadas acciones ni se les apliquen las sanciones correspondientes, puede que no tanto sea por falta de libertad, cuanto por falta de razón suficiente, por desconocimiento o ignorancia:

«Hay que advertir en primer lugar, que los niños y los amentes, no sólo es que actúan espontáneamente, sino que hacen muchas cosas libremente, de tal modo que depende de ellos, absolutamente, el hacer una cosa o no hacerla o, incluso, hacer la contraria. Ahora bien, eso no quiere decir que se les pueda imputar ni la culpa ni el mérito, dado que no distinguen con su razón lo suficiente entre el bien y el mal moral, como lo que se exige para la culpa o el mérito» ³⁵.

Resumiendo: pretendo insinuar que el libre albedrío de Molina, —análogamente a la libertad como idea trascendental en Kant—, no se encuentra en lo periférico del hombre, sino que afecta a la integridad esencial de lo constitutivo humano. He aquí su definición:

³⁰ Id., pág. 131 ²⁹.

³¹ Id., pág. 132, ²³.

³² Id., pág. 132, ^{12 ss.}

³³ Id. pág. 134 ³⁰.

³⁴ Rousseau, J.J.: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Trad. de S. Masó, en «Escritos de combate». Ed. Alfaguara. Madrid, 1979, pág. 159.

³⁵ Concordia, ed.c., pág. 14 ¹⁹.

*«Dícese agente libre, aquél que, una vez puestos todos los requisitos para hacer, puede hacer y no hacer; o hacer una cosa, de tal modo que pueda igualmente hacer la contraria»*³⁶

No define, pues, el libre albedrío, ni en una noción abstracta de puros conceptos en pura referencia a la acción que, con frecuencia puede venir dada, determinada; sino en relación con el sujeto concreto y personal, causa de dicha acción. También Kant puede admitir una interpretación similar, cuando trata de relacionar los dos órdenes de causalidad, en su intento de solucionar la antinomia, ya que,

*«Si los fenómenos son cosas en sí, no hay sitio para la libertad (...). Mas si los fenómenos no son cosas en sí... es preciso que tengan causas que no sean los fenómenos (...). La causa, así como su causalidad, está fuera de la serie...»*³⁷

O sea, que las acciones captadas, los efectos observados, no pueden escapar a la causalidad de las leyes de la naturaleza, mientras que el protagonista de tales acciones, aunque desde un ángulo, está integrado a lo fenoménico, desde lo puramente inteligible, desde lo típicamente causal humano, escapa a dichas leyes, pudiendo ser concebido como libertad. Esclarecedoras son al respecto las palabras del Profesor García Morente:

*«Las acciones del hombre se tienden en serie enlazada sobre el espacio y el tiempo; aquí rige la causalidad de los fenómenos; las acciones del hombre son fenómenos causalmente determinados. Pero la esencia, el *esse*, el carácter inteligible no está situado en el tiempo ni en el espacio; no se rige por la causalidad; es libre. Cada hombre obra según él es; si sus acciones se explican todas por natural causalidad, en cambio su ser mismo, su ser íntimo, al que atribuimos las acciones, está por sí mismo determinado; es libre»*³⁸

Claro que hay alguna similitud o analogía, pero no podemos olvidar que para Kant todas las acciones absolutamente, proceden de un mismo ser, que pertenece ininterrumpidamente a un doble mundo, —el inteligible y el fenoménico—, y que cada una de sus acciones, inevitable e inexcusablemente, pueden ser pensadas como provinientes tanto de la causalidad natural como de la libre. En Molina, en cambio, si bien es el sujeto concreto el que nunca puede perder o renunciar a su carácter de agente libre, no obstante, no siempre ni todas sus acciones pueden ser consideradas como libres y, en con secuencia, responsables.

*«Con frecuencia, mientras estamos en camino, se nos escapan algunos actos que la voluntad no puede retener. De aquí que la voluntad no esté considerada en razón de libre albedrío con referencia a todos sus actos, sino sólo con respecto a aquellos que puede no elegir»*³⁹

Cabe, no obstante, una segunda y, tal vez, mayor sincronía en este doble nivel, cuando Molina trata de los actos humanos, desde un punto de vista sobrenatural, donde el mismo acto, —siempre humano—, puede ser “pensado”, —por medio de la fe, sin duda—, como un acto sobre-humano, es decir, sobre-natural. Pero no es éste el

³⁶ Concordia, e.c., pág. 14 8.

³⁷ ...KRV A536-7, B 564-5

³⁸ GARCÍA MORENTE, M.: *La filosofía de Kant*. Colección Austral. Madrid, 1975, pág. 152.

³⁹ Id., pág. 14, 30.

momento de detenernos en este punto. Continuemos, pues, pasando ya al terreno de la libertad “práctica”.

c) Caracterización.

Lo primero que hay que decir es que, —tanto para Kant como para Molina—, la libertad es una propiedad de todo ser racional. Propiedad que radica formalmente en la voluntad. Según Kant, «*voluntad es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad*»⁴⁰; Molina, por su parte, de modo parecido, afirma: «*por lo demás, pienso que la libertad está en la voluntad y no en el entendimiento*»⁴¹.

Para definir dicha propiedad, Kant se va a fijar en dos características complementarias que la fijan en un concepto preciso, como las dos caras de una misma moneda: independencia y autonomía. La independencia es una caracterización negativa; la autonomía, positiva. Ambas se complementan y se exigen; entre una y otra perfilan el concepto de libertad, como propiedad ineludible del ser racional.

Independencia.

Gracias a la libertad, la voluntad «*puede ser eficiente, independientemente de extrañas causas que la determinen*»⁴². Independencia que apunta de modo especial y concreto, según Kant⁴³ a las inclinaciones e impulsos de la sensibilidad, así como en los contenidos materiales del conocer práctico. Ser libre es estar dispuesto a cumplir la ley sin más, la ley por la ley; desligado en absoluto del sentimiento, de la apetencia, del interés, e, incluso de la satisfacción o la propia felicidad.

Evidentemente, también Molina⁴⁴ alude a la independencia, como distintivo de la libertad. Tal vez sea más explícito y minucioso a la hora de concretar, dado que hace referencia expresa a la gracia o la presciencia divina, así como a la propia razón o, incluso, a la personal decisión, siempre rectificable.

Claro que la independencia, según Kant, «por ser una definición negativa de la libertad, es infructuosa para conocer su esencia. Pero de ella se deriva un concepto positivo (...), la **autonomía**, esto es, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma»⁴⁵.

Autonomía

La autonomía, según los apuntes kantianos en la tercera antinomia, viene a coincidir con la pura espontaneidad, es decir, con la capacidad de iniciar una serie causal sin causa precedente. Sin renunciar a este matiz de espontaneidad, en la *Crítica de la razón práctica*, precisa el concepto de espontaneidad, al desligarla de una pura arbitrariedad y centrarla en la ley, una ley dada a la voluntad desde sí misma:

⁴⁰ *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, oc., pág. 55.

⁴¹ O.c., pág. 15³⁸.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cf. KrV, A 534; KpV, ed. c., págs. 104ss.

⁴⁴ Cf. Concordia, e.c., 157¹⁷, 206², 221¹³, 314³⁰, 405^{3...}

⁴⁵ *Fundamentación*, e.c., pág. 55

«¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?»⁴⁶

Para Kant, libertad y libre albedrío son «dos formas de libertad que coexisten en el hombre»⁴⁷. Ahora bien, la libertad es «una propiedad de la voluntad (*Wille*) pura legisladora que pone la ley moral como principio formal de determinación de la acción (...), mientras que el libre albedrío (*Willkür*) se encuentra afectado por móviles sensibles, y por tanto no siempre se conforma al orden de una voluntad pura, sino que con frecuencia se resiste»⁴⁸.

Podemos, pues, decir que en Kant el libre albedrío se encuentra dentro de la voluntad, pero más bien como un enemigo, un rebelde que puede no acatar las leyes impuestas por la razón. Como dice Delbós:

«El libre albedrío humano se funda sobre la voluntad autónoma y se distingue de ella por la posibilidad de emplear para el mal una potencia cuya fuente está en la razón pura»⁴⁹

Tenemos, pues, que la ley moral se impone al hombre, —bueno, a todo ser racional—, desde dentro de sí mismo; por eso es autónoma, frente a la heteronomía «que no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad»⁵⁰. Ahora bien, dicha ley, ley moral, aunque impuesta como obligación estricta, no tiene que ser necesariamente cumplida, dado que, si bien su aceptación es inevitable, su cumplimiento es absolutamente libre, por lo que puede no seguirse:

«Las leyes proceden de la voluntad; las máximas, del arbitrio: Este último es en el hombre un arbitrio libre; la voluntad que no se refiere sino a la ley, no puede llamarse ni libre ni no libre (...) por consiguiente sólo podemos llamar libre al albedrío»⁵¹

Para Molina, la autonomía queda perfectamente declarada como fundamental en la caracterización del libre albedrío, insistiendo en la autodeterminación desde sí mismo⁵². Puede que su concepción, desde la óptica de Kant, sea heterónoma, dado que la obligatoriedad de la ley le viene “de fuera”, de Dios. Sin embargo, el cumplimiento o no cumplimiento, sí depende exclusivamente de cada uno; y digo de cada uno. Pues, en verdad, según Kant, esa «voluntad que es el único principio de todas las leyes morales y de todos los deberes conformes a ellas», que él declara como autonomía, ¿se encuentra en el interior del hombre, o es una especie de supervoluntad hipostasiada, no menos heterónoma que el Dios escolástico?

⁴⁶ KpV, ed. c., pág. 55.

⁴⁷ CARNOIS, B.: *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Ed. du Seuil. París, 1973, pág. 127.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ DELBOS, V.: *La philosophie pratique de Kant*. PUF. París, 1989, pág. 88. Si nos fijamos, esta concepción no está muy lejos del pensamiento de San Agustín, para quien el libre albedrío sólo puede hacer el mal, necesitando de la gracia para transformarse en libertad y poder así hacer igualmente el bien.

⁵⁰ KpV, ed. c., pág. 114.

⁵¹ *La metafísica de las costumbres*, ed. c., pág. 33.

⁵² Cf. Concordia, o.c., págs. 504 13, 505 6, 507 10.

3. LA REALIDAD: LA RAZON Y LA FE.

Llegamos ahora a lo más importante; a lo realmente importante; y, desde luego, a lo más comprometido. En el terreno de la lógica, como diría Kierkegaard, «da lo mismo quitar que poner», porque se vive en un mundo de puras abstracciones, esencias o ideas, donde todo es posible:

*«A pesar de todo lo que digan, —apunta el pensador Danés—, en la lógica no debe acaecer ningún movimiento; porque la lógica y todo lo lógico solamente es, y precisamente esta impotencia de lo lógico es la que marca el tránsito de la lógica al devenir, que es donde surgen la existencia y la realidad»*⁵³.

Tenemos así, que el pensador se dicotomiza, no teniendo más remedio que “bizquear”, —según la expresión de Ortega—, al considerar, por un lado su pensamiento y por otro su existencia. La única conclusión que interesa está en poder asegurar la existencia de esa realidad «autónoma, independiente, que es la libertad». Y, por supuesto, que esa realidad se encuentra en mí, individuo concreto, realmente existente. No en mi pensamiento, meramente; no en el terreno de los conceptos y las definiciones solamente; no en una esfera inaccesible a mis personales y responsables decisiones, por las que, incluso, puedo ser sancionado.

Es evidente que tanto Molina como Kant, pretenden salvar la realidad de la libertad. Lo único es que Kant lo consigue, si es que lo consigue, gracias a la fe; mientras que Molina lo logra a pesar de la fe. Veámoslo.

Kant: la libertad, gracias a la fe.

Kant, cauteloso, va por pasos; tres concretamente: la libertad es posible; la libertad es probable; la libertad tiene que ser aceptada.

En la *Crítica de la Razón Pura*, insiste una y otra vez en hacernos ver que la antinomia propuesta por él mismo, no es insoluble, ya que el plano de realidad al que pertenece la libertad, no choca nunca frontalmente con el plano en que se mueven los fenómenos, por lo que bien podemos considerar a libertad, al menos como no contradictoria, como no quimérica:

«El único resultado al que podíamos llegar y lo único que queríamos conseguir era dejar claro, al menos, que esa antinomia reposa sobre una mera ilusión, que naturaleza y causalidad por libertad no son incompatibles».

Previamente a esta definitiva conclusión, ha dejado dicho que «no hemos pretendido demostrar aquí la **realidad** de la libertad (...). Es más, ni siquiera hemos pretendido demostrar la **posibilidad** de la libertad...»⁵⁴. Claro que tampoco le importaba demasiado, ya que, «se trataba simplemente de si libertad y necesidad están en conflicto en un mismo acto (...) sin interferencias mutuas»⁵⁶. Para demostrarlo gráfica-

⁵³ KIERKEGAARD, S.. *El concepto de la angustia*. Ed. Guadarrama, —traducc. de D. Rivero-, págs. 43-44. (Los subrayados son míos).

⁵⁴ KrV, A 558, B 586.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ A 557, B 585.

mente, se ha apeado a brindarnos un ejemplo: «una mentira maliciosa con la que una persona ha provocado una cierta confusión en la sociedad»⁵⁷. Según el análisis que hace Kant, dicha mentira era inevitable... pero libre e imputable a su autor: «desde el momento en que mente, toda la culpa es suya»⁵⁸. Y es que nosotros no conocemos toda la realidad, que, ya desde Platón, se encuentra dicotomizada en un doble mundo, —el sensible/fenomenico y el inteligible/noumenico—, siendo éste último el más auténticamente real.

Y, junto a la mera posibilidad de una conjetura, —basada en una posible existencia de un mundo inteligible en el que poder instalar la libertad—, un segundo paso, asegurando como lo más probable que la libertad se encuentra, precisamente, en ese terreno inteligible, dado que el hombre pertenece a ambos mundos y que sus actos pueden ser considerados desde una doble perspectiva: la **cognoscible** o fenoménica, y la meramente **pensable** o nouménica:

*«Hay que dejar siempre a salvo, —y ello ha de tenerse en cuenta—, que aunque no podemos **conocer** esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, pensarlos»⁵⁹*

Esto supuesto, la libertad queda descartada como fenómeno; lo cual no implica que quede igualmente descartada como existente, y que puede ser una “cosa-en-sí”. Cosa-en-sí, que es realidad absoluta, inteligible, noumenal, sólo cognoscible por quienes posean una inteligencia dotada de intuición, de la que carece el hombre. Cosa-en-sí, en consecuencia, que no implica contradicción, por lo, que, si bien no puede ser conocida por el hombre, sí puede, al menos ser pensada. Cosa-en-sí, o concepto satirizado por Jacobi con la célebre frase de que, «sin este presupuesto es imposible entrar en el sistema (kantiano), pero con él no es posible permanecer»⁶⁰.

En cualquier caso, si bien es cierto que «cómo sean las cosas en sí mismas (con independencia de las representaciones mediante las cuales nos afectan) es algo que se halla completamente fuera de nuestra esfera de conocimiento»⁶¹, sin embargo nadie puede discutirnos su realidad:

*«Nada nos impide **asumir** esas ideas como objetivas e hipostáticas (...). En efecto, no habiendo en ellas contradicción ¿cómo puede discutirse su realidad, teniendo en cuenta que el que lo haga sabe tan poco para negar la posibilidad de las mismas como sabemos nosotros para afirmarlas?»⁶².*

Es, pues, legítimo, aceptar, al menos como probable, la realidad de la libertad, dado que nadie tiene argumentos para negarla. No obstante, la mera probabilidad no

⁵⁷ A 554, B 582.

⁵⁸ A 555, B 583.

⁵⁹ B XXVI. En la nota a pie de página, aclara el mismo Kant: «El **conocimiento** de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea **a priori**, mediante la razón. Puedo en cambio **pensar** lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible»

⁶⁰ Cita tomada de S. RABADE: Kant. Problemas gnoseológicos de la «Crítica de la Razón Pura». Ed. Gredos, 1969, pág. 93.

⁶¹ A 190, B 235.

⁶² A 673, B 701.

es suficiente, dado que, según el propio Kant, «ninguna pregunta referente a un objeto dado a la razón pura es insoluble (...), pues el mismo concepto que nos pone en disposición de hacer una pregunta debe capacitarnos también perfectamente para responderla».⁶³ Sobre todo, cuando se trata del deber nunca se puede argüir ignorancia, sino que «en cualquier caso posible debemos ser capaces de conocer lo que es **legítimo** y lo que es **ilegítimo**, ya que ello forma parte de nuestras obligaciones, y no tenemos obligación ninguna en relación con lo que no podemos saber».⁶⁴

El problema está en que ya la razón ha descubierto sus propios límites, ha tenido que reconocer «lo humillante que es para ella no conseguir nada en su uso puro», y lo necesario que le ha sido el tener que aceptar «una disciplina que refrene sus extravagancias»⁶⁵. Pero ni siquiera esto exime de la posibilidad de saber lo que debe saber, pues «si debes es que puedes». Y aquí, el tercer paso, paso que más bien es un salto, salto casi dialéctico en el sentido kierkegaardiano:

*«Por consiguiente, si estas tres proposiciones cardinales, (libertad, inmortalidad, existencia de Dios), no nos hacen ninguna falta para el **saber** y, a pesar de ello, la razón nos las recomienda con insistencia, su importancia sólo afectará en realidad a lo **práctico**. “Práctico” es todo lo que es posible mediante libertad»⁶⁶*

No deja de ser curioso que defina lo “práctico” como «todo lo que es posible mediante libertad», cuando en la página siguiente advierte que «sólo emplearé el concepto de libertad en sentido práctico», con lo que podríamos apelar a una “petitio principio”, al considerar lo práctico desde la libertad y a ésta desde lo práctico. Claro que en Kant no deben extrañar tales paradojas, ya que las utiliza a menudo, creando con frecuencia la confusión y, —por utilizar su propia terminología—, la antinomia. Algo parecido nos puede ocurrir al leer algo más abajo que «las *leyes* objetivas de la libertad establecen lo que debe suceder, aunque nunca sucedan»⁶⁷. Es cierto que todo puede que tenga una explicación coherente; sin embargo, eso no quita el que muchas de las afirmaciones de Kant, como dice Casula, citado por Rábade⁶⁸, aparezcan hasta tal punto embrolladas y contradictorias que si su autor se hubiera propuesto deliberadamente expresar su pensamiento de una manera tan oscura que lo convirtiera en incomprensible, no necesitaría haber obrado de modo distinto de como lo hizo».

En cualquier caso, toca ahora dar el salto, junto con él, para situarnos en la óptica de la razón práctica y culminar desde ella su razonamiento⁶⁹. Razonamiento que, en última instancia se reduce a aceptar un punto de partida para él innegable, el “fak-

⁶³ A 477, B 505.

⁶⁴ A 476, B 504.

⁶⁵ A 795, B 823.

⁶⁶ A 800, B 828.

⁶⁷ A 802, B 830. Esta proposición, atacada, por cierto, por Schopenhauer, se ha propuesto defenderla el Profesor Market, aduciendo que Schopenhauer «no entiende lo que Kant quería decir al expresar que la vida práctica está conducida por propósitos y decisiones, aunque por casualidad no se realicen (...). Schopenhauer cree que el único tratamiento posible de la acción sería el estudiarla en su comportamiento...»: MARKET, O.: *Ética y racionalidad en Kant*. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, n° 9, (1992), pág. 63.

⁶⁸ RABADE, S.: *Kant*, o.c., pág. 93.

⁶⁹ «Por la libertad no puede empezar, porque de ella no podemos ni tener inmediatamente conciencia, ni inferirla de la conciencia». KpV, —trad. de F. Larroyo—, Ed. Porrúa, pág. 111.

tum”⁷⁰ de la moralidad, constatable⁷¹ por el “imperativo categórico”⁷² que, desde nosotros mismos⁷³, dictamina e impone “cómo deben ser nuestros actos”⁷⁴, y que, en definitiva nos remite a tener que “postular”⁷⁵ la existencia de la libertad, —no menos que la inmortalidad y Dios—:

*«Estos postulados no son dogmas teóricos, sino presuposiciones en sentido necesariamente práctico (...). Estos postulados son los de la **inmortalidad**, de la **libertad**, considerada positivamente, y de la **existencia de Dios**»⁷⁶.*

Toda la argumentación, pues, se remite a un postulado, postulado de la libertad, exigido a su vez por otro postulado, el de la moralidad, si bien éste quiere hacernos ver Kant que es universalmente admitido, —cosa que no constituye ninguna originalidad, ya que desde siempre se había esgrimido desde la Escolástica y, antes, San Agustín—. Pero, claro, una vez más podemos pensar en una “circulatio”, dado que, si admito la ley moral es, precisamente, porque presupongo la libertad. Para salir al paso de esta posible observación, dice Kant expresamente, —si bien lo hace en una nota a pie de página—:

*«Para que no se imagine nadie encontrar aquí inconsecuencias, porque ahora llame a la libertad condición de la ley moral y luego en el tratado mismo afirme que la ley moral es la condición bajo la cual nosotros podemos **adquirir conciencia** de la libertad, quiero recordar aquí tan sólo que la libertad es sin duda la **ratio essendi** de la ley moral, pero la ley moral es la **ratio cognoscendi** de la libertad»⁷⁷.*

Aclaración perfectamente admisible, si no hubiera dicho previamente en la Crítica de la Razón Práctica que la libertad es incognoscible. Pero que, en todo caso, no quita el que toda la razón de existencia de la libertad se funde en un mero presupuesto, en una justificación similar o «análoga, —como dice Market—, a como un creyente **sabe por fe** (en este caso sobrenatural) que en Dios hay trinidad de personas»⁷⁸. También Bernard Carnois, en el capítulo que enlaza la libertad con la conversión, después de haber hablado del mal radical, alude a esta fe:

*«Mientras que nuestra conversión, siempre problemática, es un objeto de **esperanza**, el poder que tenemos de convertirnos (o sea, la libertad), es un objeto de **creencia racional**»⁷⁹.*

⁷⁰ «Así pues, la ley moral, de la que nosotros tenemos conciencia inmediatamente, es la que se nos ofrece **primeramente** (...) la moralidad nos descubre primeramente el concepto de la libertad». Ibid.

⁷¹ «El juzga, pues, que puede hacer algo, porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y reconoce en sí mismo la libertad que sin la ley moral hubiese permanecido desconocida para él». Id., pág. 112.

⁷² «Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal». Ibid.

⁷³ «La ley moral no expresa nada más que la **autonomía** de la razón pura práctica, es decir, la libertad». Id., pág. 114.

⁷⁴ «...el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino según la forma». Id., pág. 109.

⁷⁵ «Esas leyes no son posibles más que en relación con la libertad de la voluntad, siendo, empero, necesarias si se presupone la libertad, o, dicho a la inversa, la libertad es necesaria, porque aquellas leyes son necesarias como postulados prácticos». Id., pág. 123.

⁷⁶ Id., pág. 183.

⁷⁷ Id., pág. 91.

⁷⁸ MARKET, O.: *El tema de la libertad en Kant*. Curso de conferencias para preuniversitarios, dirigidos por A. Barbero. Madrid, 1980, pág. 7.

⁷⁹ CARNOIS, B.: *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, o.c., pág. 190.

En resumen, la libertad se funda en la fe, —fe racional, si queremos—; la libertad es propia de seres inteligentes, que sólo afecta al terreno inteligible y «de las puras intenciones», no de las acciones, que se desenvuelven en el terreno de la causalidad fenoménica. De ahí, que, por supuesto, no nos sea fácil juzgar a nadie; pero, tampoco lo será el convencerse de que esa “postulada” libertad sea una auténtica realidad, autónoma e independiente, en un terreno al que no tenemos acceso. Pues, lo mismo que, según Kant en el ejemplo de la “mentira maliciosa”, podemos decir «tengo libertad porque pude hacer de otro modo», podemos argüir, «dado que no pude evitarlo, es que carecía de libertad».

Todo esto supuesto, no es de extrañar las distintas opiniones vertidas sobre la solución kantiana. Market, por ejemplo, —sin duda de los más benévolos—, asegura: «Hay que reconocer que este modo de solucionar el problema no deja de plantear dificultades»⁸⁰. El mismo profesor, en reciente publicación, ya citada, insinúa de nuevo el desconcierto: «¿Por qué “ley moral”? Basta hacerse reflexivamente la pregunta, para que se dibuje con nitidez la razón de nuestra, llamémosle, “incomodidad” ante la *Ética kantiana*, sin que se nos merme por ello el respeto que nos merece...»⁸¹.

De modo similar se expresa Roberto Torretti:

*«Es sorprendente que un gran pensador como Kant haya creído haber encontrado así una base satisfactoria para resolver el problema de la libertad humana. Las dificultades que este comienzo de solución suscita son incalculables»*⁸².

Molina: la libertad, a pesar de la fe.

Es evidente que un sistema como el kantiano, y una mente como la del Filósofo de Königsberg, tiene que suscitar, inevitablemente, polémica, dadas las innumerables interpretaciones, —no menos que malformaciones de su filosofía—, debido a la riqueza y la profundidad de su pensamiento, nunca fácil de simplificar o reducir a fórmulas universalmente admitidas.

Lo único es que, tal vez, nos gustaría tenerlo como aliado en todos nuestros planteamientos, cosa que no siempre resulta viable. Pero, en cualquier caso, de lo que nunca se le puede tachar es de que no fuera consecuente con sus propias exigencias. Ya nos gustaría que los que en la actualidad se dicen kantianos, no tuvieran tanto interés en demostrar que son capaces de recitar de memoria sus “Críticas”, cuanto en que, no sólo no olvidaran, sino que pusieran en práctica lo de «el deber por el deber», «el imperativo categórico», —o lo de que «*el hombre es fin en sí mismo y nunca puede ser utilizado como medio (ni siquiera por Dios)*».

En cualquier caso, la coherencia de Kant, aun en el tema que nos ocupa, y no obstante las muchas dificultades que ofrece su aceptación, parece fuera de duda. Así lo ha pretendido demostrar Carnois en el libro varias veces citado en el presente trabajo, donde relaciona la libertad, no sólo con la naturaleza y la moral, sino con el «mal radical» y la «regeneración», no renunciando a la posibilidad de conseguir que el

⁸⁰ Id., pág. 12.

⁸¹ MARKET, O.: *Ética y racionalidad en Kant*. O.c., pág. 74.

⁸² TORRETTI, R.: *Kant*. Ed. Charcas, 1980, pág. 533.

libre albedrío pueda transformarse en auténtica libertad, al presentarnos una voluntad «luchadora», una «libertad militante», para concluir:

*«A pesar de la diversidad de formas de libertad que nos describe, la doctrina kantiana de la libertad ofrece una unidad ciertamente notable. Sin duda ofrece ciertas oscuridades e imprecisiones pero (...) los diferentes conceptos de libertad se encadenan rigurosamente los unos con los otros, formando un todo coherente y armonioso...»*⁸³,

Luis de Molina ofrece, quizá, menos dificultad a la hora de comprender su tesis, dado que se ciñe y reduce más al tema concreto de la libertad. Claro que esta misma diafanidad de lectura fue quizá el principal problema que se le presentó en su momento, dado que no era fácil «camuflar» su doctrina cuando se enfrentaba de un modo u otro a los planteamientos tradicionales, —de la Iglesia o de la «Escuela»—, con quienes, inevitablemente, tuvo que dialogar, buscando en todo momento la armonía y la «concordia», y pretendiendo, por encima de todo, ser a un mismo tiempo coherente con su fe y consecuente con sus tesis, siempre duras para una religión demasiado leguleya, o unas conciencias excesivamente conservadoras.

En cualquier caso, pienso que el planteamiento molinista y las disputas que conllevó, no puede minimizarse a una simple anécdota, o reducirse a mera discusión teológica sin más trascendencia que la exclusiva de los religiosos o eclesiásticos de su tiempo:

*«La disputa de auxiliis constituye la cima del humanismo cristiano español y de la metafísica del tiempo de la Contrarreforma. Al abordar la historia de aquellas disputas es necesario superar lo anecdótico y circunstancial y sopesar el esfuerzo de penetración racional en el misterio de la predestinación y la gracia, de la naturaleza y experiencia de la libertad»*⁸⁴,

El esquema no es difícil de resumir. Veré de hacerlo sin extenderme ya demasiado, con precisión y concisión.

Molina parte del hecho innegable del libre albedrío: ese es para él el «factum» que no tanto tiene que demostrar, —dado que es evidente—, cuanto que defender, si acaso hubiere alguien capaz de negarlo:

*«Contra los que niegan el libre albedrío no hay que actuar con razonamientos, sino con torturas. Pues semejantes personas deben ser tratadas a latigazos o torturados con fuego, hasta tanto que confiesen que no menos está en nuestra mano el dejar de atormentarlos que el seguir martirizándolos. Por lo que, cuando se nos quejasen, habrían que contestarles: ¿de qué os quejáis, si sois vosotros los que decís que no hay en nosotros posibilidad de hacer otra cosa diferente de la que estamos haciendo?»*⁸⁵.

No obstante, también aporta algunos razonamientos que fijen con más contundencia su existencia. En primer lugar, Dios aparecería como pecador, —dado que sería él quien cometería el pecado, al no tener nosotros libre albedrío—, además de como absolutamente arbitrario e injusto, al imponer unos castigos por unas acciones absolu-

⁸³ CARNOIS, B., o.c., pág. 191.

⁸⁴ MARTIN, A.: *Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la Reforma Española*, en «Historia de la Iglesia en España», dirigida por García Villoslada. BAC, tomo III-2º, pág. 325.

⁸⁵ MOLINA, L. DE: *Concordia*, ed. c., pág. 134²⁰.

tamente inevitables ⁸⁶. En cualquier caso, no es por la fe, o porque sea un dogma de la Iglesia: «la misma razón natural y la verdadera filosofía lo evidencian» ⁸⁷, por lo que muchos filósofos así lo han manifestado y aceptado. Es más: aunque no fuera posible demostrarlo, tampoco sería preciso, dada la imperiosa necesidad que tenemos de aceptarlo, ya que el no hacerlo sería tanto como identificar al hombre con los animales, pues es, precisamente el libre albedrío la diferencia específica del ser del hombre ⁸⁸.

No habría más que añadir: la realidad del libre albedrío se nos impone con nitidez; su existencia no admite dudas. Sin embargo, la fe sale al paso, exigiendo aclaraciones, o, de no recibirlas, imponiendo recortes a semejante libre albedrío. Por encima de la razón, debe estar la fe; la filosofía no es sino la “ancilla” de la teología; y la fe habla de un Dios «Creador, Salvador, Providente y Omnisciente». Es preciso, pues, que al hacer su entrada en escena, el libre albedrío no desplace ni merme estos atributos divinos. Este es el problema con el que se encuentra y que tiene, sin más remedio, que solucionar Luis de Molina. Y, al intentarlo, no puede olvidar que a sus espaldas tiene la flor y nata de la teología y la tradición católica, no menos que el propio Vaticano y la Inquisición. Molina no tiembla, y pone manos a la obra, sabiendo que su tesis es firme, y que, si bien es cierto que la razón no puede oponerse a la fe, no es menos cierto que la fe no puede contradecir a la razón.

Lo primero: Dios es Creador, Causa Primera; y sigue siéndolo:

«El hacer algo sin que nadie le ayude, es propio y exclusivo de Dios, y excede a toda potencia creada (...); todos los efectos, aún aquellos que ya han sido producidos, dependen de Dios...» ⁸⁹.

Dios es Causa Primera, pero no única. Sin Dios nada es posible, pero Dios no suele actuar a solas, sino que colabora junto con las causas segundas, en una y la misma acción, gracias a su concurso:

«Hay que decir, por consiguiente que concurre con las causas segundas inmediatamente, a sus mismas operaciones y efectos» ⁹⁰.

Pero no hay que olvidar que es «concausa», es decir, el que sea causa primera no implica, sino más bien niega que pueda anular la realidad de la causa segunda, convirtiéndola en instrumento. De ahí que, si bien Dios podría hacer aisladamente las acciones que corresponden a las causas segundas, no suela hacerlo, sino que para la obtención de cualquier acción, sea tan necesaria su colaboración, —la de Dios—, como la de la causa segunda. Teniendo en cuenta que, si bien Dios les da la existencia, las creaturas les dan el que sean de una especie u otra. Y, en el caso del libre albedrío, es el libre albedrío el que determina y decide, y Dios, por su concurso, el que colabora ⁹¹.

Y si el libre albedrío no se opone a Dios Creador, tampoco tiene por qué hacerlo ante el Dios Salvador. Bien es cierto que la gracia, por la que Dios eleva el rango de

⁸⁶ Id., pág. 134 ³⁰.

⁸⁷ Id pág. 12 ¹⁴.

⁸⁸ Id pág. 134 ²⁷.

⁸⁹ Id., pág. 164 ¹.

⁹⁰ Id., pág. 165 ²⁹.

⁹¹ Id., págs. 167 ³⁰, 170 ¹⁶, 188 ¹⁷.

la acción humana a un nivel sobrenatural, se diferencia del concurso en que ésta se ofrece con anterioridad al acto, —mientras que el concurso era simultáneo—, además de influir directamente sobre la causa, —el concurso influye sobre el efecto, no sobre la causa—⁹². No obstante estas observaciones y diferencias, el libre albedrío sigue siendo tan libre frente a la gracia como lo era ante el concurso:

«Así pues, a pesar de estar nuestro libre albedrío (...), así movido por Dios, tiene no obstante en su poder, tanto el seguir el impulso de Dios y elegir posteriormente las obras con las que se prepare para la gracia, como el no seguir-las»⁹³.

La demostración palpable de que esto es así, y de que no es la gracia quien tiene la última palabra de la decisión, sino el libre albedrío, pone el ejemplo de dos personas que, recibiendo la misma gracia, —o, incluso mayor, como es el caso de “Lucifer” frente al “último” ángel que se salvó⁹⁴—, una corresponda y la otra⁹⁵:

«Así, la gracia preveniente no es causa suficiente de aquellos actos sin la cooperación y el influjo del libre albedrío»⁹⁶.

Tampoco la Providencia divina es obstáculo. En primer lugar, porque providencia no equivale a consecución de fines, sino, meramente a disposición y ordenación de medios para que se puedan conseguir determinados fines:

«Si para que se dé la divina providencia fuese necesario que se consiguiese el fin que se pretende, se seguiría que no todos los hombres son ordenados por la divina providencia a la vida eterna, sino sólo los que se salvan»⁹⁷.

Evidentemente, como en los casos anteriores, Dios tiene poder más que suficiente para poder conseguir lo que pretende; lo único es que El se amolda y cuenta con las creaturas, según la naturaleza de cada cual, y no puede olvidar que fue El mismo quien otorgó el libre albedrío, tanto a los ángeles como a los hombres:

«Para que el fin al que había establecido ordenar a los ángeles y los hombres les resultase más digno, al conseguirlo por sus propios méritos (...) lo quiso (dicho fin) para ellos, no con una voluntad absoluta, sino condicionada, o sea dependiente del libre albedrío...»⁹⁸.

Por último, con relación a la ciencia de Dios que, en ningún caso puede admitirse que crezca, cambie o quede en suspenso por causa de las decisiones imprevistas del libre albedrío, Molina establece en Dios la «ciencia media»⁹⁹, en virtud de la cual puede conocer con absoluta seguridad todos los futuribles, con lo que su sabiduría queda intacta. Pero, entiéndase bien:

⁹² Id., págs. 185²⁴, 192⁵.

⁹³ Id., pág. 221¹⁰.

⁹⁴ Id., pág. 534³².

⁹⁵ Id., pág. 56¹⁸.

⁹⁶ Id., pág. 245⁷.

⁹⁷ Id., pág. 435¹⁵.

⁹⁸ Id., pág. 411¹⁰.

⁹⁹ Id., pág. 340¹.

*«No porque El conozca que algo ha de ser futuro, ya por eso ha de serlo, sino, al contrario, porque algo de hecho ha de ser futuro por razón de sus propias causas, por eso El lo conoce ya como futuro»*¹⁰⁰.

Es suficiente. Quizá demasiado. No es difícil comprender los problemas que tuvo esta doctrina para salir adelante y sortear los obstáculos puestos por la «oposición», por la doctrina conservadora y tradicional. Termino con dos textos, síntesis de todo lo expuesto:

*«Así, cuando alguien resiste a la tentación y consigue una victoria, es él quien se determina libremente, y en ningún caso está determinado, sino sólo ayudado por Dios»*¹⁰¹.

Y, más contundente y enfático aún:

*«Bien podemos afirmar, sin ningún género de dudas, que ningún adulto está predestinado a la vida eterna, a no ser por sus propios méritos»*¹⁰².

No parece sino que estuviéramos oyendo al existencialismo asegurar que «la libertad es la esencia de la existencia», o al propio Sartre, al ateo Sartre, diciendo que «si una voz se dirige a mí, siempre seré yo quien decida que esta voz es la voz del ángel», o que «somos libres para todo, menos para dejar de ser libres».

¹⁰⁰ Id., pág. 347¹.

¹⁰¹ Id., pág. 495³⁰.

¹⁰² Id., pág. 528¹⁶.