

EL HOMBRE Y SU CONDUCTA

EL FUNDAMENTO PSICO-ANTROPOLÓGICO DEL DERECHO Y DE LAS RELACIONES JURÍDICAS DE IMPUTACIÓN

I. INTRODUCCIÓN

1.- El hombre y la vida social

Los hombres han vivido desde que se tiene noticia en estado social, vale decir, integrando grupos de convivencia -familias, tribus, aldeas, ciudades, diversas formas de comunidades políticas (reinos, imperios, polis, civitas, Estado), etc.- o asociaciones con propósitos que no abarcan sino un aspecto muy determinado de la vida (sociedades comerciales, escuelas y academias, partidos políticos, entidades deportivas o recreativas, etc.). Es éste un dato empírico que la historia, la arqueología y nuestra propia observación verifican constantemente. También es un hecho empírico que en todas esas vivencias sociales la conducta de los miembros ha guardado una relación con los fines y normas del grupo y ha estado sujeta, en consecuencia, a estimaciones colectivas respecto a su rectitud o falta de rectitud que afectan al hombre, sujeto de las mismas, no sólo en su calidad de miembro de un grupo determinado, sino en su propia condición de persona. Así, si alguien viola la fe social y defrauda a sus socios, no sólo es considerado un mal socio, sino también -y principalmente- alguien digno de reproche y sujeto quizás a una sanción. Lo mismo el que traiciona a la patria, roba, mata, desatiende a su familia, comete adulterio, etc. Es decir, el dato empírico no incluye sólo la existencia de la vida social sino también la significación ética, política y jurídica de ésta.

Esta relación entre *hombre, vida social y vida jurídica*, no parece ser meramente accidental. No sólo porque no se tiene experiencia de la ausencia de ella (a punto tal que estas tres realidades sólo pueden ser estudiadas por separado mediante la abstracción mental, puesto que en la realidad aparecen siempre unidas) sino, además, porque parecen guardar una relación necesaria fundada en la misma naturaleza humana. De ahí que, parafraseando a *Aristóteles* y mejorando quizás la locución, *Santo Tomás de Aquino*

EL HOMBRE Y SU CONDUCTA

Para el postgrado de Derecho Penal

Félix Adolfo Lamas - 2009

2

define al hombre como un *animal político y social*¹, expresión en la que "social" incluye la totalidad de las formas de convivencia y "político" la forma más alta de síntesis de moralidad y sociedad. Por nuestra parte, podríamos agregar, que el hombre es un *animal político, social y jurídico*.

Si es un hecho, pues, que la vida del hombre es necesariamente social, moral y jurídica, es evidente que éste no puede ser comprendido adecuadamente si a la vez no se comprende esta dimensión de su realidad. Pero, a la inversa, y más radicalmente aún, lo social, lo moral y lo jurídico no pueden comprenderse sino a partir de la comprensión de lo que es el hombre y su vida, en sus rasgos específicos y digo "radicalmente" porque el hombre es raíz de lo social, lo moral y lo jurídico en el mismo sentido en que es fuente de su propia vida. Por esa razón, la raíz, la fuente o el fundamento de toda estructura ético-jurídica debe buscarse en la estructura operativa del hombre.

2.- La cualificación subjetiva y los fenómenos de imputación

Dice *Aristóteles*, dentro de su explicación del acto voluntario, que "el hombre es principio y progenitor de sus acciones como de sus hijos. Pero si ello es claro, y no podemos remontarnos a otros principios que no sean los que están en nosotros, entonces las acciones cuyos principios están en nosotros dependerán de nosotros y serán voluntarias"².

Adviértase que el filósofo dice en progresión tres cosas:

1º) Se refiere, en primer lugar, a las acciones cuyos principios están en nosotros como en su causa; éste es un dato común a todo el dinamismo natural, que sirve de marco físico al específico dinamismo ético-jurídico.

2º) Alude, asimismo, a aquellas acciones que dependen de nosotros, más allá de la pura causalidad física. Podría ponerse como ejemplo una obra intelectual, técnica o artística, que depende de su autor en un orden que excede la causalidad eficiente. Mientras que los primeros fenómenos implican relaciones de causalidad, estos segundos implican relaciones de autoría.

¹ Cfr. *De Regimine Principum*, L.I., cap. 1 También *In Politicorum*, L.I, n.37: "...homo est naturaliter animal domesticum et civile".

² *Ética Nicomaquea*, L. III, 1113b (trad. de E. SINNOTT, de la edición de Colihue Clásica, Buenos Aires, 2007).

3º) Por último, agrega el carácter de voluntario, que será el factor determinante de que tales actos sean apropiables subjetivamente y, en tanto tales, generadores de responsabilidad.

Como se ve, *Aristóteles* inaugura la que será la doctrina clásica de la imputación, entendida como la atribución de un hecho y de ciertas consecuencias a un sujeto en función de relaciones de causalidad, autoría e intencionalidad volitiva. El mundo ético y jurídico aparece así con rasgos que lo distinguen del resto del campo natural y biológico, aunque lo presuponen.

El mundo jurídico se realiza en la praxis humana.

3.- El tema de los actos humanos

Las expresiones *acto humano, praxis, acción* (humana), *conducta, acto voluntario*, aunque con connotaciones semánticas diversas, designan (o se refieren a) una misma realidad: aquella actividad humana que tiene su origen en el conocimiento y el querer del fin del propio agente humano y que se concreta o realiza en una elección (que es un querer deliberado). Esta interioridad de la actividad humana, y el hecho de que la elección implique el dominio de la acción, tiene como consecuencia la pertenencia de ésta al sujeto de la misma como algo propio, pertenencia enraizada en la conciencia psicológica.

Este dominio de la propia acción acarrea la conciencia de una relación especial de las consecuencias del acto con el sujeto, que en el orden ético-jurídico ha solido denominarse, como se vio, imputabilidad y responsabilidad.

Ahora bien, esto implica dos órdenes de cuestiones previas que operan como fundamento. Por una parte, lo que podríamos denominar psicología analítica de las facultades humanas. De otra, una fenomenología y teoría de la conciencia.

II.- LAS FACULTADES HUMANAS

1.- Noción y divisiones

Se denomina "facultades a las potencias operativas del alma", vale decir, a los principios eficientes próximos de sus operaciones³. Ellas constituyen realidades accidentales propias, que fluyen del alma

³ "Potentia animae nihil aliud est quam proximum principium operationes animae". (*S. Teol.*, I Q.78, a 4).

misma "por una cierta natural resultancia"⁴. En cuanto accidentes (propiedades) son determinaciones y perfecciones de la esencia del sujeto y, en tanto tal, bajo un cierto respecto, actos. Pero con relación a los actos segundos del sujeto subsistente, es decir, las operaciones, ellas son potencias. Y así como los actos guardan un cierto orden entre sí, también las facultades están ordenadas, de tal manera que no inhiere en el sujeto de idéntico modo. Su constitutivo formal consiste en una referencia a la operación que es el principio de especificación de cada una de ellas. Dicho en otras palabras: cada facultad es lo que es según lo que sea su acto. Dicha operación puede denominarse, con relación a la facultad, como "objeto", precisamente en cuanto es un acto. Tal denominación, empero, parece preferible reservarla para los actos intencionales en los cuales el acto mismo está constituido por una tensión hacia algo que es a la vez objeto del acto y de la potencia⁵. Entre la potencia y su acto (y en el caso de los actos intencionales, entre éstos y su objeto) hay similitud formal, pero no asimilación total ni identidad; pues ni el acto agota la potencia, ni el objeto de éste está presente frente a la facultad en la plenitud de su realidad sino al modo de ésta o, dicho más precisamente, bajo la razón formal de ésta.

Santo Tomás de Aquino las divide en cinco grandes géneros: vegetativas, sensitivas, apetitivas, motrices e intelectivas; sigue en esto literalmente a *Aristóteles*⁶. No vamos a considerar estos cinco grupos, sino que nos vamos a detener en las llamadas sensitivas, apetitivas e intelectivas. Las potencias vegetativas, aún cuando en el hombre están especificadas por la forma vital de éste, son genéricamente comunes a plantas y animales. Más interesantes resultarían para nuestro estudio las motrices, pues por ellas el hombre es agente eficiente en el mundo y puede modificar a éste y a sí mismo.

Las facultades sensitivas (o sentidos), apetitivas (apetitos y voluntad) e intelectivas, deben ser reagrupadas en cognoscitivas (sentidos e inteligencia) y apetitivas (apetitos sensibles y voluntad). En ambos casos deben dividirse a su vez en superiores e inferiores, o bien, según la terminología del Angélico, en espirituales puras y "mixtas", es decir, aquellas que son de algún modo corpóreas, pues se ejercen mediante órganos corporales. Las facultades cognoscitivas

⁴ Cfr. *Ibid.*, I Q.77, a.7, ad 1.

⁵ "Objeto" es aquello que está puesto frente a algo y que con relación al cual tal "algo" es sujeto. El objeto es otro enfrentado al sujeto, con el que se verifica una relación recíproca aunque desigual. No hay objeto sin sujeto y sin dicha relación. Ahora bien, mientras en el acto de crecimiento, de nutrición o de locomoción, el acto mismo no incluye ninguna relación constitutiva con otra cosa que conserve su individualidad o propia consistencia frente al sujeto, en el conocer y el querer sí; en ello consiste genérica y –por así decirlo– fenoméricamente, la *intencionalidad*.

⁶ Cfr. *S. Teol.* I Q. 78, a.1. También, *in de Anima*, L. II, n. 279.

inferiores se dividen en sentidos externos y sentidos internos. Los primeros son cinco: vista, oído, olfato, gusto y tacto; los segundos (sentidos internos) son cuatro: sentido común, imaginación o fantasía, memoria y cogitativa (estimativa en los animales). La facultad cognoscitiva superior es la inteligencia, que se divide en intelecto agente e intelecto posible. Las facultades apetitivas inferiores (la sensibilidad) son dos: la concupiscencia y la irascibilidad. El apetito superior o espiritual es la voluntad.

2.-Los sentidos externos e internos

Cada *sentido externo* tiene su objeto *propio* (objeto formal *quo*): los sensibles propios, que consisten en una cierta cualidad del objeto en relación con las posibilidades perceptivas de la facultad, determinadas por el órgano respectivo. Esta cierta razón formal elemental del objeto comprende un espectro de cualidades contrarias dentro del mismo género (objeto formal *quod*), cuyos límites están dados precisamente por la capacidad del órgano (por ejemplo: la vista tiene por objeto formal *quo* la luz, y por diversos objetos contrarios los colores; el tacto percibe lo frío y lo caliente, lo liso y lo rugoso, etc.). Los sensibles propios tienen como "sujeto" inmediato los llamados *sensibles comunes*, que según *Aristóteles* son cinco, a saber: movimiento, quietud, número, figura y magnitud⁷ y que categorialmente se reducen al accidente de cantidad. Estos sensibles son percibidos en común por los sentidos externos, principalmente la vista y el tacto, y son como el fundamento inmediato de los "propios". Los sensibles propios y los sensibles comunes constituyen los *sensible per se* (o propiamente dichos). Los *sensibles per accidens* (o sensibles indirectos) son, en cambio, todos aquellos que son percibidos en o con los sensibles *per se*; en cierto modo, cada sensible propio puede ser *per accidens* de los demás sentidos; pero estrictamente hablando, hay un único sensible *per accidens* y es la substancia individual (o sujeto subsistente), objeto como se verá, del más importante de los sentidos internos del hombre: la cogitativa⁸.

Los *sentidos internos* no tienen, como los externos, un objeto exclusivo (sensible propio) para cada uno de ellos. Por el contrario, tienen en común todos los sensibles, propios y comunes y, en el caso de la memoria y la cogitativa, también los llamados sensibles *per accidens*. Su objeto material es todo el ámbito de lo sensible; su objeto formal, en cambio, consiste en un grado de profundización o interiorización de la percepción en la línea de la significación de ésta. Las funciones de los sentidos internos pueden dividirse en dos

⁷ Cfr. *De Anima*, L. II, cap. 6, 418 a.

⁸ Cfr. *Fabro*, *Ibid.*, pág. 220. Véase también de *S. Tomás*, *In de Anima*, L. II, cap. 6, n.396 (texto citado y analizado por *Fabro*).

grandes grupos: a) la organización (primaria) de la percepción, intensificando la interiorización del objeto en cuanto es *uno, estructurado y cualificado*, en relación con las necesidades primarias (orgánicas) de la vida; b) en dirección hacia la intelección, vale decir, preparando la actividad de la inteligencia, bajo cuyo gobierno (*imperio*) se encuentran; éste es el momento específicamente humano del conocimiento sensible y que, por necesidad, refluye sobre el anterior. Ambas funciones se compenetran, aunque la segunda parece tener, respecto de la primera, una cierta razón formal.

El primero de los sentidos internos es el sentido común, que *Santo Tomás* califica como "raíz fontal de todos los sentidos (externos)"⁹ y "raíz y principio común de los sentidos externos"¹⁰. Su acto específico es doble: de una parte, el discernimiento y la unidad de las aprehensiones de los sentidos externos que encuentran en este discernimiento y unidad su término común; de otra, la percepción interna de las "intenciones" (los actos) de todos los sentidos¹¹. Adviértase: a) las percepciones singulares de los sentidos no carecen de unidad y estructura¹²; b) hay, sí, un sensible común a todos los sentidos externos, pero que es percibido en y con el sensible propio por cada sentido; c) si bien el sensible común constituye un fundamento objetivo de la unidad de las aprehensiones particulares de los sentidos, no puede constituir por sí mismo una razón formal de aquéllas: la vista ve el color o la luz, pero no percibe el sonido; ve, incluso, dimensivamente, de manera proporcional a como el oído oye con cierta percepción de la distancia, pero siguen siendo diversas la dimensión visual y la distancia auditiva, aunque ambas se funden en un sensible común que, como se dijera, se reduce a su vez a cantidad; d) es necesario, por lo tanto, para explicar la unidad de la percepción global, admitir que hay un sentido interno que a la vez que discierne las intenciones formales de cada sentido las unifica en la atribución inmediata a un mismo objeto, con lo cual la percepción adviene a un nuevo grado de unidad y complejidad estructural; e) según *Santo Tomás* y *Aristóteles* la sensación o percepción primaria de cada sentido externo consiste en una cierta inmutación del órgano de la facultad sensible, producida por la forma (cualidad sensible respectiva) del objeto; pero esto no explica la percepción como fenómeno de conciencia; yo veo por la vista, pero por ella no "veo" que veo; en toda percepción hay también un presentarse del sujeto mismo –en forma implícita o concomitante– a través de su acto; es necesario, pues, que haya un órgano de percepción sensible que

⁹ *In de Anima*, L. III, n. 602.

¹⁰ Cfr. *S. Teol.* I Q. 78, a.4 ad 1.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, ad.2.

¹² Una de las conclusiones de las investigaciones de *Fabro* acerca de la percepción consiste en que toda percepción, aun la más elemental, tiene una cierta unidad y estructura.

reconduzca la percepción exterior a la conciencia, percibiendo el acto mismo de sentir con su intención propia; f) esta segunda función del sentido común, aunque diversa de la primera se conecta con ella, pues la unidad estructural perceptiva tiene su principio en el objeto mismo pero se consume como tal en y por la unidad de la conciencia.

La imaginación o fantasía tiene por objeto la aprehensión de todos los sensibles externos en cuanto caen bajo el sentido común, no sólo cuando están presentes sino también cuando están ausentes. Su función consiste en reproducir dichas sensaciones exteriores (elaborando así la imagen –*specie sensible* o *fantasma*, de ahí el nombre de fantasía), dividir las, complementarlas o combinarlas aun cuando haya desaparecido el estímulo sensible exterior¹³. De tal manera, a la vez que se produce un afianzamiento de lo percibido, se abren posibilidades ilimitadas de enriquecimiento de las imágenes, lo cual, bajo la dependencia de la cogitativa, la memoria y la inteligencia asegura el progreso del conocimiento.

Toca ahora considerar dos facultades sensibles que constituyen el ápice de la organización perceptiva: la memoria y la cogitativa¹⁴. De ambas dice el *Santo Doctor* que deben su excelencia no de lo que es propio de la parte sensitiva del hombre sino de una cierta afinidad y proximidad a la inteligencia, refluente en ellas¹⁵. La memoria es la facultad que atesora las “percepciones” de la cogitativa y las demás imágenes elaboradas por los sentidos externos e internos; es el sentido de lo pasado en cuanto tal; su acto propio es el recuerdo y la reminiscencia; esta última consiste en una indagación –casi por modo de silogismo, según palabras de *Santo Tomás*– en los recuerdos singulares del pasado¹⁶. La cogitativa –a la que el *Aquinate* denomina también *ratio particularis*– tiene por acto propio principal “la percepción de las *intenciones* particulares ‘*insensatas*’ (vale decir, los objetos singulares no percibidos por los sentidos externos: los sensibles per accidens) útiles y nocivas para la naturaleza

¹³ “... post sensum communem, venit *imaginatio* seu *phantasia*, cuius est apprehendere omnia sensibilia exteriora prout cadunt sub sensu communi, non solum quando praesentia, sed etiam quando sunt absentia; conservat ergo et reproducit, dividit, complet et combinat sensationes istas etiam postquam disparuerunt sensibilia exteriora provocantia » (S. Ramírez, *De habitibus in communi*, Madrid, C.S.I.C., 1973, t. I, pág. 163).

¹⁴ ¿Cuál de éstas dos potencias ocupa el rango más alto de perfección? Sobre este punto, Fabro, en sus obras: *Fenomenologia della Percezione* y *Percezione e pensiero*, sostiene sin dudas la primacía de la cogitativa. Ramírez, en la ya citada obra *De habitibus in communi*, piensa en cambio que la memoria es más perfecta que la cogitativa y que se halla, por consiguiente más próxima a la inteligencia, porque ella presupone el acto de la cogitativa y lo conserva, (t. I, págs. 164 – 165). Pero en una obra posterior cambió de criterio, adhiriéndose a la tesis que afirma la primacía de la cogitativa en el plano sensible (cfr. *La prudencia*, cap. I, art. 3, párrafos 20-21, págs. 47 – 51). Tal parece ser la doctrina de *Santo Tomás* (Cfr. In *Metaphysicorum*, L. I, n. 15).

¹⁵ Cfr. *S. Teol.*, I Q. 78, a.4 ad 5.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, resp.

específica e individual”¹⁷. Con esta noción –sin dudas verdadera- no se da a entender, sin embargo, la riqueza y la importancia de la función que esta facultad tiene para todo el orden cognoscitivo y afectivo; ella, por lo demás, es englobante del objeto tanto de la estimativa animal como de la cogitativa, facultad específicamente humana. *Santo Tomás* no se cansa de resaltar la índole peculiar de esta potencia humana; en el cuerpo del artículo IV de la q. 78 de la Iª Parte de la Suma Teológica se dice expresamente: “los animales las perciben (a las intenciones particulares) sólo por un cierto instinto natural; el hombre en cambio también por un cierto juicio discretivo (*collatio*). De ahí que lo que en los animales se llama ‘estimativa’ en los hombres se llame ‘cogitativa’ la cual descubre esta clase de intenciones por medio de una cierta comparación (*collatio*)”. Esta comparación debe ser netamente distinguida de la que realiza la fantasía o imaginación; aquí la confrontación no es sólo de imágenes (*phantasmata*) sino de *significaciones* en términos de valor concreto para la vida (que eso es lo que significa, en definitiva, la expresión: “intenciones particulares” en este contexto). En otras palabras, la cogitativa percibe la significación concreta de las imágenes obtenidas por los demás sentidos; significación que encierra un juicio concreto de valor. Así resume *Fabro* las funciones de la cogitativa:

a) Elabora, en concurso con la memoria y la imaginación, el “fantasma” definitivo previo a la intelección (inteligible en potencia); adviértase que *Santo Tomás* resuelve la experiencia (en cuanto es cierto hábito o disposición habitual) en la cogitativa como en su sujeto inmediato¹⁸.

b) Percibe la sustancia individual y –en general- los sensibles per accidens. Dentro de estos sensibles per accidens, cuyo núcleo es la sustancia individual, como se ha dicho, hay que incluir la causalidad en cuanto relación concreta.

c) En especial, permite al intelecto informarse no sólo del *an est* (existencia) sino del *quid est* (qué es) de lo singular. Esta reflexión del intelecto sobre la sensibilidad para certificar mediante la cogitativa la existencia y quiddidad concreta recibe el nombre de *conversio ad phantasmata*.

d) Prepara la premisa menor del silogismo prudencial (por ejemplo: El robo es malo -premis mayor-; esta acción es un robo –premis menor-; luego, esta acción es mala -conclusión o norma

¹⁷ *Ramírez, De habitibus in común*, t. I, pág. 164.

¹⁸ *In metaphysicorum*, L. I, n. 15

prudencial-). A punto tal que, como dice *Ramírez*, la cogitativa es el sujeto secundario de la prudencia¹⁹.

3.- La inteligencia

3.1.- Las dos facultades intelectuales

En la cúspide de las facultades perceptivas está la inteligencia. Ésta a su vez, se divide en dos facultades: el intelecto agente y el intelecto posible²⁰.

El *intelecto agente* torna inteligibles en acto los fantasmas de la sensibilidad (de suyo sólo inteligibles en potencia), despojando al objeto de sus notas individuantes provenientes de la materia. Es la raíz y fuente de toda la vida intelectual y, en tanto tal, proporciona a la razón sus principios.

El *intelecto posible* tiene tres operaciones propias: la aprehensión, el juicio y el raciocinio. Por la primera el intelecto posible entiende *en y por* el signo intelectual (el concepto) el objeto. Mediante el juicio compone y divide los conceptos, afirmando o negando en un objeto (que se convierte en sujeto de la predicación) la existencia, las notas esenciales, las propiedades y los meros accidentes; aquí se da, propiamente hablando, la verdad (lógica), que se define como "adecuación del intelecto con la realidad", y cuyo fundamento es el ser del ente²¹. La tercera operación –el raciocinio– es el movimiento del intelecto (bajo este aspecto llamado *razón*) de búsqueda de aquellas verdades que no resultan inmediatamente evidentes o presentes; es el *discurso* del conocimiento a través de por lo menos tres términos: el mayor, el medio y el menor.

3.2.- Inteligencia inmediata y razón discursiva

¹⁹.Cfr. *La prudencia*, pág. 50. En cuatro lúcidas páginas *Ramírez* expone en forma magistral la doctrina de la cogitativa que se resume en el texto. En cuanto a *Fabro*, cfr. *Percepción y pensamiento*, págs. 219 - 223.

²⁰ Parece superfluo detenerse en esta doctrina de rancia raíz aristotélica, a la que *S. Tomás* le dedicara tantos pasajes especiales, entre ellos: *S. Teol.* I Q 79, 84, 85, 87, 88, 89; *C. Gentes*, L. II, caps. 59, 60, 61, 62, 67, 73, 74, 75, 77, 78; *In de Anima*, L. II, lects. VII, VIII, IX, X, etc. *André Marc* resume las principales dificultades de esta doctrina en un denso capítulo de su *Psicología Reflexiva* y atinadamente juzga la distinción como un medio por el cual *Aristóteles* consiguió evitar el empirismo (pura pasividad del entendimiento) y el idealismo (pura actividad). (Madrid, Gredos, 1965, t. I, págs. 263 – 266).

²¹ "Cum autem in re quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationes ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico quod ipsum esse rei est causa veritatis secundum quod est in cognitione intellectus" (*In I Sent.*, d. 19, Q.V, a.1). Con relación a la recta exégesis de este párrafo, Cfr. *Fabro, Participazione e causalità*, págs. 235 – 238.

Pero, a fin de precisar el ámbito y el marco de la racionalidad y de la dialéctica como principios constitutivos del pensamiento jurídico, es necesario detenerse previamente en la distinción clásica entre *inteligencia inmediata* y *razón discursiva*. *Aristóteles* acuñó sendos conceptos expresándolos mediante los términos respectivos: *noûs* y *lógos*, traducidos en la Edad Media por *intellectus* y *ratio*.

3.2.1.- *Noûs* (*nóesis*), *intellectus* o "inteligencia inmediata"

El *noûs* -según el *Filósofo*- designa:

a) En primer lugar la facultad intelectual humana en cuanto espiritual, es decir, en cuanto separada de la materia e intencionalmente dirigida al ente, al bien, a la verdad y a la unidad en su máxima universalidad; es la primera manifestación de lo espiritual en el hombre, el sello de su semejanza divina²².

b) En segundo lugar, se llama así también la intelección misma (correspondiente a la *nóesis* platónica), en cuanto captación de la esencia o forma de las cosas, y juicio universal en el que inmediatamente se hace patente la verdad de las cosas; por ser el primer acto de la potencia espiritual lleva el mismo nombre que ésta; adviértase: "acto" u operación que es actualización y perfección cualitativa propia de la facultad espiritual, y no *movimiento*, que es un acto imperfecto; "primero" en el sentido de "principio", pues de él proceden en línea de validez noética los demás actos intelectuales.

c) Por último, es el hábito o disposición natural de la facultad intelectual cuyo objeto es esa captación y patencia; hábito incluido en los cinco modos de saber o de estar en la verdad.

Una propiedad del *noûs* es su inmediatez noética. Claro está que no se trata aquí de una inmediatez funcional, pues todo conocimiento humano tiene su origen en la percepción o experiencia. La simple aprehensión intelectual tiene su origen en la abstracción, y los juicios universales -aun los inmediatos- en la inducción. La inmediatez de la que se habla consiste en que la validez de este conocimiento -su valor de verdad y la patencia de ésta- no depende de otro conocimiento. *Inmediatez*, pues, en este contexto, se opone a la inferencia mediata²³, cuya forma paradigmática es, para *Aristóteles*, el silogismo. En razón de esto, parece pertinente traducir las expresiones *noûs* e *intellectus* por *inteligencia inmediata*.

²² Cfr. *Ética Nicomaquea*, L.X, 1177 b27-1178 a8.

²³ Se llama *inferencia mediata* a la obtención de un conocimiento a partir de otro a través de un término medio. El silogismo aristotélico, en definitiva, se reduce a la implicación de un término menor en un término mayor mediante un término medio.

3.2.2.- El *lógos* (*diánoia*) o razón discursiva

La palabra *lógos* tiene en griego, y en especial en el uso que hace de ella *Aristóteles*, muchos sentidos distintos. Para simplificar su examen semántico, pueden integrarse todas sus acepciones en dos grupos principales. En primer lugar -y como correlato objetivo del verbo *légo*, hablar ("lo que se habla")- quiere decir *palabra*, originariamente la palabra proferida; también la palabra mental (o palabra pensada), y de ahí la idea o concepto significado por esa palabra ("lo que se piensa")²⁴. Otro sentido es el de cálculo matemático, raciocinio o pensamiento discursivo, y de ahí la facultad intelectual misma en cuanto se connota su función discursiva. A estos dos grupos de sentidos corresponden -al menos en general- sendos vocablos latinos: *verbum*²⁵ y *ratio*²⁶.

En contraposición a *noûs* o *intellectus*, pues, *lógos* (o *ratio*) -según *Aristóteles* y la tradición aristotélica escolástica- designa:

a) La facultad intelectual humana en cuanto discursiva o raciocinante, que alcanza la verdad a través de un proceso mental análogo al movimiento -*cogitatio*- que infiere un conocimiento a partir de otro, en especial cuando esta inferencia es mediata.

b) El razonamiento mismo, como acto (al modo de un movimiento) de la facultad intelectual. Razonamiento que no es conocimiento inmediato (*noésis*) sino mediato (*diánoia*), es decir, a través de un término medio.

c) El hábito o disposición del buen razonamiento, es decir, del proceso discursivo correcto.

El *lógos* o razón discursiva, en cuanto designa la facultad intelectual en la medida en que ésta es "razonadora", es ontológica y noéticamente posterior a la inteligencia inmediata, pues la razón no discurre sino a partir de la experiencia y de las ideas; y lo hace para arribar a una nueva intelección. Asimismo, en tanto acto o hábito, también depende del *noûs* o *intellectus* como de su principio.

²⁴ V.gr., cuando en el prólogo del *Evangelio de San Juan* se lee: "En el principio era el *Lógos*, y el *Lógos* era junto a Dios y el *Lógos* era Dios", *lógos* es usado en el sentido de idea objetiva divina.

²⁵ V.gr., la versión latina de la *Vulgata*, traduce así el citado pasaje de *San Juan*: "In principio erat *Verbum*, et *Verbum* erat apud Deum, et Deus erat *Verbum*".

²⁶ Debe aclararse que *ratio* significa también, en el lenguaje escolástico, la definición, o el aspecto más formal de la misma; de ahí la expresión escolástica *ratio formalis* (razón formal), que debe entenderse como expresión lógica de la forma -entendida a su vez ésta como el principio esencial más actual de algo.

4. *Las facultades apetitivas sensibles y la voluntad*

4.1.- Los apetitos sensibles

Las facultades apetitivas tienen en común el constituir potencias inclinativas cuyo acto es consiguiente a alguna forma de aprehensión o conocimiento. A diferencia del llamado "apetito natural", que es la mera inclinación de un ente hacia su perfección en virtud de su naturaleza propia, la *apetición* es el acto de tender a algo con posterioridad y como consecuencia de su conocimiento. De tal manera, el objeto del apetito es motor del mismo en cuanto conocido²⁷. Y como en el hombre son dos los órdenes de conocimiento, el sensible y el intelectual, dos deben ser también los géneros de apetitos: el sensitivo y el racional, este último llamado *voluntad*. El sensitivo se divide a su vez en irascible y concupiscible, según una vieja tradición que se remonta a *Platón*.

La concupiscencia tiene por objeto los bienes sensibles gratos. La irascibilidad, en cambio, el bien (sensible) en cuanto arduo. Ambos son sujetos de movimientos súbitos y violentos, que se llaman *pasiones*.

4.2.- La voluntad en general

La voluntad, por su parte, tiene por objeto el bien en general, en tanto éste es presentado por la razón. Y tiene dos grandes esferas de actos, que no constituyen dos facultades, sino dos posibilidades de obrar de la misma facultad: la llamada *voluntas ut natura* (es decir, la voluntad en cuanto es una cierta naturaleza, tendiendo por lo tanto en forma *necesaria* hacia su objeto) y la *voluntas ut libertas* o *voluntas ut ratio*, o simplemente *libertad* o *libre albedrío* (la voluntad en cuanto es dueña de su propio acto, en tanto tiene capacidad de elección). Conviene insistir sobre este tema.

4.2.1.- La distinción de inteligencia inmediata y razón discursiva proyectada a la voluntad

La voluntad es el apetito racional, es decir, es el apetito consiguiente a la facultad intelectual humana que emana de la naturaleza específica del hombre. Así como hay una correlación intrínseca entre conocimiento y apetito en el orden sensible, así también lo hay en el orden intelectual o racional. Inteligencia y voluntad son facultades del alma relativas a dos aspectos de la realidad: *el ser y la verdad del ente*, de una parte, y *la bondad*, de otra. Y así como *ser, verdad y bondad* se implican recíprocamente, a

²⁷ Cfr. *S. Teol.* I Q. 80, a. 1.

punto tal que sólo cabe admitir entre estas nociones una distinción de razón con fundamento real, la inteligencia y la voluntad se coimplican -se incluyen recíprocamente, dice *Santo Tomás*²⁸-, de modo que cabe hablar de "*verdad del bien*" y de "*bondad de la verdad*".

La voluntad es el apetito del *bien intelectual o racionalmente conocido*; es decir, su objeto es el bien -lo perfecto y, en cuanto tal, apetecible²⁹- intencionalmente presente a través de un signo formal intelectual. De esta doble determinación conceptual del objeto de la voluntad se sigue una distinción funcional que la Escolástica expresó en estos términos: *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*.

La *voluntas ut natura* es la misma voluntad en cuanto por su propia naturaleza de apetito espiritual tiene por objeto el bien en su más amplia universalidad (*bonum in communi*), y en tanto, por ser el apetito del hombre como persona, tiende al fin específico de éste. Se trata, como se advierte inmediatamente, del apetito consiguiente a lo que hemos denominado como "inteligencia inmediata" y su intencionalidad hacia su objeto es necesaria. Se trata, asimismo, del apetito del fin humano en su máxima generalidad que, ante un conocimiento general y abstracto del fin, es apetito sólo determinado también en forma general y abstracta, pero que tiende a la determinación concreta mediante la actividad humana, de la que ella es su fuente inmediata; pero que, frente a un bien máximamente determinado que revistiera un carácter de perfección plenaria, sin defectos, tendería también necesaria e infaliblemente hacia él.

La *voluntas ut ratio* es la voluntad en cuanto *libertad*. Es el apetito consiguiente al conocimiento racional o discursivo. Y así como la razón depende de la inteligencia inmediata como de su principio, así también la libertad depende de la *voluntas ut natura*. El apetito intelectual del bien -que tiene la misma universalidad que la razón de ente y de verdad-, y el apetito del fin último y específico del hombre -eso que *Aristóteles* denominaba *eudemonía* y que podemos traducir como *felicidad*³⁰- constituyen los principios del querer. La libertad, pues, comparada con la voluntad en tanto apetito universal del bien, es la indiferencia dominativa de la voluntad respecto de todo bien finito que, en cuanto tal, y en la medida del conocimiento racional del hombre, no reviste el carácter de la universalidad del bien. A su vez, comparada con la voluntad en tanto apetito del fin, aparece como la facultad de querer -y de elegir- los medios que conducen a dicho fin.

²⁸ Cfr. *S. Teol.*, I q.82, a.4, ad primum, in fine.

²⁹ Cfr. *ibid.*, I q.5, a.1.

³⁰ Puede traducirse *eudemonía* por *felicidad* en tanto por ésta se entienda la perfección objetiva -la *autarquía*- de la vida humana en tanto *entelequia*, y la consiguiente resonancia afectiva.

5.- La racionalidad como diferencia específica del concepto de "hombre"

Hagamos una breve recapitulación de lo anterior. Lo que caracteriza en general a los fenómenos espirituales -dentro de los que se incluye el Derecho- es, en el orden del conocimiento, su referencia a lo universal de la verdad del ser y, en el orden del apetito o de la voluntad, a lo universal del bien y del fin³¹; la conciencia misma no es otra cosa que la patencia de la verdad de los propios actos y mediante ellos, la patencia de sí, *sub ratione universalis*. Pero la espiritualidad de todos los fenómenos humanos, lejos de ser pura, está mezclada con los constitutivos materiales, orgánicos y sensibles del hombre. Para la tradición platónico-aristotélica, la materia es la fuente de la opacidad de lo real frente a la inteligencia, en la misma medida en que se opone a la actualidad de la forma o del *eidos*. Por esa razón, los fenómenos espirituales -considerados precisamente en su actualidad fenoménica- emergen a partir de y en la experiencia y están limitados o condicionados por ésta.

Esta inserción de lo espiritual en la materia, de la que resulta la experiencia como el primer contacto vital e intencional del hombre con el mundo, reduce el *noûs* o *intellectus* y la *voluntas*, en cuanto facultades, hábitos y actos inmediatos, a sólo principios formales³² y máximamente generales de la vida espiritual. Pero la concreción de la vida del espíritu se determina progresivamente en la sucesión o proceso en el que consiste la racionalidad. Experiencia, abstracción e inducción, razonamientos, deliberaciones y elecciones, hábitos y acciones, constituyen dicho proceso.

³¹ BRENTANO, en su clasificación de los fenómenos psíquicos, enumera tres clases: representación, percepción y voliciones y afectos. A su vez, distingue, con toda la tradición clásica, entre fenómenos inferiores (correspondientes a la vida psíquica sensible o animal) y superiores (correspondientes a la vida espiritual, caracterizados precisamente por su universalidad). Ahora bien, es evidente que lo que él denomina *representación* y *percepción* se incluyen entre los fenómenos cognoscitivos. La mención de este filósofo parece pertinente por varias razones: en primer lugar, porque es algo así como una bisagra entre el pensamiento clásico, en especial el de ARISTÓTELES, y el contemporáneo, sobre todo si se recuerda que de sus discípulos proceden la Filosofía de los Valores, la Fenomenología y el Existencialismo; en segundo lugar, porque su filosofía fue un potente esfuerzo por superar la crisis de las llamadas "ciencias del espíritu", fruto del idealismo, el formalismo y el positivismo; por último, porque con BRENTANO puede hablarse del resurgimiento de la doctrina clásica del Derecho Natural, en polémica con el positivismo de VON IHERING (cfr. *El origen del conocimiento moral*, Madrid, Rev. de Occ., traducción de GARCÍA MORENTE, 1927).

³² "Formal", como parece obvio por todo el contexto, debe entenderse en el sentido que la expresión tiene para la tradición aristotélica. Principio formal, pues, es, en el caso, aquello de lo cual procede la validez de los actos -racionales- de conocer y querer. La experiencia, en cambio, es principio genético, tanto de los procesos racionales cuanto del mismo *noûs* y de la misma *voluntas*.

La espiritualidad humana, pues, se caracteriza como racional; racionalidad que, a su vez, informa el resto de la vida, las facultades del hombre y las demás propiedades, incluyendo dentro de éstas, claro está, la vida social, la vida moral y el Derecho.

III.- COMPARACIÓN ENTRE LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LAS FACULTADES Y LA TEORÍA DE BRENTANO ACERCA DE LOS FENÓMENOS PSICOLÓGICOS

1.- *La intencionalidad como característica de los fenómenos psicológicos*

*Brentano*³³ sostenía que todos los fenómenos psicológicos se caracterizan por la intencionalidad. Se llaman actos intencionales aquellos cuya estructura o esencia consiste en estar referidos a un objeto. Se trata de un acto en el que el sujeto y la realidad (o, si se quiere, en el lenguaje idealista: la conciencia y su contenido) no se confunden sino que se distinguen; de un acto puramente direccional o referencial. La realidad (el objeto), sin dejar de ser lo que es, es determinada a ser algo presente en el acto del sujeto; adquiere una formalidad en relación con el sujeto que la torna *para* y *en el* sujeto.

2.- *División de los fenómenos psicológicos*

Ahora bien, Brentano distingue tres clases de fenómenos intencionales: a) la representación, b) la percepción y c) los fenómenos volitivos y afectivos.

a) Representación

Al hablar de *representación* incluye los fenómenos de aprehensión sensible (ver un árbol, oír un ruido), cuyo fruto es la elaboración de una imagen, que -como en el caso del concepto o la idea a nivel del conocimiento intelectual- es una cierta presencia intencional del objeto en el sujeto. Hay que recordar, además, que la mención que hace de la función representativa no es feliz, sino que es herencia de una terminología de origen racionalista y kantiano, que reduce el conocimiento a representación. Pero esta expresión y/o concepción no es adecuada; hay una presencia y no una representación de la cosa conocida en el acto de conocimiento, presencia que se da en y por la imagen. Hay que decir, sin embargo,

³³ FRANZ BRENTANO fue un filósofo y psicólogo austro-germano (1838-1917), que retomó la teoría de la intencionalidad de los escolásticos medievales, extendiéndola al campo psicológico. Fue maestro de HUSSERL, HEIDEGGER, SCHELER, STUMPF, MEINONG y ejerció su influencia hasta sobre el mismo FREUD. Puede considerárselo un puente entre el aristotelismo y el pensamiento contemporáneo (de hecho, él contribuyó en buena medida, junto con su maestro TRENDELEMBURG, a lo que se conoce como renacimiento aristotélico de la segunda mitad del siglo XIX).

a favor de *Brentano*, que al desarrollar la estructura misma de la intencionalidad deja a salvo la verdad que estaba en el aristotelismo y en *Sto. Tomás*. Pero, no se ha dado cuenta de que hablar de *intencionalidad*, por una parte, y de *representación*, por otra, es incompatible. La intencionalidad es lo que evita, precisamente, el principio de inmanencia de *Descartes*, que se pone de manifiesto cuando éste declara -entre otras tantas formulaciones- que el conocimiento es representación. Por lo tanto, al redescubrir la noción de intencionalidad y convertirla en el eje de su investigación psicológica, *Brentano* supera el principio de inmanencia e inicia un proceso que *L. Gilson* llama -en lugar de hablar de la modalidad especial del realismo de *Brentano* (porque ella, en el fondo, no cree que sea realista)- su *reísmo* (es decir, su *cosismo*).

b) Percepción

Brentano llama *percepción* a lo que *Sto. Tomás* llama *juicio*. Aquí hay dos o tres elementos nuevos a considerar. En primer lugar y ante todo, la afirmación de existencia, que se le agrega a la mera representación, y consecuentemente, una afirmación de complejidad estructural, puesto que se expresa la complejidad de la cosa y se afirma la realidad de la complejidad en cuanto tal. Y esto es clave para su psicología y su lógica.

En efecto, *Brentano* dice que el esquema S es P (en el que los conceptos S y P están unidos por la cópula), no es -como lo ha entendido siempre la tradición escolástica- lo que expresa la esencia de la percepción o del juicio. En su lugar propone la afirmación de que "*algo es*": algo complejo (S-P) es. No interesa por el momento si esto es cierto o no (aun cuando haya sospechas de que no lo sea). Importa advertir -según *Brentano*- que en el juicio siempre hay dos cosas: primero, una afirmación de complejidad, puesto que una cosa es ver algo complejo (un árbol) y otra es afirmar la complejidad, lo que sucede sólo en el juicio; segundo, una afirmación de existencia, y en esto tiene toda la razón, porque sólo así puede ser verdadero o falso. La verdad no es otra cosa que la comparación de la representación o del juicio con la realidad -adecuación del intelecto con la cosa-, para la que se requiere una referencia necesaria del juicio a la realidad de la cosa. Éste es uno de los principios centrales de la metafísica tomista y aristotélica según el cual la verdad se funda en el ser; es decir, la verdad, que es una dimensión del entendimiento o, mejor, la perfección del conocimiento, se funda en la realidad. Precisamente por esto el juicio es verdadero o falso.

Recapitulando, entonces, hay que notar que en el juicio siempre se da una afirmación de complejidad y a la vez una afirmación de existencia. Pero, para que éstas se den, es necesario que haya un

tercer elemento, que *Sto. Tomás* llama *cierta reflexión*. Es decir, en el juicio aparece necesariamente un *momento explícito de conciencia*, más explícito que en la representación. Puesto que en el juicio hay una comparación entre lo que está presente en el conocimiento y lo real. Toda afirmación de existencia presupone una referencia de la representación del que conoce a lo real, para lo cual hay que bucear en la representación misma o "sacar a la luz" esa representación, lo que es una cierta reflexión. Hasta acá esto es doctrina enteramente tomista. Luego, más allá de que *Brentano* tenga o no razón, lo cierto es que en el juicio hay tres elementos nuevos que no se dan en la simple aprehensión o representación: 1º) afirmación de la complejidad real (afirmación de la complejidad como tal), 2º) afirmación de existencia y 3º) cierta reflexión. El juicio es, entonces, un fenómeno más complejo que la representación o simple aprehensión, porque la presupone. Ésta es un momento de los fenómenos intencionales y el juicio es otro momento, que presupone el anterior.

c) Fenómenos afectivo-volitivos

A su vez, en la tercera clase de fenómenos, los afectivos o volitivos, también se torna necesario involucrar los momentos anteriores pero incluyendo una nueva intencionalidad o referencia al objeto real, específica de tales actos. De este modo, el acto voluntario resulta ser el acto más sintético y concreto (más complejo y determinado) de todos los actos psicológicos, pues en él se da la última síntesis³⁴.

3.- Corolarios

3.1.- Luego, la división tripartita de *Brentano* no es tan distinta de la de *Sto. Tomás*, que sostiene que los fenómenos afectivo-volitivos dependen del conocimiento, pero no de la simple aprehensión, sino del juicio -y no del juicio especulativo, sino del práctico-.

3.2.- En segundo lugar, hay que advertir algo sumamente importante. Quedó establecido que en la simple aprehensión se dan

³⁴ Cabe preguntar: ¿Dónde ubica *Brentano* el razonamiento? Recordemos que *Sto. Tomás* divide los actos psicológicos en fenómenos de conocimiento y de apetición. A los primeros, a su vez, los divide en simple aprehensión, juicio y razonamiento. Pero debe aclararse que el razonamiento no es un fenómeno psicológico irreductible, porque no es enteramente nuevo con relación a los anteriores. La llamada "tercera operación" se reduce a la segunda, pues es sólo un proceso mental cuyo fin u objeto terminativo es un juicio (la conclusión del silogismo). Por eso, desde un punto de vista tanto lógico, epistemológico -e.d., metafísico- como también psicológico, se puede hablar de dos grandes operaciones: la simple aprehensión y el juicio. El razonamiento es sólo una forma de obtener una premisa verdadera, e.d., un juicio; no tiene autonomía. En este esquema, pues, *Brentano* no necesita agregar una nueva categoría de fenómeno psicológico o de intencionalidad.

imagen y concepto. Pero esto es sólo analítico, puesto que en la realidad humana efectiva no hay puras representaciones mentales o puras imágenes sensibles (por la misma razón de que no existe pura experiencia sensible), puesto que hay -para *Sto. Tomás*- una ligadura o soldadura entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. Dicho ahora en términos de simple aprehensión, las funciones de ideación gobiernan las funciones de representación sensible. Por eso, se puede decir que la inteligencia aprehensiva es participada en los actos sensibles de conocimiento sensible. Sería un error, por tanto, suponer que cuando se ve un objeto -por ejemplo, este hombre, o este micrófono- se ve sólo la imagen meramente visual, que es contraste de colores, sombras, luces, una cierta forma, una cierta unidad elemental, lo que no explica que de hecho se perciba un *objeto determinado* -en el caso, un hombre determinado, o un micrófono determinado-. Pues cuando se percibe un objeto se le da a la imagen una significación, que es algo más que la mera cualificación sensible. Cabe recordar que las cualidades sensibles son de dos órdenes: primarias y secundarias, en la terminología de *Descartes*, sensibles comunes y sensibles propios, para el tomismo. Al percibir un objeto cualquiera se capta algo que está más allá de las cualidades primarias y secundarias, gracias a la participación del concepto en dicha percepción. Por lo tanto, en el conocimiento sensible siempre se da una síntesis a modo de unidad inescindible, a punto tal que los elementos que entran en composición no se pueden conocer por separado (la imagen y el concepto, y más aun cuando no hay conceptos unívocos de las cosas artificiales -como el micrófono-, en las que no hay ni verdadera materia ni verdadera forma). Como dice *Sto. Tomás*, en el conocimiento de lo concreto siempre hay una *convertio ad phantasmata* o, como decía *Aristóteles*, en la imagen sensible se ve el concepto, por la misma razón ontológica que en la cosa material está la forma específica -por lo que no hay materia sin forma, componentes intrínsecos ambos de la cosa material que entre sí tienen una coaptación o adecuación recíproca-. Luego, de la misma manera que no se puede dar una forma sin materia, salvo el *nous* (que es la única forma espiritual, en definitiva), así también para *Aristóteles* carece de sentido pensar en una imagen sensible sin referencia a la función intelectual cuando se trata del conocimiento humano (en el animal es otra cosa).

Luego, se trata de dos conocimientos aprehensivos, sensible e intelectual, cualitativamente distintos, pero operativa o funcionalmente integrados en una unidad concreta. Son dos conocimientos realmente distintos, pero a la vez realmente inseparables, de modo que debe decirse que el conocimiento humano es a la vez *sensible e intelectual*, sin que haya ningún acto de conocimiento humano que sea puramente sensible o puramente intelectual.

3.3.-Esto que se ha predicado del primer sector de los fenómenos psicológicos, también hay que decirlo de lo que *Brentano* llama *percepción*, y *Sto.Tomás*, *juicio*. Esto significa que este segundo momento tiene también dos dimensiones, una sensible y una intelectual. En el hombre es muy difícil distinguir un juicio sensible que no sea intelectual. Parece obvio que sea así, si se tiene en cuenta lo que se acaba de decir de la representación. Véase el caso del animal, que posee estimativa. A través de ésta y del instinto, hay algo semejante a un juicio -aunque de naturaleza totalmente distinta al juicio de la razón, porque no hay afirmación de la complejidad en cuanto complejidad, ni afirmación de la existencia, ni reflexión-, una complejidad se le agrega a la simple aprehensión y un elemento nuevo aparece, con el juicio de valor concreto de la estimativa en función de los intereses vitales del animal.

3.4.- Lo característico de los fenómenos apetitivos es una *intentio* en la que se tiende a superar la mera presencia representativa o intencional del objeto, buscando más bien su realidad, mediante la realidad de la acción humana.

IV. LA LIBERTAD

1. - *La libertad en general*

Más allá de la diversidad de posiciones acerca del problema filosófico de la libertad, el concepto de ella, en sí mismo considerado, dista de ser unívoco. Se dice p.ej.: el hombre es libre para pecar, y esta segunda proposición -en otro sentido- es verdadera. Mas también se puede afirmar: el hombre no es libre para pecar, y esta segunda proposición -en otro sentido- es asimismo verdadera. O bien, dados estos dos juicios: el hombre es naturalmente (vale decir, esencial y necesariamente) libre y el hombre puede no ser libre, es posible que ambos sean verdaderos a la vez, aunque -claro está- en sentidos diversos. Estos ejemplos indican que el término "libre" no está usado en todos los casos con idéntica significación. Es pues, multívoco. Pero como todas las significaciones están entre sí relacionadas, se trata de una multivocidad analógica. Primera advertencia que puede contribuir a disipar, desde el comienzo, muchas confusiones posibles.

Por lo pronto, hay un sentido impropio del término "libertad", y que se vincula con un concepto en sí mismo negativo, a saber: la ausencia de coacción o violencia exterior. En sentido propio, el concepto de libertad se relaciona, según la fuente de que proceda, o bien con la idea de autodeterminación (como autocausación) o bien

con la elección³⁵. En ambos casos, y dejando de lado aquí el problema de la compatibilidad de tales nociones, el tema admite una triple consideración: a) trascendental; b) psicológica o antropológica; c) deóntica o normativa. Tres planos diversos, subordinado el tercero al segundo y ambos al primero, en los que el concepto se verifica con un contenido distinto.

En el orden trascendental la libertad se vincula con los atributos del espíritu y, más específicamente, con los atributos divinos y su participación por los espíritus creados; también se relaciona, en general, con el tema de la primacía del acto sobre la potencia y el problema de la tensión entre necesidad y contingencia.

En el orden psicológico o antropológico la libertad parece como una propiedad específicamente humana, tanto de su querer cuanto de su obrar.

Por último, en el orden deóntico o normativo, la libertad es concebida como una esfera de contingencia supuesta una necesidad normativa. Dada la índole de esta indagación, sólo han de ser considerados el segundo y el tercer punto de vista.

2.- La libertad psicológica: definición

Se puede proponer la siguiente definición: *La libertad humana es el dominio de la voluntad sobre sus actos contingentes, precisamente en cuanto contingentes*³⁶. Este concepto se aplica, aunque de diverso modo, a la voluntad y al acto de ésta. Respecto de la primera, designa una propiedad de ella, o más enérgicamente, es la misma voluntad en cuanto tiene superioridad y señorío sobre su acto cuando éste, en razón de su objeto, no resulta necesario; y en tal sentido, la libertad misma es entendida como facultad (*voluntas ut ratio*). Con relación al acto, significa la índole general o universal de aquellos actos cuyos objetos no aparecen necesarios frente al apetito

³⁵ El concepto de libertad afín a toda la tradición occidental reconoce dos fuentes distintas: de una parte, lo que dice ARISTÓTELES en la *Metafísica* (L. 1, c.9, BK 982b26) cuando define al hombre libre como aquél que es causa de sí; de otra, el tratamiento que hace el propio ARISTÓTELES del tema de la elección en la *Ética Nicomaquea*, pero, sobre todo, la tradición cristiana.

³⁶ Estas dos notas de la definición: a) *dominio sobre el propio acto* (género próximo) y b) *de los actos contingentes en cuanto contingentes* (diferencia específica), surgen de los textos de SANTO TOMÁS DE AQUINO (cfr. *Suma Teológica*, I q. 83; también: I q.19, a.10; I-II q.13; *De Veritate*, q.24; *Quaestio Disputata De Malo*, q. 6; *Suma contra los Gentiles*, L.I, cap. 88; L.III, caps. 72, 73, 85, 88, 89, 90; etc.). JUAN DE SANTO TOMÁS admite como recibida comúnmente en su tiempo, la siguiente definición: “Facultas seu potentia, quae positus omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere” (*Cursus Philosophicus Thomisticus*, IV Pars, q. XII, a.3, T.III, pág.399). Con relación al concepto de “indiferencia”, que caracteriza a la libertad, este autor la determina como “activa” y “dominativa” (cfr. *ibid.*, a.2, pág. 387). En cuanto al entendimiento de la aludida definición y su consiguiente discusión, cfr. del mismo autor, el lugar antes citado (a.3) y de FRANCISCO SUÁREZ: *Disputaciones Metafísicas*, Disp. XIX, Sec. 4, 8 – 12.

volitivo, ya sea porque no lo son en sí, ya sea porque no lo son por relación a la estructura peculiar de la voluntad humana. En ambos casos, esta definición supone lo siguiente:

a) La voluntad, como apetito racional, tiende en principio al bien en general, es decir, a todo aquello que aparece como bueno a la voluntad y que se presenta así a ésta por la inteligencia. Esta tendencia es necesaria y, por lo tanto, ella misma no es libre (*voluntas ut natura*).

b) Pero, además, la voluntad es el apetito superior de todo el hombre y, en cuanto tal, tiende al bien íntegro de su naturaleza. De ahí que el bien o la perfección de ésta, entendida en general, no es tampoco objeto de libertad, sino de un querer necesario: el hombre ama naturalmente su felicidad, y no puede dejar de amarla, aunque se equivoque respecto de los medios para alcanzarla (este aspecto corresponde también con la denominada *voluntas ut natura*).

c) La voluntad, en cuanto apetito racional, no conoce inmediatamente el Bien Absoluto, tal como Él es, sino sólo indirecta y mediatamente, y más bien abstractamente y no concretamente. De tal modo, el Bien Absoluto no aparece en esta vida como tal, con todas sus determinaciones, y por lo tanto no es objeto necesario del querer de la voluntad. Pero, si el hombre lo conociera a Dios tal como es, "cara a cara", en la expresión del Apóstol San Pablo, entonces ya no podría dejar de quererlo, es decir, la voluntad sería atraída necesariamente por Él.

d) Por otra parte, esta tendencia natural del hombre hacia el bien en general, al bien de su naturaleza (la felicidad) y al Bien Absoluto (el único que puede asegurarle dicha felicidad), no puede ser actualizada en uno o pocos actos, sino que requiere de una sucesión larga y penosa de actos, que suponen a la vez, de parte de la inteligencia, un trabajoso discernimiento de lo real en multitud de composiciones, divisiones, razonamientos y experiencias continuamente nuevas.

e) Existe, por lo tanto, una tensión o una cierta desproporción entre la apetencia infinita de bien y el necesario querer del fin de la voluntad, de una parte, y la limitación originaria del hombre, que se ve forzado a actuar en busca de su propia perfección y felicidad, pero sin un conocimiento infalible de dicho bien y fin en concreto, y, en esa medida, sin un conocimiento concreto infalible de los medios que determinan o concretan el fin.

f) Por esa razón, ningún bien concreto (fin o medio) puede saciar el apetito de la voluntad, dado que ninguno se le presenta

como bueno bajo todos los aspectos posibles y sin mezcla posible de error. Por lo pronto, ningún bien finito ajeno a su naturaleza; en segundo lugar, ni siquiera lo que es en concreto congruente con su naturaleza (por esa razón, por ejemplo, un medicamento es un bien desde un cierto punto de vista, pero puede parecer un mal desde otro); y por último, ni el mismo Dios, por la limitación del conocimiento que de Él se tiene.

Así, de esa cierta indiferencia de la voluntad, que no es arrastrada necesariamente por ningún bien concreto, pero que está forzada a actuar, nace el dominio sobre su propio acto.

Todo lo antedicho podría resumirse en otra definición: *La libertad humana es la indiferencia activa y dominadora de la voluntad respecto de todo ente finito y aún respecto del ente infinito en tanto imperfectamente conocido*³⁷.

De la citada definición se extraen, además, cuatro consecuencias:

1º) Si bien la libertad es una nota de la voluntad, tiene su raíz última en la inteligencia, puesto que la voluntad es un apetito racional que tiende al bien que la inteligencia le presenta;

2º) la libertad dice referencia al bien, remotamente al bien como fin e inmediatamente al bien como medio;

3º) por ser un atributo de los entes espirituales, la libertad puede ser considerada un signo de la dignidad humana, aunque no su última raíz o perfección, sino que más bien tal dignidad deriva en sentido propio del valor del fin al que el hombre está ordenado;

4º) la libertad implica un modo de obrar radicalmente distinto del de los entes irracionales: ella traza la divisoria entre el mero hecho y la conducta (o hecho voluntario, en la terminología de *Vélez*) y es, por lo tanto, el condicionamiento metafísico y psicológico de todo el orden moral.

3.- Algunas divisiones

Ahora bien, dado que la voluntad se puede considerar en cuanto facultad o en cuanto acto, en la medida en que la libertad sea una propiedad de la voluntad, admitirá también esta doble

³⁷ Esta definición es de Guido SOAJE RAMOS (formulada en su *Curso de Ética* inédito). Ella también está hecha con elementos tomados de JUAN DE SANTO TOMÁS y de SANTO TOMÁS DE AQUINO.

consideración: a) como propiedad de dicha facultad y b) como propiedad de determinados actos de la voluntad.

A su vez, se deben tener presentes dos criterios tradicionales de división:

Si se tiene en cuenta que en toda conducta o acto voluntario puede distinguirse el acto mismo (en su realidad psicológica) de su objeto (que es lo que especifica al acto), debe distinguirse entre libertad de ejercicio y libertad de especificación. La libertad de ejercicio se refiere a la contingencia de la posición (o no posición) del acto; la libertad de especificación, en cambio, se relaciona con la contingencia del contenido objetivo del acto volitivo.

De otra parte, el acto libre puede ser o bien puramente inmanente (o interior a la conciencia) o bien además transeúnte (o exterior a la conciencia, en cuyo caso siempre tiene alguna eficacia causal, es decir, efectos). Desde este punto de vista la libertad puede dividirse en libertad interior y libertad exterior.

Todas estas divisiones se pueden entrecruzar dando lugar a numerosas combinaciones, las que dan cuenta de la pluralidad de aspectos a ponderar en una perspectiva concreta.

4.- La libertad normativa o deóntica

Supuesta la libertad psicológica, existe otra forma de libertad que aquí se denomina "normativa" por estar situada en el plano del deber ser. Ella consiste en cierta contingencia –entendida como elección o posibilidad de la misma, autodeterminación, autonomía, etc.- dada dentro de un marco necesario-obligatorio. A este ámbito corresponden las llamadas libertades morales, jurídicas, económicas, sociales, etcétera. Nótese que para que pueda haber libertad normativa es requisito, a) que haya libertad psicológica, b) que haya necesidad normativa u obligación, y c) que haya una esfera de contingencia normativa.

5.- La concreción de la libertad humana

La libertad concreta es la libertad real, total y máximamente determinada. Su determinación proviene a la vez, aunque de diversa manera, del objeto y del sujeto, uno y otro considerados en su respectiva situación. En concreto, pues, no existen aisladamente cada una de las divisiones indicadas de la libertad, sino que se da la libertad como un todo accidental que inhiere en un sujeto real, individual, determinado por un plexo de accidentes, y cuya conducta tiene por marco una totalidad circunstancial. Piénsese en la libertad

como facultad y como acto: es evidente que la determinación de una y de otra es en cierto sentido correlativa, puesto que la facultad y su acto propio se limitan de algún modo una a otro y recíprocamente. La libertad de especificación y la libertad de ejercicio, a su vez, se relacionan entre sí como la causa formal y final con la causa eficiente³⁸, de manera que el acto libre incluye a ambas. Además, el acto libre inmanente guarda la misma relación con el acto transeúnte que la de la parte con el todo. En efecto, los doce actos de la voluntad que la Escuela discierne no son en sí y asiladamente actos perfectos del hombre: son sólo momentos -en tanto actualizaciones diversas de las potencias o facultades humanas- que concurren en un acto concreto, no ya de ésta o de aquella facultad, sino del hombre³⁹. Por otra parte, el acto voluntario perfecto necesita de su exteriorización a través del imperio, en la medida en que el hombre existe en el mundo y con los demás hombres, y requiere forzosamente de ambos para su perfección.

La libertad humana -a diferencia de la divina- es intrínsecamente deficiente como consecuencia de la limitación esencial de la naturaleza del hombre. De ahí que la libertad constituya el principio de la causalidad deficiente primera que el hombre puede ostentar como triste privilegio. A su vez, considerada reduplicativamente como tal se descubren otras deficiencias, puesto que hay un más y un menos de libertad, que tiene su raíz, ya en el objeto mismo o en sus circunstancias (las que lo tornan en sí o "quoad nos" menos contingente) ya en el sujeto, en sus disposiciones permanentes o circunstanciales que afectan el dominio sobre sí mismo y sobre su acto. De este modo, el hombre vicioso es menos libre que el hombre virtuoso; y aquél que pierde en un momento el discernimiento, en la misma medida pierde la libertad. O también, si no hay objetos susceptibles de ser elegidos, no podrá haber elección, etc.

Todas estas reflexiones acerca de la libertad psicológica son válidas a fortiori respecto de la libertad normativa, ya que aquélla es una condición de ésta. Pero, además, la libertad normativa tiene su propia esfera de determinación, que se vincula directamente con la norma y con los fines valiosos, en función de los cuales está referida. La libertad normativa, en efecto, puede resultar, al igual que la libertad psicológica, de la aprehensión imperfecta -abstracta- del fin o de la abstracción de la norma; desde este punto de vista, será una

³⁸ Quede aquí sin considerar el problema de la eficiencia del objeto especificativo del acto. Sobre el tema, cfr. SANTIAGO RAMÍREZ, O.P., *De actibus humanis*, 145 -157.

³⁹ Dice RAMÍREZ, refiriéndose a la relación ordenada de los diversos actos de la razón y de la voluntad: "Neque tamen ista omnia faciunt aliquid *unum per se unitate compositionis*, quia ista diversa elementa rationis et voluntatis se mutuo compenetrant et imbibunt et actuant, et efformant aliquid unum vivum et vitale et organicum in suo dinamismo" (op. cit., 624).

EL HOMBRE Y SU CONDUCTA

Para el postgrado de Derecho Penal

Félix Adolfo Lamas - 2009

25

libertad abstracta; y como tal, en concreto, puede no ser verdadera libertad y estar, consiguientemente, no en la línea de la perfección del hombre como persona sino en la de su frustración. La determinación de la libertad normativa, pues, será dependiente de la determinación del fin y de la norma, a la vez que de la determinación de la libertad psicológica. Y ésta es la verdad que el abstractismo niega o desconoce.

Para los filósofos de la Revolución Moderna todos los hombres nacen igualmente libres, de modo que toda forma de autoridad que no se funde en esa libertad natural u originaria es ilícita. Tal es, en síntesis, el principio de la autonomía de la voluntad, que tiene en Rousseau y Kant sus clásicos exponentes. Pero, además, con la Revolución se incorpora la idea abstracta de libertad a todas las declaraciones de derechos. Surgen así la libertad de navegación, comercio, trabajo, asociación, de conciencia, de cultos, de enseñanza, sexual, etc. Sin embargo, la realidad ha estado en franco contraste con todas estas declaraciones. La llamada "cuestión social" y la crítica marxista son testimonios -p. ej.- de profundas tensiones en el orden económico y de los reclamos de un sector agobiado por nuevas formas de esclavitud. Porque, en general, aquella libertad abstracta significó en última instancia o bien la falta de regulación concreta de las instituciones, que dio lugar a luchas sociales donde prevaleció el más fuerte, o bien se tradujo en una regulación centralista del Estado -agnóstico, o ateo-, que arrebató a otras instituciones (la familia, la Iglesia, las corporaciones profesionales, los municipios) las funciones específicas que hasta ese momento cumplían. Es así como no basta declarar que hay libertad para que la haya en concreto. La mera declaración abstracta más bien significa el vacío normativo frente a la espontaneidad desordenada de los intereses particulares, el que es ocupado por los factores de poder que "de ipso" imponen sus propias leyes.

La libertad del hombre, como atributo de su voluntad, no necesita ser proclamada políticamente. Es un "factum" natural; todo hombre, por el solo hecho de serlo, es también libre. Pero, además, es erróneo identificar a aquélla con la libertad política, jurídica, económica o moral, que son formas de libertad normativa. En el plano práctico lo que interesa es, más bien, el modo o las posibilidades de ejercicio de la libertad en relación con los fines valiosos del individuo y de la sociedad. Dichos modos y posibilidades, sin embargo, en concreto no son idénticos para todos los hombres. Por el contrario, son infinitamente variados, tanto como lo son las circunstancias que afectan a la vida humana. En consecuencia, las libertades normativas sólo serán reales -es decir, concretas- en la medida en que aseguren la ordenación de las conductas hacia los fines verdaderos y, a la vez, las posibiliten de hecho. Ésta es la doble

EL HOMBRE Y SU CONDUCTA

Para el postgrado de Derecho Penal

Félix Adolfo Lamas - 2009

26

determinación de las libertades: sin regulación no hay libertad normativa, hay sólo arbitrariedad como ejercicio sin norma de la libertad psicológica, lo que en el plano social significa el caos y el predominio del más fuerte; pero sin posibilidades de ejercicio, hay una libertad abstracta meramente proclamada, ilusión o mentira, mas no libertad real.