

dos, tiene por objeto el bien sensible y deleitable; mientras la voluntad, como dependiente que es del entendimiento, cuyo objeto es universal, tiene por objeto el *bien universal* también, es decir, cualquier objeto que el entendimiento la proponga bajo la forma y calidad de bien (1). Además de esta capital diferencia entre esas dos facultades, hay la de que el instinto dice relación á los bienes materiales, porque solo objetos materiales pueden conocer los sentidos, de quienes él depende; mientras que la voluntad se extiende, no solo á los objetos corporales en cuanto se los considera bajo la razón común y universal de bien, sino además á los objetos inmateriales, como, por ejemplo: la ciencia, la virtud y otros de la misma especie.

Diferéncianse también la voluntad y el instinto por su respectivo modo de obrar. Considerado filosóficamente el acto de la voluntad, puede definirse así: *un acto que proviene de la voluntad como de su principio intrínseco, junto con el conocimiento del fin* (2). Dos son, pues, las condiciones esenciales del acto propio de la voluntad, á saber: primera, que proceda de un principio intrínseco, pues ciertamente la voluntad es quien emite el acto de querer; segunda, que con este acto la voluntad quiera un objeto como fin, pues ciertamente lo que constituye el fin del acto volitivo, es el objeto apetecido por la voluntad en cuanto es el término conocido por el entendimiento. Pues bien: de estas condiciones, la primera sola es común al instinto y á la voluntad, porque tanto el uno como la otra son principio intrínseco de sus respectivas operaciones; pero querer el objeto como fin, es ya solamente propio de la voluntad, y no puede serlo de los sentidos; porque para moverse un agente hácia cualquier término como á fin suyo, necesita ser capaz de reflexionar sobre sí mismo y contemplarse como referente á ese su fin; y como el instinto depende de los sentidos, que son potencia irreflexiva, de aquí que no pueda conocer el fin de sus actos; mientras, por el contrario, el entendimiento, como facultad reflexiva que es, no solo puede proponer á la voluntad el bien, sino además iluminarla dándole á mirar ese bien como fin y perfección de ella. Esta primera diferencia entre el modo de obrar de la voluntad y del instinto, produce otra consistente en que la voluntad no puede nunca ser necesariamente determinada en sus actos, y el instinto sí, en razón á que dependiendo éste de los sentidos, potencia de suyo irreflexiva, no es capaz de elegir, y por eso recibe de los

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Ver.*, q. XXV, a. 1.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, 1.^a, 2.^a, q. VI, a. 4.

objetos exteriores una determinación necesaria; mientras que el entendimiento, como potencia reflexiva, es apto para juzgar, valuar los *medios* y proponer á la voluntad los que conduzcan al fin respectivo (1).

ARTÍCULO III.

Existencia de la libertad.

7. Atributo propio de la voluntad es la *libertad*, que lleva consigo la exclusión de toda *necesidad*, pues no se llama libre sino á quien puede obrar variamente. Y como quiera que en dos modos puede suponerse necesaria la acción de su sér, ora *extrínsecamente*, en cuanto una causa externa le fuerza á obrar; ora *intrínsecamente*, en cuanto es forzado á obrar por su misma naturaleza; de aquí que en el hecho de no hallarse la libertad atada por necesidad alguna, está exenta de esas dos clases de necesidad. La libertad, en cuanto excluye toda especie de determinación necesaria, llámase *exenta de coacción* (*libertas a coactione*); en cuanto excluye toda necesidad intrínseca, llámase *exenta de necesidad de naturaleza* (*libertas a necessitate naturæ*); y esta segunda especie de libertad, en cuanto lleva de suyo la propiedad de querer ó no querer, llámase de *contradicción*; en cuanto lleva de suyo la propiedad de querer, ora el bien verdadero, era el mal que el entendimiento aprende bajo la apariencia de bien, llámase libertad de *contrariedad* (2); y por último, en cuanto implica la propiedad de querer tal ó cual determinado objeto aprendido como bueno, llámase libertad de *especificación* (3).

8. Todo acto *libre* es por ende *espontáneo*; pero no todo acto espontáneo es por ende libre. Espontáneo es todo acto que procede de principio intrínseco al agente; pero esto no basta para constituir acto libre, pues además es menester que el agente libre no sea forzado á obrar ni por violencia exterior, ni por su intrínseca naturaleza. Hay muchos actos espontáneos que no son libres, porque si bien nacen de

(1) Cons. SANTO TOMÁS, 1.^a, 2.^a, q. I, a. 2, *Qq. Dispp., De Malo*, q. III, a. 3.

(2) La libertad de *contrariedad* no es necesaria para la existencia del *libre albedrío*, pues en el libre albedrío es *imperfección* el proseguir lo malo entendido bajo las apariencias de bueno; como es igualmente imperfección de la razón el tomar por bueno lo malo. Cons. SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, dist. XXV, q. I, a. 5 c.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Ver.*, q. XXII, a. 6.

un principio intrínseco al agente, no es dueño éste de ejecutarlos ó no ejecutarlos, ni de ejecutarlos de tal ó cual manera: así, por ejemplo, acto espontáneo de la humana voluntad es querer el bien general; pero no es acto libre, en cuanto á que el hombre no es dueño de dejar de querer el bien en general, ó séase su *felicidad* (1). Dos condiciones, pues, ha de tener el acto para ser libre: 1.^a que proceda de la voluntad como de principio intrínseco que le engendra; 2.^a que pueda la voluntad ejecutarlo, ó dejar de ejecutarlo (2). Los actos libres pueden ser *elícitos* (*eliciti*) ó *imperados* (*imperati*): llámense *elícitos* los que de la voluntad nacen, y en ella y por ella solo tienen su complemento: tales son el *querer* y el *no querer*; y llámense *imperados* los que si bien proceden igualmente de la voluntad, no tienen en ella y por ella solo su complemento, sino que han menester del ministerio activo de otras potencias; por ejemplo; el andar y el hablar son actos *imperados*, porque el primero ha menester, para existir, de la facultad locomotiva, y el segundo de la facultad del habla (3). ¿Pero, goza el hombre verdaderamente de libertad *exenta de coaccion, y de necesidad de naturaleza?* Veámoslo.

9. Que el hombre goza de esa libertad consistente en la carencia de toda coaccion ó violencia externa, cosa es tan clara, que sin evidente contradicción no se la puede negar ni poner en duda. Por eso, en la historia de la filosofía no hallamos que esa libertad haya sido negada sino por los materialistas, como quienes reduciendo el alma á la condicion de pura materia, se han visto forzados por su sistema mismo á tener los actos del alma por mero efecto de la accion de los objetos exteriores, á la manera que la figura grabada en el lacre es mero efecto del sello. Pero si ya no se quisiese admitir respecto de la naturaleza del alma esta doctrina oprobiosa (que ya refutaremos, por otra parte, en lugar oportuno), forzoso es reconocer que la existencia de esa libertad exenta de toda coaccion exterior, resulta de la nocion misma del acto libre. Ciertamente un solo y mismo acto no puede á un mismo tiempo ser efecto producido por la voluntad y por un principio extraño al sugeto de ella, pues no cabe que un mismo sugeto sea, en un mismo concepto, principio activo y pasivo de ningun acto.

(1) Por aquí se ve que la distincion que Cousin hace de la libertad en *espontánea y refleja* (*Fragm. phil.*, t. I, p. 359, 360 y sig., París, 1838), es irracional, ó cuando ménos ambigua.

(2) Cons. SAN AGUSTIN, *De Libero Arbitrio*, lib. III, c. III.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, 1.^a 2.^a, q. I, a. 1 ad 2, y *In lib. III Sent.*, dist. XXVII, q. 11, a. 4, sol. 3.

¿Y qué sucedería si la voluntad no fuese libre de toda violencia externa, y si el acto de *querer* pudiera ser efecto de una fuerza exterior? Pues sucedería que este acto sería, á un mismo tiempo, producido y no producido por la voluntad: lo primero, porque en tanto se llama voluntario un acto, en cuanto nace y es producto de la voluntad; y lo segundo, porque sería efecto, no de la voluntad, sino de la fuerza y violencia externa. De esencia, pues, del acto voluntario es el ser libre por la exencion de toda coaccion externa (1). Cuando yo quiero algo, yo soy quien lo quiere, y mi alma, por ministerio de mi voluntad, es el principio activo de mi querer; pero si mi querer puede ser efecto producido en mí por una fuerza externa, como lo es en la piedra lanzada por mi mano el tender al centro de gravedad, entonces querré yo, pero ya no seré yo quien quiera, y mi querer existirá sin querer yo; es decir, será un querer sin querer, ó de otro modo, cero, una contradicción, un absurdo.

Aquí nos dice Bayle:—que pues la libertad puede ser impedida en el ejercicio de sus actos por una violencia externa, no está exenta de coaccion: que, por ejemplo, cuando nos han cortado un brazo, nuestra voluntad no puede ya moverlo aunque quiera; y que siendo esto así, no cabe duda en que nuestra voluntad puede ser determinada por una violencia exterior á ejercer sus actos, de donde resultará que esa exencion de que la libertad se dice poseedora, no es más que uno de tantos sueños de los escolásticos, abiertamente desmentido por los hechos.—Así discurre Bayle (2); pero, ¿quién no descubre al punto la hilaza de su sofisma? Su argumentacion sería irrefutable si cupiera probar que una violencia externa, por el mero hecho de ser poderosa á impedir el ejercicio de la voluntad, lo es tambien para determinar sus actos volitivos; pero esto ni lo prueba Bayle ni podía probarlo, porque una cosa es querer, y otra cosa hacer lo que se quiere; ó como decíamos antes, una cosa son los actos *elícitos*, y otra los *imperados*; como quiera que los primeros, en el hecho de nacer inmediatamente de la voluntad y de consumarse por ella sola, no presuponen otra cosa sino la mera existencia y determinacion de la voluntad misma, mientras que los segundos, no consumándose por la voluntad, bien que ella los quiera y ordene, han menester, para existir, del ministerio y cooperacion de las potencias adecuadas para ejecu-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp.*, *De Verit.*, q. XXII, a. 5, c.; y I, q. LXXXII, a. 1, c.; y 1.^a, 2.^a, q. VI, a. 4, c.; y *In lib. III Sent.*, dist. XXV, q. 1, a. 3 ad. 1.

(2) *Evo.*, *Réponse aux questions d'un provincial*, part. II, c. CXL, t. III, p. 785, La Haye, 1727.

tarlos. Así, por ejemplo, el andar yo es un acto imperado, como quiera que yo ando porque quiero andar; pero si me cortan ó se me baldan las piernas con que ando, claro es que por más que yo lo quiera, ya no podré andar. De aquí se sigue que, sin duda, como algunos actos imperados han menester del ministerio y cooperacion de potencias que por el mero hecho de residir en órganos, pueden ser impedidos ó turbados por obra de agentes externos, claro es que cuando esto suceda, yo no podré realizar esos actos. Pero, ¿esto impedirá que mi voluntad realice su acto propio de querer realizarlos? no: la determinacion de mi voluntad, ó séase el acto elícito de mi querer, siempre existirá, por más que me falten medios de realizarle extrínsecamente (1).

10. Pero no basta que el acto de querer esté exento de toda coaccion ó violencia externa, sino que tambien debe estarlo de toda necesidad de naturaleza intrínseca al agente, pues no cabe tener por libre en sus actos á quien por su naturaleza misma obra forzosamente de un modo determinado. Esta segunda especie de libertad es la que, segun dejamos dicho, se divide en *exencion de necesidad de naturaleza*, libertad de *indiferencia*, ó de *eleccion*, y tambien *libre albedrío*. En dos maneras ha sido negada por algunos filósofos, á saber: directa é indirectamente: la han negado directamente todos cuantos han proclamado absurda su existencia, é indirectamente, cuantos han desconocido su naturaleza. Por áhora solo de los primeros hablaremos, pues de los segundos haremos mencion cuando examinemos la índole de la libertad.

Pues la existencia de la libertad ha sido negada directamente por los sensualistas cuando, de resultas de proclamar única facultad del hombre los sentidos, se han visto forzados á no admitir libertad posible de eleccion, como quiera que efectivamente el apetito sensitivo no es libre de apetecer ó dejar de apetecer el bien sensible que se le ofrece. Tal fué la doctrina de Demócrito y de Epicuro (2) entre los antiguos, y de Collins (3), Hobbes (4), Helvecio (5) y todos los demás sensualistas del último siglo pasado. Del propio modo los pan-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, 1.^a, 2.^{ae}, q. VI, a. 4.

(2) Cons. PLUTARCO, VIII Sympos., c. X.

(3) *Recherches philos. sur la liberté de l'homme*, part. I, t. II, p. 105 y sig.

(4) *Opera omnia philos., De Homine*, p. 62-63, Amstelodami Blaeu, 1668.— Véase DAMIRON, *Hobbes considéré comme métaphysicien*, en las *Memoires de l'Académie Royale des sciences morales et politiques*, etc., t. III, París, 1841.

(5) Cons. BRUCKER, *Hist. critiq. philos.*, t. I, p. 931 y sig.

teistas, en virtud de su mismo sistema, han negado lógicamente la libertad; pues, en efecto, desde el punto de haber proclamado una é idéntica la sustancia de todos los séres, y por consiguiente la de Dios, la del mundo y la del hombre, forzosamente han tenido que inferir la conclusion de que no existe sino un solo y único agente, y por tanto, que el hombre no es sino una mera máquina movida y removida por el impulso que le comunica ese agente único y solo.

11. Pero cualesquiera sean los principios de que parten los impugnadores del libre albedrío, vuélvense contra todos ellos la razon y experiencia, que los desmienten á una. Por de pronto es indudable que la voluntad, como potencia originalmente subordinada al entendimiento, y sometida por tanto á las condiciones del conocimiento intelectual, no puede querer objeto alguno sino en cuanto le aprende como bueno, ni rehusarle sino en cuanto le aprende como malo. Y siendo esto indudable, claramente resulta que para negar al hombre el libre albedrío, sería forzoso admitir que la voluntad sigue necesariamente, ó lo que es igual, que no puede dejar de querer todo objeto singular que aprendiere como bueno: y es así que los bienes singulares no poseen eficacia para determinar necesariamente á la voluntad, pues esto es solo privativo del bien genérico; luego la voluntad es libre de elegir entre varios objetos singulares. Para comprenderlo así, basta considerar que los bienes particulares no contienen todo el bien; de tal manera, que si mirados por un aspecto son realmente tales bienes, mirados por otro, pueden á veces ser verdaderos males. El estudiar, por ejemplo, es un bien en cuanto se endereza á perfeccionar la más noble potencia del hombre; pero cabe considerarle como un mal, en cuanto puede perjudicar á la salud, y de ordinario lleva consigo el sacrificio de muchos goces. Es decir, que todo bien particular es un conjunto de bien y de mal, y por consiguiente, siempre relativo, y como tal, susceptible de determinar ó no la voluntad y de determinarla en tal ó cual manera: y es así que cabalmente en este atributo que la voluntad posee de determinarse ó no, y de determinarse en tal ó cual manera, consiste la *libertad de indiferencia*; luego no es cierto que la voluntad se halle forzada á querer todos y cada uno de los bienes; ó de otro modo: es innegable la *libertad de eleccion* (1).

Sin embargo, téngase en cuenta que esta libertad de eleccion se

(1) Cons. SANTO TOMÁS, 1.^a 2.^{ae}, q. XIII, a. 6 c.; *Qq. Dispp., De Malo*, q. VI, a. 1 c.

refiere únicamente á los bienes particulares, no al bien genérico, el cual, por lo mismo que es absoluto y exento de todo mal, no puede ménos de ser querido por la voluntad (1). Nótese igualmente que no cabiendo suponer, sin incurrir en absurdo, que la voluntad no quiera, junto con el fin, los adecuados medios respectivos (2); y asentado, por otra parte, que la propia voluntad quiere como su fin el bien genérico y absoluto, no puede ménos de querer aquellos bienes particulares que, ó son necesariamente conexos al fin, ó como tales se reputan. De aquí se deduce que la libertad de eleccion no recae sino sobre aquellos bienes que, ó no están necesariamente conexos al fin, ó no son reputados como tales (3).

12. Otra prueba de la existencia de esta libertad es el elocuente testimonio de nuestra propia conciencia. En tanto somos libres, en cuanto obramos persuadidos de que podemos hacer ó dejar de hacer lo que nos pluguiere; es decir, que en todo acto verdaderamente libre de la voluntad, el agente ha de creerse causa de su acto, y dueño de modificarle á su arbitrio (4). Pues bien, á todos nos atestigua la propia conciencia que nuestra voluntad es causa de nuestros actos libres; que podemos quererlos ó no quererlos, ó quererlos de un modo sí, y de otro no: mi conciencia, en efecto, me grita que yo estoy ahora sentado y escribiendo porque quiero, y que puedo querer, si así me place, levantarme y dejar de escribir (5). Luego el ejercicio de la libertad es un hecho atestiguado por lo más íntimo de la conciencia de cada cual. Y este testimonio de la conciencia de cada cual se halla además confirmado por el consentimiento unánime de todos los hombres; hecho que, segun Ciceron (6), debe de tenerse como ley dictada por la misma naturaleza. Todos los hombres, en efecto, distinguen de la virtud el vicio, y las obras buenas de las malas, tributando loores á las primeras y vituperando las segundas. Persuasion es esta de tal modo arraigada en la conciencia del género humano,

(1) CONS. SAN AGUSTIN, *De Trinit.*, lib. XIII, c. V, y SANTO TOMÁS, I, q. LXXXII, a. I.

(2) CONS. SAN BUENAVENTURA, *In lib. II Sent.*, dist. XXXVIII, a. I, q. I, *ad. arg.*

(3) SANTO TOMÁS, I, q. XXXIII, a. 4, c., y *In lib. II Sent.*, dist. XL, q. I, a. 2 c.; I.^a 2.^a, q. XIII, a. 4 c.

(4) CONS. SANTO TOMÁS, *In lib. II Sent.*, dist. XXIII, q. I, a. 1 *sol.*

(5) «Sentit animus se moveri; quod cum sentit, illud una sentit se vi sua, non aliena moveri».—CICERON, *Tusc.*, lib. I, c. XXIII.

(6) *De nat. Deor.*, lib. I, c. I, XVII; lib. II, c. II, IV; *Tusc.*, lib. I, c. XII-XIII; *De Legibus.*, lib. II, c. VIII; *De Divin.*, lib. I, y en otros lugares.

que ni aun los malvados mismos pueden echarla de sí; ántes bien, á poco que registren el fondo de su alma, leen en ella la condenacion de sus propias obras. Y aquí pregunto: ¿en qué sino en la conciencia que todos tenemos de nuestra libertad, había de fundarse esta general estimacion de la virtud y de las buenas obras, y esta general reprobacion del vicio y de los actos viciosos? ¿pues qué alabanza ni qué vituperio serían debidos á los actos humanos, si el hombre estuviese forzado á obrar tales ó cuales? (1). Concluyamos, pues, que ora se pregunte á la conciencia de cada cual, ora al universal testimonio del género humano, es evidente, innegable, la existencia de la libertad (2).

13. Aquí el panteista nos dice que ese testimonio de la conciencia es engañoso, porque la voluntad, lo propio en el querer el bien que en el huir del mal, obra siempre movida por resortes ocultos y latentes, poderosos á imprimir en el hombre un impulso necesario que él no es dueño de frustrar. Ciertamente esta doctrina es muy lógica en los panteistas; claro está: despues de proclamar que no existe sino un agente solo y único, cuyas leyes determinan fatalmente el desarrollo y manifestacion de todos los fenómenos del universo, ¿cómo habían de conceder libertad al hombre? Hé aquí por qué han recurrido á ese supuesto de los motivos ocultos y necesarios, para proclamar absurdo é ilusorio el sentimiento incontrastable que el hombre tiene de la libertad de sus actos. Pero lo absurdo verdaderamente es semejante teoría, ora la miremos en sí misma, ora en ese principio de la sustancia única que le sirve de fundamento. Veámoslo. Si existiesen realmente esos motivos ocultos, tendrían que ser conformes á la naturaleza de la voluntad, ora porque derivándose de la naturaleza misma no podrían contradecirla, ora porque sin absurdo no cabe suponer una tendencia ordenada á obrar naturalmente por medios que no sean conformes á su naturaleza. Por otra parte, esta natural tendencia de la voluntad, como tambien sus medios de obrar privativos, deben estar en proporcion con su objeto; y por consiguiente, esos presupuestos motivos ocultos tendrían que inclinar la voluntad á su objeto propio de una manera adecuada á la naturaleza y condicion del mismo. Y es así que el objeto en quien la voluntad puede actuar y ejercerse no es el bien general, sino los bienes particulares, y

(1) CONS. LEIBNITZ, *Essais de Theodicée, etc., Préf., Opp. phil.*, p. 473, ed. cit.

(2) CONS. SAN AGUSTIN, *De Libero Arbitrio*, lib. II, c. I.

que éstos, por el hecho de ser una mezcla de bien y de mal, no pueden poseer eficacia para determinar necesariamente á la voluntad, como quiera que objeto adecuado de ella no es más que el bien absoluto; luego esos motivos ocultos que se presupone, no pueden frustrar la libertad de eleccion; porque una ley natural cierta, como lo es la proporcion entre una tendencia y su objeto propio, no puede ser destruida por otra ley natural.

14. Pero no hay contradiccion, nos dice aquí Bayle (1), en que el alma haya sido creada por Dios con la cualidad de querer necesariamente todo lo que quiere, y que, sin embargo, conserve el sentimiento de su libertad; por ejemplo: si á una banderola se la imprimiese un movimiento perpétuo hácia un determinado punto del horizonte, y junto con esto, el deseo de moverse hácia ese determinado punto, ella estaría persuadida de que se movía por sí misma, y no impulsada por una fuerza exterior (2). Pues del propio modo, pueden naturalmente los hombres estar persuadidos de que se determinan por sí propios á querer, y sin embargo, no poseer ni aun sombra de libertad.

Este deplorable sofisma es un nuevo testimonio de aquella pobreza intelectual de los filósofos del siglo pasado, que con tan marcial denuedo embestían contra las verdades más inconcusas, armados de las hipótesis más extravagantes. No: Dios no ha podido crear la voluntad absolutamente pasiva y determinada en sus actos por una ciega fatalidad, porque Dios no puede hacer cosas contradictorias; y contradictoria es la noción de semejante especie de voluntad. La prueba es muy óbvia: héla aquí. La voluntad humana nace de la razon humana, pues no puede querer el hombre sino aquello que su razon le haya ofrecido ántes como bien: y es así que el bien de que la razon ha de juzgar puede ser relativo, y de consiguiente, con mezcla de bien y de mal, y por ende incapaz de determinar á la voluntad absolutamente; luego una voluntad humana que fuese tendencia meramente pasiva, implica una noción contradictoria, porque sería voluntad que á un mismo tiempo naciese y no naciese de la razon.

15. Por aquí se ve el aprecio que merece la hipótesis de la banderola con que Bayle traza su sofisma. Lo propio esa hipótesis que la de la peonza, y la de la aguja imantada, y la de la piedra cayendo,

(1). *Œuv.*, *Réponse aux questions d'un provincial*, t. III, part. II, c. CXL, p. 785-786, ed. cit.

(2) *Ibidem*, Cons. SPINOZA, *Epist. cit.*

son hipótesis absurdas y que nada prueban. El sentimiento que tenemos de nuestra libertad, no nace del mero hecho de que obremos voluntariamente lo que obramos, sino de la conciencia de que podemos querer y obrar otra cosa, incluso la contraria de la que estamos obrando. ¿Pueden hacer esto la banderola, ni la peonza, ni la aguja imantada, ni la piedra cayendo? No: hacen lo que hacen, porque no pueden hacer ninguna otra cosa; siguen la direccion del impulso que han recibido, porque no pueden dejar de seguirla ni querer dejarlo. Por consiguiente, las tales hipótesis son de todo punto improcedentes para demostrar cosa alguna, ni contra la existencia de la libertad, ni contra la conciencia que de ella tiene el hombre.

Aquí nos replica Bayle:—La verdadera causa eficiente de un efecto debe ser sabedora del modo en que tal efecto se produce; es así que nosotros ni sabemos cómo se produce el querer de una voluntad, ni por más que experimentamos el hecho, llegamos tampoco á conocerlo nunca; luego no somos nosotros causa eficiente de nuestro querer (1).—Tan fútil y vano es este argumento de Bayle como el anterior; porque el no conocer cómo se verifica un hecho, jamás puede ser razon para negar el hecho mismo. A cada cual nos dice nuestra propia conciencia que libres somos en querer (2); demos que ignoramos el cómo este nuestro acto de querer se realiza; ¿hemos por eso de negar el acto mismo, y declarar que cuando nuestra conciencia nos atestigua que es un acto libre, nos engaña? ¿Por qué el no estar demostrado un principio ha de ser causa de negar un hecho de él derivado, y la evidencia de un hecho constante y universal no se ha de tener como causa para negar un principio que le sea contrario?

Pero á todo esto, ¿es por ventura cosa demostrada que nosotros ignoramos el modo de nuestras *voliciones*, ó séase de nuestro querer? No, por cierto, y tan no lo es, como se verá inmediatamente y con claridad palpable en lo que vamos á decir sobre la naturaleza de la libertad. Entre tanto, omito mencionar otros argumentos contra su existencia, porque de ellos, unos están implícitamente refutados por la doctrina que dejamos explicada, y otros lo serán cuando tratemos de la *Teodicea*.

(1) *Ibidem*, p. 287.

(2) Oigamos sobre esto á HUGO DE SAN VICTOR, príncipe de los místicos de la Edad Media:—«*Nam cognoscit mens se vivere, se meminisse, se intelligere, se velle, cogitare, scire, hæc omnia novit in se*».—*De Anima*, lib. II, c. XVIII, *Opp.*, ed. Can. Regul. S. Victoris, Rothomagi, 1848.