

ARTÍCULO IV.

Naturaleza de la libertad.

16. Las falsas opiniones de algunos acerca de esta materia, pecan ó por defecto, ó por exceso: unos ponen el principio de la libertad en donde no está; y otros califican mal su naturaleza y exageran su valor. Para comprender, pues, debidamente la naturaleza de la libertad, necesario es hacer un breve exámen de esas dos especies de opiniones, y así analizando el error, daremos con la verdad.

17. Entre las teorías acerca de la naturaleza de la verdad, que pecan por defecto, débese mencionar primeramente la de Locke. Según este filósofo, la libertad no consiste en la potestad moral de querer ó no querer, sino en la potestad física de ejecutar lo que se quiere; de manera que, por ejemplo, yo no me llamo libre de mover un brazo porque pueda querer ó no querer moverlo, sino en cuanto física y realmente puedo moverlo (1). Esta doctrina es notoriamente falsa, y muy fácilmente se refuta. La esencia de toda acción ha de entenderse que consiste en el principio que la constituye, no en cosa alguna que sea mero efecto y accidente de la acción misma; porque el accidente, como lo proclama la doctrina racional, no es jamás la esencia de ninguna cosa: y es así que la mera potestad física de hacer lo que se quiere, ó de no hacer lo que no se quiere, no constituye la esencia de la libertad, sino que se refiere á la libertad como el accidente á la esencia; luego no consiste la libertad, como Locke dice, en la potestad física de hacer lo que se quiere, ó no hacer lo que no se quiere. El querer es meramente un acto interno del alma, ó séase *inmanente*; y lo es porque para existir no ha menester sino la mera determinación de la voluntad: por ejemplo, cuando yo *quiero mover mi brazo*, el mero acto de quererlo es interno en mi alma, y nada más que interno, y en mi alma subsiste realmente aunque yo no tenga potestad física de mover realmente mi brazo. Por consiguiente, la mera potestad física de ejecutar lo que se quiere, ó dejar de ejecutar lo que no se quiere, es accidental en el acto del querer, y éste puede subsistir sin aquélla: es así que sin absurdo no puede llamarse esencia de un acto lo que no es sino accidente; luego al enseñar Locke que la esencia de la libertad consiste en la potestad física de ejecutar

(1) *Essai sur l'entend. hum.*, lib. II, c. XXI, § 10.

lo que se quiere, ó no ejecutar lo que no se quiere, ha desconocido el verdadero principio generador de la libertad. Además, como que esa potestad física de hacer ó no hacer lo que se quiere, en tanto se dice *libre* en cuanto ejecuta un acto libremente querido, del propio modo que se dice *coartado* cuando hace lo que no quiere ó deja de hacer lo que quiere, resulta que lejos de ser ella quien constituye la esencia de la libre volición, por el contrario, la supone. En resumen: Locke ha confundido los actos *elicitos* con los *imperados*, y en vez de tomar los primeros como razón de la libertad de los segundos, ha hecho justamente lo contrario, resultando de aquí que á unos y á otros les ha quitado la naturaleza de libres (1).

18. Dejando, pues, á un lado esta absurda doctrina de Locke, que pone la libertad en donde no está, examinemos ahora los que la ponen en la potestad no física, sino moral, de querer ó no querer. Varias son estas opiniones, y para comprender el principio generador de tal diversidad, recordemos que la voluntad en tanto se dice que puede querer un objeto, en cuanto le percibe como un bien, y no quererlo, en cuanto lo percibe como un mal; y esto en virtud del irrevocable principio de que *la voluntad no se mueve á lo que de ningún modo conoce (ignoti nulla cupido)*. Por esto cabalmente las percepciones del bien y del mal se denominan *motivos* de la libertad; por cuanto efectivamente, en virtud del bien ó del mal conocidos respecto de una cosa, *se mueve* la voluntad á quererlo ó no quererlo. Siendo tal la naturaleza y el natural modo de obrar que usa la libertad, ya se ve que la variedad de las opiniones de los filósofos que han querido explicar este punto, había de consistir, ora en negar los unos que el bien ó el mal conocidos respecto de una cosa constituyan los *motivos* de quererla ó no quererla, ora en admitir los otros estos *motivos* como necesarios, pero explicando variamente su relación con el acto libre del querer. La primera de estas opiniones fué profesada en lo antiguo por la escuela de Ockam, y durante el período de la filosofía moderna, por King, Arzobispo de Dublin, que la puso muy en boga (2). Los que no aceptaron esta opinión, se dividieron en dos bandos: el uno profesó que las aprensiones del bien y del mal, ó séase los *motivos* de la libertad, no son otra cosa más que meras condiciones, sin las cuales, ciertamente, no podría existir el libre querer; pe-

(1) Cons. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philos. au XVIII siècle*, lect. XXV, *Evo.*, t. I, p. 335, Bruxelles, 1840.

(2) Cons. LEIBNITZ, *Remarques sur le livre «De l'Origine du Mal»*, p. 640-641, ed. cit.

ro que así y todo, siempre es de esencia de la libertad el poder querer ó no querer, y el querer tal cosa y no cual otra: por eso los sostenedores de esta doctrina definieron la libertad diciendo que es: — «la voluntad en cuanto, supuestos los necesarios requisitos para obrar, puede aceptar una cosa, ó desecharla, ó escoger entre varias una». — El otro bando profesó, por el contrario, que los *motivos* de la libertad, ó séase el conocimiento de un objeto cualquiera en calidad de bueno ó de malo (ó séase las aprensiones del bien y del mal), son razones suficientes del querer ó del no querer, y que no solo pueden determinar á la voluntad, sino que, supuestos los requisitos necesarios de aquel conocimiento, no pueden dejar de determinarla. Tal fué la doctrina que con gran claridad expusieron y ámpliamente explicaron Santo Tomás y sus genuinos discípulos (1), adoptada despues por Leibnitz (2), bien que desnaturalizada por el desacordado empeño de este filósofo en acomodarla á los antojos de su propio sistema (3).

19. Entrando ahora á valuar cada una de estas tres opiniones que acerca de la naturaleza de la libertad hallamos en la historia de la filosofía antigua y de la moderna, digo que ante todo hay que desecher por evidentemente errónea la de la escuela de Ockam, seguida por King. Efectivamente, para admitir que la voluntad pueda ejercer sus actos libres sin necesidad de ser movida por el prévio conocimiento del bien y del mal, como lo enseñan esos filósofos, sería preciso que en la libertad misma residiese la razon suficiente del libre acto electivo: así, por ejemplo, á la pregunta: — ¿por qué la voluntad quiere, y por qué es libre en su querer? — no se podría responder otra cosa sino que la voluntad quiere ó no quiere, porque es libre de querer ó no querer: *stat pro ratione voluntas*; en resúmen, sería preciso admitir el absurdo de que la razon del querer está en la voluntad misma (4), y esto equivaldría á probar lo mismo por lo mismo. Ab-

(1) Véase, entre otros, á ESTIO, *Comment. in lib. Sent.*, lib. II, dist. XXIV § 3, p. 211-212, Neapoli, 1720.

(2) *Tentamina Theodiceæ*, pars. III, § 288, 300-301, 302, 303, 311.

(3) Efectivamente, profesando Leibnitz que todo estado cognoscitivo y volitivo de la mónada (*anima*) depende necesariamente de otro su estado anterior, y así de estado en estado, hasta llegar á uno primitivo, claro es que la voluntad, para aquel filósofo, no puede jamás ser indiferente ni libre.

(4) Para conocer el género de aprecio que merece esta doctrina, basta saber la frase con que, usando de una dureza tan poco habitual en él, la califica Santo Tomás: — «*Stultum est dicere quod aliquis appetat propter appetere*». — *De Anima*, lib. III, lect. 15. — Consúltese además 1.^o, 2.^o, q. XIX, a. 5 c.

surda es, pues, esa doctrina. Pero además tiene el vicio de dejar sin explicacion posible el libre acto del querer; pues siendo toda eleccion obra de la voluntad, tiene que acomodarse á la ley general de los actos *elicitos*, es decir, de la voluntad ha de nacer y por la voluntad se ha de efectuar; pero como la voluntad es una potencia expansiva, que, como tal, no puede querer objeto alguno sino en cuanto le considera un bien, ó lo que es igual, no puede querer *sin motivos*; de aquí que negar con King la necesidad de que á toda determinacion de la voluntad precedan esos *motivos*, equivale á hacer imposible todo acto de la voluntad (1).

20. Diversa por sus principios, puede, sin embargo, reducirse á la opinion de King la doctrina de aquellos filósofos modernos para quienes los motivos de bien y de mal son *meros requisitos*, no *razones suficientes* del querer y del no querer; porque es atributo, dicen, de las causas libres el suspender ó modificar su accion segun les place, aun supuestos los requisitos necesarios al complemento de la misma. Esta doctrina, por más que aventaje á la de King en reconocer imposible que la voluntad se determine sin los motivos de bien ó de mal, no solo es impropcedente para dar nocion completa de la naturaleza de la libertad, sino que en último análisis va á parar en la doctrina misma de King. Ciertamente la voluntad es causa eficiente, ó como decían los antiguos, principio inmediato y próximo de la volicion; pero no es ménos cierto que la libertad de la voluntad no puede tener su razon en la libertad misma, porque esto equivaldría á dar por demostrado que la libertad existe, cuando precisamente eso es lo que se trata de demostrar: lo cual es de todo punto un círculo vicioso. ¿Qué otra cosa, en efecto, sino probar la libertad por la libertad misma, sería decir, que aun despues de conocido el bien ó el mal de una cosa, puede la voluntad quererla ó no quererla, por ser propio de las causas libres el suspender ó modificar su accion segun les plazca, aun dados los requisitos necesarios? Como se ve, aquí hay el mismo círculo vicioso en que se revuelve la doctrina de King. Un ejemplo nos lo demostrará mejor. Propóneme mi entendimiento, como un bien que debo proseguir ahora, el andar; si á despecho de esto pudiera mi voluntad determinarse en contrario y decir: *no quiero andar*, pregunto: ¿en qué razon se fundaría esta determinacion de mi voluntad, contraria al bien que mi entendimiento me propone? —

(1) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. XII, a. 2 c.; y *Qq. Dispp.*, *De Verit.*, q. XXIV, a. 2 c.; y I.^o, 2.^o, q. XIII, a. 1 c.

En que es propio, me dirás, de las causas libres el poder suspender su acción, aun dados los requisitos necesarios, ó el obrar en oposición con ellos.—Muy bien; ¿pero no ves que cuando mi voluntad, á despecho de lo propuesto por mi entendimiento, dice *no quiero andar*, ejecuta realmente un acto positivo, que no tiene de negativo otra cosa sino el modo con que verbalmente lo expreso? (1) ¿no ves que, en resumen, vienes así á ejecutar un acto libre, el cual por fuerza ha de tener un motivo, que debe ser distinto de la voluntad, y que tú no no me das otro motivo sino la voluntad misma, en el mero hecho de decirme que la única razón de mi voluntad para no querer andar, es el ser propio de causas libres suspender su acción á despecho de los requisitos necesarios para ejecutarla? Es decir, que tu doctrina peca por tres lados: 1.º tienes por suspendida una acción que se ejecuta realmente; 2.º pones la razón de la libertad en la libertad misma; y 3.º tienes que admitir voliciones sin motivos (2).

21. Como se ve por este exámen que dejamos hecho de las mencionadas opiniones, nosotros profesamos que los motivos de bien y de mal son razones suficientes del querer ó no querer. Para fijar ahora de propósito esta doctrina, comencemos asentando que la voluntad no puede querer sin motivos de bien ó de mal, y que implicando estos motivos un juicio previo del entendimiento, resulta que de este juicio previo depende verdaderamente el libre ejercicio de la voluntad. Pero el juicio del entendimiento puede ser *especulativo* ó *práctico*: es especulativo cuando el entendimiento propone genéricamente el bien que se debe hacer ó el mal que se debe omitir; por ejemplo: *los hijos deben respetar á sus padres*; es práctico cuando el

(1) Cons. SANTO TOMÁS, 1.ª, 2.ª, q. VI, a. 3.ª ad 2.

(2) Esta reducción que hago de la doctrina de los modernos filósofos á la de King, no es un prurito de combatir todo lo moderno para restaurar todo lo antiguo, sino un hecho confirmado por la historia. Ahí tenemos, por ejemplo, á STORCHENAU (*Inst. Met. Psychol.*, pars. 1, sect. III, § 118; *Corol.* 2 y 3, § 159-160), para quien las aprensiones de bien y de mal son sin duda motivo del querer ó no querer; pero añade que estos motivos no son razón suficiente de esos actos de la voluntad, sino que esta razón suficiente se halla en el mero ejercicio de la voluntad misma. Á lo cual dice muy oportunamente el P. Romano:—«¿Y qué otra cosa es el ejercicio de una potencia sino el acto de la misma? ¿Con que la razón suficiente de un acto libre ha de serlo el acto mismo? Esto es absurdo». (*Op. cit.*, part. II, t. 1, c. II, p. 398, ed. cit.)—El P. Romano dice muy bien; pero no ha visto que al sacar esta conclusión, perfectamente lógica, de la doctrina por nosotros refutada, se refutaba á sí mismo en cabeza de Storchenu, pues él también acepta la propia doctrina.

entendimiento propone un determinado bien que hacer actualmente; por ejemplo: *yo debo respetar á mi padre*. Al primero de estos juicios se le llama especulativo, porque en él la mente se limita á la mera contemplación del bien y del mal, definiéndolos; y llámase práctico al segundo, porque va encaminado á la ejecución ú omisión de un acto particular y concreto. ¿Cuál de estas dos especies de juicios mueve y determina á la voluntad? El *práctico*. En efecto, los actos elícitos de la voluntad, como acción particular que son, versan siempre acerca de un bien particular: cuando yo quiero actualmente, algo determinado quiero, séase estudiar, ó pasear, ó cualquier otra cosa que entiendo ser actualmente *mi bien*. Pero la voluntad no puede querer sino conociendo antes lo que quiere (*nihil volitum nisi præcognitum*); luego si el actual querer de la voluntad se refiere siempre á un bien particular, tiene que precederle el juicio del entendimiento acerca de un bien igualmente particular; ó lo que es lo mismo, un juicio *práctico* (1). Siendo así que la voluntad, en el determinarse á querer ó no querer, es inmediatamente regida por el juicio práctico, claro está que toda la cuestión acerca de cómo se verifica el libre ejercicio de la voluntad, se reduce á investigar cómo la libertad depende del último juicio práctico. Puestos ya en este punto, opinamos con Santo Tomás, que el libre ejercicio de la voluntad reside en la *indiferencia del juicio práctico*. Expliquemos esta fórmula. En tanto puede llamarse intrínsecamente libre la voluntad, en cuanto el bien aprendido por el entendimiento, y cuya aprensión mueve á la voluntad, puede ser juzgado como bien ó como mal; pues, efectivamente, en calidad de bien relativo, cabe juzgarle, ora por el lado bueno que en él aprende, ora por el lado malo que puede igualmente aprender el entendimiento. En virtud de esta disposición indeterminada del entendimiento á juzgar los bienes relativos como tales bienes que deba proseguir, ó como males que deba evitar, dicese que tiene la *indiferencia del juicio práctico*. Y es así que en este juicio reside el punto de partida para el libre ejercicio de la voluntad; luego con razón se dice que en el mismo juicio residen el principio y la raíz de la naturaleza de la libertad (2). Por esto cabalmente la libertad estará

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. II, c. XLVIII, n. 4; I, q. LXXIX, a. 11 ad 1; *Qq. Dispp., De Verit.*, q. XIV, a. 3 c.; *In lib. II Sent.*, dist. XXXVIII, q. II, a. 3 c.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Ver.*, q. XXIV, a. 1 c.; *ibid.*, q. XXII, a. 6 c.; I, q. LXXXIII, a. 1 c.; 1.ª 2.ª, q. VI, a. 2 ad 2.

bien definida, diciendo que es « un libre juicio de la razón » (1). Al definir así la libertad, no se entienda que la libertad sea una propiedad de la razón, pues siempre la voluntad será el principio intrínseco (*elicitivo*) del acto libre, sino que el acto de la voluntad es libre en cuanto es indiferente el juicio de los bienes especiales que cabe juzgar como elegibles ó no elegibles. En este sentido, y no en otro, decían los antiguos que la razón es en el hombre el principio y raíz de la libertad (2).

22. Nacen de aquí muchos corolarios importantes, de los cuales bueno será indicar los más señalados, por ser los más valederos para ilustrar la doctrina expuesta y apreciar mejor las opiniones contrarias. El primero de estos corolarios podemos enunciarlo con la siguiente fórmula: *Dado el último juicio práctico, la voluntad no puede determinarse contrariamente á él.* Efectivamente, de residir la razón de la libertad en la indiferencia del juicio respecto de los bienes particulares, se sigue que la voluntad es libre mientras dura esta indiferencia: y es así que esta indiferencia cesa con el último juicio práctico, pues mediante él, discierne el entendimiento entre varios bienes aquel que determinadamente debe proseguirse, diciendo: *este es ahora el bien que se debe querer*; luego, dado el último juicio práctico, la voluntad deja de ser libre. De este primer corolario nace este otro: *los motivos del bien y del mal son razones suficientes del querer ó no querer.* En efecto, la elección presupone un postrer juicio práctico, mediante el cual proponga el entendimiento cuál determinado bien ha de querer-se; y una vez formado este postrer juicio práctico, ya la voluntad no puede determinarse en contra de él: y es así que el bien propuesto por el entendimiento, mediante su último juicio práctico, llámase razón suficiente de la elección, en cuanto él es quien determina á la voluntad; luego los motivos del bien y del mal son razones suficientes del querer. Y por aquí se hace manifiesto cómo, para que el bien y el mal aprendidos por el entendimiento sean razón suficiente, se necesita que el entendimiento los proponga mediante un postrer juicio práctico.

23. Muchas dificultades proponen aquí los adversarios de esta

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. II, c. XLVIII; *In lib. II Sent.*, dist. XXIV, q. 1, art. 1 *sol.*; y SAN BUENAVENTURA, *In lib. II Sent.*, dist. XXV, pars. 1, Dub. 2.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, 1.^a 2.^a, q. XVII, a. 1 ad 2; *Cont. Gent.*, lib. II, capítulo XLVIII, n. 4-5; *In lib. II Sent.*, Dist. VII, q. 1, a. 1 ad 1, y SAN BUENAVENTURA, *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, pars. 1, a. 1, q. 1 *Resol.*

doctrina: responderemos á los principales. Arguyen primeramente con el siguiente raciocinio: — Si los motivos del bien y del mal, dicen, fuesen razones suficientes del querer, la voluntad no podría determinarse contra lo propuesto por el entendimiento: es así, que por experiencia se sabe que esto sucede muchas veces, como, por ejemplo: mi entendimiento me propone como bien actual mío el estudiar, y mi voluntad, sin embargo, quiere que yo me vaya de paseo; luego la doctrina enunciada se opone al testimonio constante de la experiencia. — Dificultad es ésta ya desvanecida por Santo Tomás, á cuyo vasto y profundo talento no se había ocultado ninguna. Para esclarecer la solución que al citado argumento da el Doctor Angélico, bueno será notar que, pudiendo el juicio del entendimiento ser ora especulativo, ora práctico, síguese de aquí que al determinarse la voluntad en oposición al juicio, puede su determinación ser contraria, ora al especulativo, ora al práctico. Con la primera de estas hipótesis nada tenemos que hacer, pues como quiera que el juicio especulativo no mueve inmediatamente la elección de la voluntad, bien puede ésta determinarse en oposición con él, porque ese juicio no la saca de su indiferencia. Pero aun las veces en que la voluntad se determina contrariamente al juicio del entendimiento, sucede así, no porque los motivos del bien y del mal, propios del juicio práctico, no sean razón suficiente del querer, sino porque en el juicio especulativo no se contiene esta razón. Por ejemplo: el juicio especulativo citado, *los hijos deben respetar á los padres*, no contiene en sí razón suficiente para que la voluntad se mueva *actualmente* á respetarlos, pudiendo, por tanto, suceder que la voluntad se determine en un caso particular contra ese juicio especulativo, movida por algún juicio práctico que dicte esta contraria determinación como el bien que en aquel caso particular debe querer-se (1). Réstanos, pues, la segunda hipótesis, ó séase la de que la voluntad se determine contrariamente al juicio práctico. Pero esta hipótesis me parece absurda; veamos cómo. Ello es indudable, que para que un juicio práctico pueda propiamente llamarse tal, debe ser *último* que el entendimiento forme acerca del bien actual que debe seguir, ó del mal que debe evitar. Suponiendo ahora que la voluntad obre contra lo que este juicio le dicta, pregunto: ¿y por qué motivo la voluntad se determina así? pues algún motivo ha de tener, y si es distinto del que la ofrece el juicio práctico que se supone previo, no puede ser sino porque el

(1) *Qq. Dispp.*, *De Verit.*, q. XXIV, a. 2; *ibid.*, q. XVII, a. 1, ad 15.

mismo juicio práctico la proponga despues otro motivo; y solo este juicio práctico será entonces el último, y como último, él ha de contener por fuerza la razon suficiente para determinar la voluntad. Si se me replica que la voluntad no sigue el último juicio práctico por lo mismo que es libre, yo replicaré tambien que esto es envolverse en el círculo vicioso de la ya refutada doctrina de King. Diré, por consiguiente, que lejos de ser atributo de la libre voluntad el poder determinarse sin motivos, por el contrario, los supone; y concluiré, que buscar el principio determinante de la voluntad en la libertad, equivale exactamente á buscar la razon del querer en el querer mismo, y con esto proclamar la doctrina de King sobre que la voluntad obra sin motivos.

Otra dificultad suele acerca de este punto oponerse con el siguiente argumento:—Si los motivos del bien y del mal fuesen razon suficiente del querer ó no querer, ninguno de estos actos podría dejar de realizarse, pues razon suficiente de un hecho dicese aquella que no puede ménos de ser subseguida por el hecho mismo: es así que esto negaría de suyo la libertad de indiferencia y de eleccion; luego la proclamacion de esta teoría conduce derechamente á negar la libertad.—Hé aquí otra objecion que nace tambien de no conocer la verdadera naturaleza de la razon suficiente en general, ni de la libertad en particular. Para que la razon suficiente produzca el hecho respectivo, es menester que no se la ponga impedimento: razon suficiente y causa de sus actos propios es la naturaleza, y sin embargo, si se la opone impedimento para producir sus actos, no los produce (1). Pues del propio modo, los motivos del bien y del mal, razon suficiente del querer ó no querer, es necesario que no padezcan impedimento. Este impedimento puede proceder de la misma voluntad, que como señora y motora que es de todas las potencias, puede mover al entendimiento despues que éste la haya propuesto un bien que seguir ó un mal que evitar actualmente, á que le proponga otro bien ú otro mal distinto, y seguir entonces esta ulterior propuesta. Así cabalmente sucede cuando la voluntad se halla predispuesta ó dominada por las pasiones, que la impiden determinarse conforme al primitivo juicio práctico, y que son causa de que la misma voluntad se desentienda de este juicio y de que mueva al entendimiento á proponerle otro. De donde se sigue, que cuando quiera que la voluntad no se determina en pos de un juicio práctico, sucede esto, no porque los motivos de bien

(1) SANTO TOMÁS, *Qq. Dissp. De Malo*, q. vi, a. unic. ad 15.

ó de mal que el entendimiento la proponga dejen de ser razon suficiente de su determinacion, sino porque, ora en virtud de haber contraido ciertos hábitos, ora de estar bajo el imperio de una pasion, la voluntad no se halla en las condiciones oportunas para que los motivos del bien y del mal sean razon suficiente de su querer ó no querer. Pero aún suponiendo á la voluntad exenta de estos impedimentos, y en disposicion consiguiente de que esos motivos sean razon suficiente de su determinacion, ni aún entonces queda frustrado en su esencia el libre albedrío; á ménos que no se quiera caprichosamente poner á éste en donde no se halla; porque buscándole en donde no está, nunca se le llegará á conocer. Pues bien, la determinacion libre de la voluntad no ha de buscársela efectuándose despues del último juicio práctico, sino ántes, y diremos por qué. Libre es la voluntad en sus determinaciones mientras el objeto respectivo se le ofrece como elegible ó no elegible: es así que percibir un objeto como elegible ó no elegible incumbe al juicio que forme el entendimiento, y que mientras este juicio pueda inclinarse á un lado ú otro, tiene carácter de indiferente; luego la libre determinacion de la voluntad dura mientras permanece la indiferencia del juicio. Pero es así que esta indiferencia cesa en pos del último juicio práctico, pues entonces ya el entendimiento propone determinadamente á la voluntad el bien actual que ha de seguir ó el mal que ha de omitir; luego poner en pos del último juicio práctico la libre determinacion de la voluntad, y acusar de fatalistas á los que ahí no la buscan, equivale á acusar de fatalismo á los que hacen perfectamente no buscando la libertad en donde no está (1).

Aún se nos puede replicar oponiendo que si los motivos de bien y de mal son razones suficientes del querer, en viéndose colocada la voluntad entre dos bienes iguales, no podría ya determinarse. Tambien á esta dificultad había respondido, ántes que Leibnitz, Santo Tomás (2), con el siguiente argumento: En tanto el bien y el mal son razones suficientes para determinar la voluntad, en cuanto el entendimiento las aprende y las juzga. Pues bien, no hay repugnancia alguna en que el entendimiento, juzgando entre dos objetos igualmente buenos, prefiera uno. Esto puede efectivamente suceder: 1.º por

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Contr. Gent.*, lib. II, c. XLVIII, n. 4, y en otro pasaje enuncia el mismo esta sentencia:—«Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet».—*Qq. Dissp. De Verit.*, q. XXIV, a. 2 c.

(2) 1.º, 2.º, q. XIII, a. 6 ad 3.