

La habitud modela en el hombre una serie de actitudes y movimientos que se intercalan en los procesos de conducta. La mediación de la habitud es indispensable al querer. La habitud asegura el paso desde lo mecánico a lo intencional. Moviliza el cuerpo, haciéndolo instrumento dócil de la voluntad. La habitud da frescura y brío a la acción, cultivando en el sujeto una riqueza de invención y un talento improvisador sorprendente. La voluntad abre crédito a la habitud para ejecutar sus decisiones, y después le delega, de algún modo, su facultad de crear. Todos los proyectos que la habitud forma implican la conciencia de ese poder almacenado en la naturaleza y siempre disponible.

Con el desarrollo de la actividad habitual, esta aptitud especial del sujeto puede ser empleada a fines antes impensados. Una habitud tiende siempre a sobrepasarse, a irradiarse en el organismo entero, alcanzando así a constituirse como esquema motor general, como intención, como método.

Pero esta mutación no es irreversible. Una habitud puede también degradarse en puro mecanicismo, en pura imitación, en corrupción cuyo germen ha sido siempre una alienación de la libertad, mediante una debilitación de la voluntad y rigidez del querer. Pero la habitud no es una amenaza para la libertad, antes bien, es la libertad quien despreocupándose de una habitud contraída la condena a convertirse en rutina tras la tentación de la facilidad.

Si el hombre se escoge a sí mismo en la libertad, se perfecciona en la habitud. Recíprocamente, la libertad se refleja en la habitud por ella transfigurada, y desde entonces no es ya riqueza adquirida, sino poder de enriquecerse indefinidamente y, por decirlo así, conducta abierta.—A. S.

LEHRER (Keith): *Can We Know We Have Free Will by Introspection?*, en «The Journal of Philosophy», LVII, 3 (1960), págs. 145-157.

Ciertos datos introspectivos proveen de una evidencia adecuada a la creencia de que el hombre tiene libre albedrío.

Cuando deliberamos si haremos o no alguna acción futura, ¿podemos estar

convencidos de que su realización está en nuestro poder? La afirmación se impone.

Este género de convicciones debilita enormemente las pretensiones del determinismo moral.

Todo el problema consistiría en examinar el acierto de la evidencia que tiene quien se plantea una posibilidad dual de conducta, de la cual sólo podrá realizar uno de sus extremos, pero estando en su elección escoger cuál de ellos.

Toda la gravedad procede de que esté realmente en nuestro poder realizar, no solamente el que comprobemos haber hecho, sino el que hubiéramos podido también escoger en su lugar pero no hemos escogido.

El autor afirma que en todo caso, para considerar que el hombre tiene libre albedrío, no es necesario comprobar la posibilidad de la conducta no elegida, ya que por haber realizado la escogida efectivamente no se puede tampoco probar que el hombre no posea el libre albedrío que se discute.

Lo importante es que la deliberación previa a la elección indica en sí misma la evidencia de que la elección puede referirse tanto a una como a otra de las acciones alternativas.

Tal argumento de introspección significa que el hecho de deliberar sobre nuestras acciones futuras proporciona una evidencia adecuada para poder mantenerse en la creencia de que tales acciones están realmente en nuestro poder. Sin que ello demuestre, a su vez, que la tesis determinista sea falsa, puesto que tal género de evidencia no entra en aquellos motivos que pudieran determinar por su parte la elección, puesto que el tener libre albedrío no afirma ni niega que las acciones humanas no tengan alguna razón para concretarse tal como realmente suceden.—A. S.

MCKENNA (Joseph C.): *Ethics and War: a catholic view*, en «The American Political Science Review», LIV, 3 (1960), págs. 647-658.

Las nada pacíficas condiciones de la historia moderna hacen actual el tema de la licitud ética de la guerra.

El método escolástico procede a ello examinando los elementos que la harán

aparecer como hecho bueno o malo desde el punto de vista moral. Este método se concreta aplicando a los datos de la realidad premisas lógicas obtenidas de dos fuentes: la revelación divina y la percepción humana simplemente natural.

La paz no es un mandato divino absoluto. Pues el Sermón de la Montaña hace más que indicar la moralidad, a saber: señalar caminos de la virtud cristiana, llegando a términos de absoluta renuncia.

Según los escolásticos, tanto ciertas guerras defensivas como ofensivas encuentra justificación moral, por referirse a medios necesarios para evitar un atropello o para asegurar ciertas estructuras políticas imprescindibles al bien común.

Pero, según el P. McKenna, lo problemático comienza cuando se piensa seriamente en conjugar esa posible licitud tradicional con las condiciones actuales de los procesos bélicos. Sin duda la guerra lícita debe reunir ciertas condiciones: ser declarada; referirse a injusticias gravísimas, importantes y ciertas; proporción entre la gravedad de la injusticia y los estragos posibles en las hostilidades; esperanza de obtener el triunfo; haber agotado previamente de verdad todos los recursos menos violentos para restaurar la justicia internacional; no estar los dirigentes políticos ensañados por intenciones de desquite y venganza; no utilizar procedimientos bélicos que no sean imprescindibles para cumplir los objetivos políticos de la guerra justa con los menores daños posibles para ambos contendientes, o sea, no emplear medios inmorales.

Termina el P. McKenna aludiendo a los factores doctrinales y a los argumentos diplomáticos que intervienen en los planteamientos de las diversas actitudes de los grandes posibles beligerantes modernos. Analiza las diversas actitudes (guerra preventiva, guerra como represalia por agresión de orden no-bélico, etcétera) de las partes en presencia, acudiendo a argumentos de tipo escolástico, tales como la doctrina del doble efecto, de cuya aplicación obtiene criterios probabilísticos en algunas hipótesis.

En todo caso, después de leído este buen artículo, podemos preguntarnos si hablar de la licitud ética de la guerra no constituye en nuestros días, para todos los creyentes y los increyentes, una verdadera inmoralidad.—A. S.

MEYER (François): *Imagination et liberté*, en «Les Etudes Philosophiques», XIV, 1 (1959), págs. 35-40.

La imaginación es visionaria. Capta lo que no se podría ver, donde por el momento no se ve. Pues el objeto inmediato de la conciencia imaginativa no es la imagen, sino el sentido que, al incidir precisamente sobre aquélla, la constituye exactamente como imagen. La función de la imaginación es ontológica: se aferra a lo sensible para abrirlo a la dimensión invisible de su sentido.

Lo imaginativo viene al mundo por la libertad, y la imaginación es una especie de libertad por la cual el ser posible desborda sin cesar al ser en bruto y lo carga de sentido. Nadie sabría decir dónde terminan los sentidos capaces de ser llamados al ser por una conciencia. La imaginación, que prodiga sobre el mundo los sentidos que le aclaran, es la medida de las cosas, pero también la medida de la conciencia imaginante, concretada también ella en esta luz que dentro de sí alumbra. Por ello, nosotros mismos somos responsables del sentido de las cosas antes aún de serlo de nuestros actos y de nuestras intenciones.

Libre dadora de sentido, sin embargo, la conciencia no tiene para con él un poder arbitrario, pues no tiene un poder constituyente. El objeto no está en la conciencia discrecionalmente, sino que es considerado por ella específicamente en cuanto tal objeto. Este objeto no es contenido de la conciencia, sino como cierto sentido primordial. El ser imaginario es objeto en cuanto que está más allá de la conciencia misma. La libertad, tanto en la imaginación como en la creación estética, no puede disponer a su albedrío de las cosas, y mantiene una alteridad frente a las cosas.

Por ello, la libertad imaginativa concierta un cierto diálogo con la realidad a que da sentido, suscitando la revelación del objeto. Es la aparición del sentido lo que no se podría imaginar sin tal libertad cuestionante. Y nunca el sentido se revela totalmente, puesto que tampoco aparece totalmente revelado el fondo ontológico sin el cual todo lo imaginado no sería más que pura nada.

Este análisis demuestra también que la conciencia imaginativa testimonia, dentro de la estructura ontológica manifes-