

# HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANISTICOS



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON

Año I

Nº 1

1960

sí mismo", mediación que no es posible sino "porque el sujeto en cuanto tal es la pura negatividad". Su acto negador que lo constituye como sujeto es doble: negación de la diversidad indiferente, de la objetividad como totalidad para extraer de ella las cosas como conocidas; negación de su propia diferenciación en el acto de hacerse otro (me hago ser esta mesa al conocerla). Prolongaremos a Hegel en este sentido al decir, un poco en el sentido de Sartre, que no solamente el sujeto es negatividad sino que es el origen mismo de la negación y no el ser como lo apunta el primer capítulo de la Lógica. 2.—Su negatividad frente al ser constituye al sujeto como libertad, no en el sentido tradicional de "libre albedrío" que se liga a una escala de valores, ni tampoco en el sentido pragmático del "poder hacer". El sujeto es libertad porque no puede ser determinado por lo que le es ajeno y que, siendo negación, todo le es ajeno. "Puesto que el pensar reflexivo es mi actividad propia, las cosas pueden ser consideradas desde este punto de vista, como el producto de mi espíritu, en tanto que sujeto pensante, en tanto que "yo" en su estado de universalidad simple y reflexiva y de libertad".<sup>33</sup> Esta libertad constituye mi ser-en-el-mundo como ambiguo, libre e influenciado, dominando las circunstancias y dominado por ellas: "el individuo, o bien deja pasar sin turbarlo el curso de la realidad efectiva que lo influencia, o bien lo interrumpe y lo trastorna. Pero entonces la *necesidad psicológica* se vuelve una frase tan vacía que es absolutamente imposible que lo que debe haber tenido esta influencia, hubiera también podido no haberla tenido".<sup>34</sup> Tan influenciado como esté, tan orientado como se presente el curso de mi conciencia, es como posibilidad de rehusar todo eso como me hallo a mí mismo. Soy mi posibilidad de escogerme otro: ahí está la esencia de mi subjetividad, aun si nada de ello debe transparecer en la realidad objetiva de mi ser-ahí.

<sup>33</sup> *Enciclopedia*, p. 33.

<sup>34</sup> *Fenomenología del Espíritu*, p. 256.

## JULES LEQUIER, UN PRECURSOR DE LA AUTONOMÍA FILOSÓFICA

Lic. CONSUELO BOTELLO T.

EL SIGLO XIX RECIBE como herencia de los siglos anteriores, dos manifestaciones: lo que podríamos llamar propiamente la filosofía europea y la atmósfera cultural de la ilustración.

Entre los ingleses nos encontrábamos con este idealismo: bien sea como algo formal, como la simple traducción general del ser al ser para otro, en el ser percibido como instintos, impulsos, hábitos, etc., como fuerzas ciegas y determinadas: el retorno a la conciencia de sí, que se manifiesta a su vez como cosa natural. El escepticismo de Hume hace que todo lo general se disuelva en los hábitos y en los instintos: ese escepticismo es, dicho de otro modo, una simple yuxtaposición del mundo de los fenómenos.

La filosofía francesa es más viva, más dinámica, más ingeniosa. Es el concepto absoluto que se vuelve contra todo el reino de las representaciones existentes y los pensamientos fijos, que destruye todo lo fijo y se atribuye la conciencia de la libertad pura. Esta actividad idealista tiene como base la certeza que lo que es, lo que vale en sí, es toda la esencia de la conciencia en sí, de que ni los conceptos del bien y del mal, ni los que se refieren al poder y la riqueza, ni las representaciones fijas de la fe en Dios, de que todo esto no es una verdad que sea en sí y que exista fuera de la conciencia de sí.

Ahora bien, hay que ver ahora cómo es la esencia para esta con-

ciencia de sí que se concibe absolutamente. Primeramente, este concepto se fija como el movimiento puramente negativo del concepto; lo positivo, lo simple o la esencia cae fuera de este movimiento. No se le deja ninguna distinción, ningún contenido, pues todo contenido determinado se pierde en aquella negatividad. Esta esencia vacía es para nosotros, en general, el pensamiento puro, lo que los franceses llaman el ser supremo, o se representa objetivamente como algo que es, como algo que aparece frente a la conciencia, como la materia. Por tanto en cuanto materia, en cuanto objetividad vacía, la esencia absoluta se halla determinada por el concepto, que destruye todo contenido y toda determinación y tiene solamente como objeto suyo, este algo general.

Vemos manifestarse libremente el llamado materialismo y ateísmo, como resultado necesario de la pura conciencia en sí, comprensiva. De una parte en este movimiento negativo naufraga toda determinación que se representa al espíritu más allá de la conciencia de sí. Sólo queda en pie la esencia presente y real, pues la conciencia de sí solo reconoce al en sí como algo que existe para ella como conciencia de sí, en la que ella se sabe por tanto, real: la materia como aquello en que puede ensancharse y realizarse en la pluralidad, la naturaleza.

En la filosofía de la Ilustración, lo predominante es el aspecto negativo que se manifiesta en el carácter del sentimiento de la más profunda rebelión contra los poderes vigentes que representan una esencia extraña para la conciencia de sí, la cual trata de ser sin aquello en que no se encuentra a sí misma. El ateísmo francés, el materialismo y el intelectualismo de los franceses ha destruído todos los prejuicios y triunfado sobre las premisas y valideces de concepto de lo positivo en la religión y socializado en los hábitos, en las costumbres, en las opiniones, en las determinaciones jurídicas y morales y en las instituciones civiles.

*Le Systeme de la Nature* (El Materialismo), es el libro principal de un alemán, el barón de Hollbach, escrito en París, ciudad que era el centro de todos aquellos filósofos. Montesquieu, D'Alembert, Rousseau, vivieron durante algún tiempo en el círculo de Hollbach,

y aunque todos ellos se rebelaban contra lo existente, tenían entre ellos diferencias bastante acusadas.

“El Universo sólo nos revela una infinita acumulación de *materia y movimiento*, una cadena ininterrumpida de causas y efectos, de cuyas causas algunas afectan directamente nuestros sentidos, mientras que otras nos son desconocidas ya que los efectos que de ellas percibimos se hallan demasiado alejados de sus causas. Las diversas cualidades de aquellas materias, sus múltiples combinaciones y, los efectos que son resultado de todo ello, constituyen para nosotros, las esencias. De la diversidad de esas esencias surgen los diferentes órdenes, géneros y sistemas que las cosas asumen y cuya suma global forma ese gran todo al que damos el nombre de naturaleza”.

Otro libro fundamental y muy cuestionable es el titulado *De la Nature*, que tiene por autor a Robinet. Habla de la naturaleza como lo único que conocemos de Dios y del germen como lo que causa y es causado. Llama germen a la forma simple de suyo, a la forma substancial, al concepto.

El resultado de la filosofía francesa reside en que se esfuerza por mantener una unidad general pero no abstracta, sino concreta. Ya Robinet establece una vivacidad orgánica general y un modo uniforme de nacimiento: da a este algo concreto el nombre de naturaleza, sobre la que coloca a Dios, pero como lo incognoscible; todos los predicados que de El se proclaman encerraban algo inadecuado. Hay que reconocer que nos encontramos con grandes representaciones de la unidad concreta contrapuestas a las determinaciones metafísicas abstractas del entendimiento, por ejemplo la de la fecundidad de la naturaleza.

Pero por otra parte, el momento fundamental con que nos encontramos en estos filósofos es el de que lo que debe ser válido tiene que tener presente y de que el hombre ha de entregarse a ello con todo su conocimiento, de tal modo que declare la guerra a toda autoridad extraña del Estado, o de la Iglesia y en particular al pensamiento abstracto, que no tiene en nosotros sentido presente alguno. Las dos determinaciones de toda filosofía son: la con-

creción de la idea y la presencia del espíritu en ella; mi contenido debe ser a la par, un contenido concreto y presente.

Por eso en el lado teórico de su filosofía, los franceses avanzan hacia el materialismo o el naturalismo, ya que la necesidad del entendimiento, como del pensamiento abstracto que obliga a sacar de un principio afirmado, las consecuencias más desastrosas, los empuja a establecer un principio como lo último, pero un principio que, al mismo tiempo, tenga presente y se halle muy cerca de la experiencia. Por eso acaban tomando la sensación y la materia como lo único verdadero, como aquello a que se reduce en última instancia, todo pensamiento y todo lo ético, viendo en esto una simple modificación de las sensaciones. Por eso las unidades puestas de manifiesto por los franceses tenían que acabar siendo unilaterales. De esta unilateralidad forma parte la contraposición entre *sentir* y *pensar* o, si se quiere, la identidad de ambos, de tal modo que lo segundo no se conciba sino como un resultado de lo primero, aunque sin llegar a unificar especulativamente en Dios esta contraposición, como hacía Spinoza y Malebranche. Esta reducción de todo pensamiento a sensación, como en ciertos respectos veíamos que ocurría en Locke, se convierte ahora en una teoría muy extendida. Robinet llega también a esta contraposición y se atiene a la tesis de que el espíritu y el cuerpo son indivisos y de que el modo de la unidad es inexplicable. Montesquieu en su libro *L'Esprit des Lois* contempla a los pueblos desde el grandioso punto de vista que consiste en considerar como una totalidad su constitución política, su religión, en una palabra, todo lo que se encuentra dentro del Estado.

En Rousseau lo vemos aparecer en el campo de la voluntad, de lo práctico, de lo jurídico. Rousseau afirma la legitimidad de la voluntad y afirma que el hombre se halla dotado de una voluntad libre en cuanto que "la libertad es lo cualitativo del hombre; renunciar a su voluntad equivaldría a renunciar a su condición humana. Cuando el hombre renuncia a ser libre, renuncia, por tanto, a los derechos del hombre e incluso a los deberes". "El problema fundamental —dice Rousseau— consiste en encontrar una forma

de vinculación que ampare y defienda al mismo tiempo que todo el poder común, la persona y la propiedad de todos y cada uno de los miembros de la comunidad y en la que cada cual, al incorporarse a ella, no obedezca a nadie sino a sí mismo, permaneciendo por tanto, tan libre como antes. La solución de este problema la ofrece el contrato social". Esta es según Rousseau la vinculación en la que cada cual entra voluntariamente.

Sin embargo hay una tergiversación acerca de la *voluntad general* que comienza desde el momento en que el concepto de la libertad no debe ser interpretado en el sentido de la arbitrariedad fortuita de cada cual, sino en el sentido de la voluntad racional, de la voluntad en sí y para sí. La voluntad general debe ser, la voluntad racional, aunque no se tenga conciencia de ello. El principio de la libertad se manifiesta en Rousseau e infunde esta fuerza infinita al hombre, que se concibe a sí mismo como infinito. Es el punto de transición a la filosofía kantiana, la cual toma como base, desde el punto de vista teórico, este principio; el conocimiento ha llegado a su libertad y al contenido concreto que se encerraba en su conciencia.

Por cierto que ya se ha observado cómo Kant, resulta en el fondo una especie de discípulo vergonzante, por decir así, de Juan Jacobo Rousseau. La pretendida sentimentalidad y el aparente recurso a los sentimientos en los escritos del pensador ginebrino, ocultan y a muy poca profundidad un pensamiento más riguroso que el que en apariencia se diría que congela a Voltaire. Este ironista casi despiadado resulta tras un análisis cuidadoso, verdaderamente sensible y menos frío que Rousseau. Tanto en la una como en la otra direcciones filosóficas francesas alcanza a encontrarse el problema que se plantea Jules Lequier; el mismo derrumbe de la revolución parece poner por acto, en obra viva e informada por las teorías, la decisión de entonces. El hombre iba dejando en planos secundarios sus convicciones dogmáticas; la predestinación agustiniana había sido impropriamente explotada en la rebeldía luterana. Los avances y las demostraciones científicas, secreteaban de modo que iban colocando al hombre si no en la convicción de vi-

vir y de consistir en un proceso tan necesario y determinado como la caída de los cuerpos, sí alejaron las actitudes básicas de la fe. Si hasta la centuria décimosexta se recurría al cimiento dogmático de la religión, ha tenido que reconocerse que con la modernidad surge un fanatismo diferente: se le conoce como fanatismo de la ciencia.

El pensador renacentista pudo en sus límites, separar con su vuelta al clasicismo recuperado, lo religioso frente a lo científico. Lequier se aproxima inusitadamente a nuestros puntos actuales de reconocimiento ponderado, de cuanto respecta a las anterioridades de la modernidad; no sería correcto como lo hizo el Cartesio, suprimir todo lo anterior. El mismo Descartes ofrece la evidencia de su formación, no sólo escolástica, sino incluso adelantada según las enseñanzas de la Compañía de Jesús. En su temporada Lequier ya opera y medita con la lección liquidada de las separaciones renacentistas pero simultáneamente con el reconocimiento de que los valores se habían cambiado de sitio de preferencia: si antes quiso dictaminarse religiosamente en filosofía o en medicina, Lequier se siente perplejo de que pretenda decidirse filosófica o científicamente en cuanto compete a la religión.

Con lo anterior se ha obtenido en líneas generales, las perspectivas del modo de pensar y de estudiar sus problemas, peculiares a Lequier. Se lo ha visto en la colocación histórica de cartesianismo filtrado con Malebranche, Leibnitz, Hume y Berkeley, Spinoza y la crítica kantiana, hasta no reconocer que el tema de saber algo en fatal determinación, o la nota de libertad de la persona humana ante el problema del conocimiento, constituyen parte de la línea divisoria, tanto en un pensamiento correcto científico o filosófico; cuanto en el ámbito de la actitud religiosa.

No se trata de que Lequier regrese a cuestiones de imposición dogmática; nada menos próximo que eso puede identificarse en su obra; casi todo lo contrario, pues con una información y un cuidado que asombra en lo teológico a los comentaristas de su obra, Lequier emplaza a los tratadistas religiosos y se responsabiliza de los términos y extremos del problema que avizora. Ningún dog-

mático intenta críticas ni descubre problemas: cree, admite y nada más. Lequier se pone con toda entereza ante la posibilidad de conocer pero en la humana y limpia inquietud de pensarse a sí propio, preso en la forzosidad o libre y posibilitado como persona o ser en sí y para sí.

La libertad humana.—En cualquier perspectiva en la que se enfoque el concepto de *libertad* resalta su equivocidad: para Rousseau por ejemplo, resultaba tan completo y radical el ser-libre del hombre, que todos saben que su pacto social, supuso, tan completa libertad como para poder renunciar y delegar su ejercicio en la personalidad autoritaria; muy a pesar de que acaso el único libro serio y digno de Ortega y Gasset, el repaso que hace Gaos sobre la *predicción* en la obra del maestro español, tiene que competir verdaderamente con ocurrencias del todo superficiales, aquel criterio citado de Rousseau resultaría sencillamente escandaloso, inhumano y desorbitado para don José Ortega y Gasset; ser libre para este memorable maestro español, era más fundamental que para Rousseau; tan básica es así la libertad humana que no se la puede renunciar, se es humanamente libre para todo menos para dejar de ser libre. La palmaria contradicción del contratismo social iluminista es uno de los descubrimientos más acertados de Ortega; casi nadie lo ha señalado. Aquí en Monterrey, en ocasión del estudio de los valores del Padre Suárez, se tocó el punto. Lo examinado entonces, es lo que trata aquí de conectarse con esa aspiración constante de Lequier que era la de considerarse libre y por ello capaz de aspirar al conocimiento o reconocerse apodícticamente dado como un *factum* y dentro de limitaciones que aminoran la libertad; conocer resultaría para el pensador francés algo tan necesario como una trayectoria luminosa. Urge que se distinga entre esa forzosidad de la fenoménica que señala como nomotesis Heinrich Rickert y la imposición inalterable de lo que vale. Justamente, de esta parecida diferenciación parte y se ramifica lo que quiero considerar como la axiotropía humana. Se es libre de seguir o no la exigencia de lo valioso; pero se obedezca o no el valor más digno, éste sigue necesaria y forzosamente valiendo. Por el estilo,

se ha movido la problemática de la libertad entre los dos extremos que se han señalado: o se nos tiene libres en todo, para y de todo, o se nos adocena y determina sin ningún margen de responsabilidad; por supuesto, personalmente aquí se proclama y se acepta la mesurada tesis de Ortega ya comentada.

Véase alguna de las secuelas predominantes entre los extremismos apuntados para poder situar con rigor tanto histórico como filosófico el tratamiento de Lequier.

La citación a la que se ha recurrido, del maestro Ortega y Gasset en la pág. 13 de sus *Obras*; 3a. Ed. Madrid, 1943, reza: "¿Cómo no se ha advertido que la paradójica condición del hombre radica en que no puede ser lo que quiere, sino lo que tiene necesariamente que ser, y al mismo tiempo puede no aceptar esa necesidad, eludirla, defraudarla? ¿Cómo subsiste la ceguera, la incompreensión para lo que significa ser libre? Porque en primer lugar, sólo es libre el que no tiene más remedio que serlo. Una libertad de que pudiéramos exonerarnos como de un título oficial no sería constitutiva de nuestro ser. Pero el hombre es libre, quiera o no, ya que, quiera o no, está forzado a cada instante a decidir lo que va a ser. Pero, en segundo lugar, la libertad no puede consistir en elegir entre posibilidades equivalentes, es decir, que ellas, las posibilidades, sean también libres. No; la libertad adquiere su propio carácter cuando se es libre frente a algo necesario; es la capacidad de no aceptar una necesidad".

El Dr. Manuel Cabrera Maciá, analizó conceptos próximos a los manejados aquí, hace 7 años. Ofrecía entre el 25 y 29 de agosto, en 1952, un repaso veraniego del Escepticismo. Para la lectura final de aquel interesante cursillo, tras el repertorio de los *tropoi* clásicos, se los aproximó a concepciones modernas: el antiguo se detenía; eludía predicar nada. En su fondo, dijo el conferenciante, al exponer la doctrina dubitativa, se cayó en el no ser de quien se abstenía. Pensaba cautelosa y negativamente. No quería preocuparse; buscaba la calma ataráctica. En tanto que el Cartesio, en seguida de su duda, proclama su ser. Epilogó el Dr.

Cabrera sus disertaciones, con el señalamiento de cómo la tesis cartesiana, implica libertad, y alineación la escéptica antigua. Forzosamente el meditativo pirrónico, aceptaba ignorar su ser y toda otra realidad. Admitía su pensamiento; cambiaba y vaciló entre contingencias. No era, meditó nada más. Le parecía necesario que así fuese. No así Descartes; por vacilar y quedar en suspenso, se alcanza; es y se indica libre, no ajeno a su pensamiento. Se delimita como *res cogitans*, propia, suya; capaz de determinarse ante lo claro y distinto. Así consta la visión primerísima de Descartes, más que ante algo *ente*, en libre posesión del valente *Verdad*.

Bien puede distinguirse en lo ya anotado aquí, que la conceptualización filosófica de la libertad en su relación con la posibilidad del conocimiento, toca los extremos de la radicalidad; ya positiva, ya negativa. Una rigurosa tentativa de dirimir esa problemática, tan solamente en Ortega se ha encontrado, para informar este estudio. José Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía*, artículo relativo, al medir la docena de columnas que dedica a *libertad*, hace que comparezca Ortega; Jules Lequier, concentra para Ferrater los antecedentes del problema: ser libre se requiere *a priori* de posibilitar el conocimiento. Por semejante planteo de Lequier, la disputación entre determinismo y libertad como inherentes al hombre, pasa de la simple problemática parcial a la integrativa de lo real. Darse o no, ponerse o no la libertad humana condiciona cualquier metafísica, toda ontología. No se requiere demasiada agudeza ni erudición abrumadora, para presentir las tesis existencialistas y existenciaristas más actuales. En la 2a. parte de su *Philosophie* Karl Jaspers determina cómo lo anterior, limitaba la libertad al arbitrio; y en nuestras fechas el deber exige dignificar a quien elige, no sólo la elección. Por el estilo se lee en el estudio sobre *San Agustín de Hipona ante la Belleza*, en el número 10 de la *Rev. Universidad*, de la de Nuevo León, "...elección... dilección... predilección..." La gradación no puede darse más en homología de las constelaciones valiosas. El existente decide; su libertad es lo que importa y perfila lo importante en preferencias; dirime su ser en previsión de valores. Resulta en tal argumento,

que tampoco ser axiotrópico puede quedar en nota baldía. Ordenación a valentes y libertad, valen a su vez en la consideración de lo humano. No son agregaciones de matices. Indican substantividad básica, configuración requisitiva del ser humano, de su darse o ponerse; de conocer o de admitir que ignora, de su *ipseitas* y autenticidad. Otros supuestos o postulados, adulteran cuanto se dice admitir; deforman al cognoscente requerido para cualquier apófansis.

Medina Echevarría trata en su *Psicología Social* "mentifactoras", como ilustraciones del hacer humano. No se trata de la traída y llevada "cultura objetiva". Es la hechura decisiva del hombre. Habría, aquí, un término como los que J. David García Bacca dictamina al traducir a Martin Heidegger "...que diría en palabras una de esas máquinas remachadoras que clavara para siempre de un golpe una máquina de piezas elaboradas con la más fina técnica de precisión". (*Hölderlin y la Esencia de la Poesía, Esencia del Fundamento*. Arbol, Ed. Séneca, Méx. 1944); el Prof. F. Uribe sugiere "existentifactora"; él mismo ha escrito cómo para José Gaos, la meditación heideggeriana parece de palabras. No hay que confundir; la captura de un término, de la "palabrita" como dijo en alguna ocasión Recansés Siches, no constituye filosofía.

Lo que con lo anterior que citábamos de Heidegger, se quiere significar es lo que Ortega estableció: El existente debe hacerse libre. Lección suprema en torno al asunto, la ofrece el Evangelio con "la Verdad os hará libres". Se transluce un círculo vicioso, ya que el valor lógico de la Verdad, se da o pone en el conocimiento; contrariamente, el valor existencial de la libertad quedaría condicionado, en su cumplimiento, por la previa posesión del lógico de la Verdad. El sofisma es nada más que aparente; pues la Verdad evangélica no es la limitada y relativa al alcance del conocimiento habitual; éste queda al descubierto en la arrogancia positivista "saber para prever a fin de poder". No se trata de la Verdad sin preposición. Sería el mero saber factible, no el agible de los escolásticos clásicos. Tampoco se alude al "saber de Salvación" que la Verdad evangélica indica. Por todo ello, la opresión en

Lequier, que acaso, lo encaminó a la demencia para sus días últimos. Se derrumbó como Nietzsche y como antes, Rousseau; pero Lequier lo había sentido. Quería compaginar la posibilidad de saber en el ejercicio pleno de su libertad. Desde un principio sus apuntes exhumados técnicamente por Charles Renouvier y por Jean Grenier, vueltos a estudiar por L. Dugas y actualizados por Jean Whal, osan una especie de apuesta del estilo de la de Pascal. Incluso a costa de su razón quiso saber y lograrlo libremente. Aproxima su meditación al renacimiento escolástico y, lógicamente, a la controversia en torno a Otto Liebmann y a su "volvamos a Kant". Era la contrapartida del *Vae mihi si non thomistiza vero*, en la expresión de Jacques Maritain; de donde puede juzgarse el sabor de inmediata actualidad en las opiniones de Lequier. Y pronto, en 1956, va a hacer ya un siglo que, a los tres años de su muerte Charles Renouvier ordenó *La Recherche d'une Première Verité. Fragmentes posthumes*, mismos que reeditó hace 35 años, L. Dugas. Más se precisa, si cabe, el problema con la publicación llevada al cabo por Jean Grenier, de *La Liberté* apenas 15 años antes de ahora y el trabajo monográfico de Jean Whal de hace 10 años. Esa "primera verdad" hay que admitirlo, encamina ya a la *filosofía sin supuestos*. La misma célebre disquisición kantiana entre la razón pura y la práctica, la clásica aporía entre el orden teórico y el práctico, se desata en las conclusiones de Lequier. La libertad humana, en libre actuación establecida, no se constriñe a creencia. Recuérdese la amable fenomenología de *Ideas y Creencias* en Ortega y Gasset. La libertad según la examina Lequier, denota opción por la cuenta y riesgo del sujeto comprometido en el acto de conocer. Ese existente es lo que llama Jaspers el elector y decisor. Comprometerse así, el existente, hay que insistir, nada tiene que ver con psicologismos ya superados como el del *liberum arbitrium* para actuar o abstenerse. Admitirse libre en el trance de poder conocer ya significa actuación, opción y decisiva postura, compromiso y co-implicación. Se está en la textura de la realidad.

Por nuestras antevísperas y a 3 decenios de Lequier, Henri Berg-

son analiza su "libertad profunda" o íntima. Repercute en estos días en Jean Paul Sartre quien condena la noción de libertad si dependiera de fundamento trascendente, no humano. Ferrater condena estos extremos con una alusión a *Ensimismamiento y Alteración de Ortega*, y curiosamente toca la plenitud óptica en alternativa a la alteridad; pero para nada roza lo subsistente en o por la libertad que conoce. Estamos en las fechas últimas y libres con el mundo; se cuenta también con la óptica axioética de Emile Boutroux. En protesta frente a Wienn y el pretense neopositivismo, los estratos de la realidad van escalonándose; se impone el valor por esos dictámenes; aun cuando se les suele tomar de otra manera, aquí se sostiene que el hecho de invocarlos para establecer ordenamientos en lo real, inciden ahí mismo. Su aplicación criterionómica para organizar la realidad, lleva a Boutroux al aniquilamiento de la contingencia. De modo que el deber ser ínsito en todo atributo de valor, se diferencia de cualquier tipo de forzosidad. En tanto ésta disminuye, en tanto el valor priva, la contingencia decrece. Recaséns Siches hablaba de esta inafectabilidad del valor: mientras más elevado, más requiere la libertad para cumplirse. Se ve también acerca de Santo Tomás de Aquino y de su estética, lo concreto en proporción a los planos de ser en necesaria determinación; y lo valioso generalizado y afecto de contingencia ante la meditación. Se sabe también, la proximidad doctrinal de Boutroux, como introductor a la religión, con el "reino de los fines" de ascendencia kantiana. En ambos se juega la libertad; para Kant hay que purificar libremente la motivación del acto; para Boutroux, tan sólo en la síntesis o renovación que supere lo necesario, en la libre contingencia, se opera la concreta existencia responsable. Es el eco tardío del kantismo que, tras el mostrenco imperativo categórico, posibilita la norma práctica y presagia la necesidad de autofines en la convivencia éticamente valiosa, en la juridicidad integrada del "reino de los fines". Igual que Kant al exigir lo experimentado y requisitar lo puramente pensado, cuando ha de transigir con la libertad; así Boutroux dictamina que la ciencia de lo necesario, no capacita para deslindar la autonomía moral. Su

metafísica apunta hacia allá pero tampoco satisface el *desideratum*. La vieja invasión liminar de provincias divisorias, entre normación religiosa, posibilidad de conocer y libertad para adoptar la una o para alcanzar lo otro, perdura después de tres cuartos de centuria, transcurridos desde los estudios de Boutroux.

Jules Lachelier, con Maine de Biran, con Félix Ravaisson-Molien, el mismo Boutroux e inclusive Henri Bergson, se presentan positivo-espiritualistas. Lachelier critica y objeta la validez cognoscitiva del proceso inductivo. Como Kant al aceptar realidades referidas a la categoría de fin, más que a la de causación antecedente necesario, da cabida a la finalidad pero "no como afirmación arbitraria destinada a salvar la libertad de la persona" (Ferrater).

Pero Lachelier claramente en su discusión, tanto como sus contemporáneos y sus sucesores se aproxima y discute el problema derivado de Lequier, la libertad personal en relación con el conocimiento y las nociones de lo forzosamente determinado. Los orígenes remotos de un planteo semejante constan según ya se ha dicho aquí en disputaciones de precisión e intereses teológicos. Todavía la colocación del saber histórico en nuestras fechas y en las inmediatas anteriores remontan hacia las más nobles fuentes del providencialismo agustiniano; de ahí que entre los antecedentes bien determinados y estudiados para la colocación doctrinal del pensamiento de Lequier, haya que dejar constancia del problema teológico de la infalible presciencia divina. Y no se olvide que entre más de alguno de los tratadistas, teólogos oficiales o no, suele confundirse ese aparente conflicto entre la omnisapiencia divina frente a la libre disposición de la libertad humana; también es comprobable que se interfieren las nociones de libertad y voluntad. Llega la problemática al grado de tener que reconocer que la primacía de los análisis psicológicos iniciada con Sócrates, es, lo que por la línea de Platón y la desembocadura de Plotino y de San Agustín, los tratamientos de Santo Tomás y decisiones cartesianas; al dar esa conciencia trascendente ya repasada en Jaspers y Sartre, permitió en las controversias frente al empiricismo y al esce-

ticismo ingleses, una diferenciación ya aceptable de voluntad y de libertad. Es algo similar a lo que puede encontrarse en la página 103 de *La Libertad de Lequier*, donde su visión teológica-filosófica distingue la presciencia de la providencia divina. Se ve también en la opinión de Grenier que Lequier en esas cuestiones se inclinaba al scotismo más que al tomismo. En Boecio por ejemplo, en su hermosa *Consolación de la Filosofía*, maneja admirablemente la conceptualización de eternidad y nos dice de ello: conocer con certidumbre absoluta lo porvenir convierte eso venidero en presente ya. La eternidad simultánea para Severino Boecio, que es su hermosa posición al simultaneizar todo lo que en la sucesión temporal aparece como anterior, presente o futuro, enseña la eternidad sin sucesión. El previo examen necesario a las meditaciones de Lequier sobre esos temas, con las directrices del scotismo parecería no limitar precisamente, pero sí re-ubicar la omnipotencia divina a favor de la libertad humana. Aquí no es admisible la conclusión de Grenier respecto a que estos dictámenes de Jules Lequier, limiten o determinen la reconocida omnipotencia del Ser Supremo. Suele decirse palmariamente, sin corrección teológica ni filosófica que "ni la voluntad divina alteraría la humana..." Tal argumento estaría bien para el ámbito pirrónico pero no para el que nosotros estamos viendo. Ya no vale para el clima católico en el que Lequier enuncia su problemática. Continuar una disputa así, equivaldría al desdén por los exámenes psicológicos y al más grave menosprecio de la doctrina de la gracia en los dones y carismas. Es precepto ascético de lo más clásico, la posible supresión de la propia voluntad, en plegaria de instrumentar, la voluntad divina. La perspectiva en la que Lequier se coloca en la página 104 de su texto dicho, descuida que aunque aparte Creador y creatura, ésta en el caso de la humana, consiste y debe consistir en un proceso de salvación. La gracia nos acorre, el orden eterno e intemporal está al alcance del hombre. Se es a imagen y semejanza del Creador.

Lequier no quiere, rechaza, quedarse con la más mínima dubitación respecto a que es libre, dueño de sí. Tal certeza le arma para

la consecución del conocimiento que busca, pero no advierte, ni alcanza a advertir o no lo quiere superficialmente, que ya se encontraba firme y seguro sobre su inicial opción. Había decidido, eligió y prefería su libertad; lo desespera sospechar el que pueda ser una lábil ilusión. Teme a las cuestiones determinadas. A eso le parecería condescender, de admitir sin examen la predestinación, la omnisciencia y lógicamente a su parecer, predeterminación y predeterminismo. La cuestión como se ha tratado de articular aquí, parece claro que no compromete la auténtica autarquía humana. El propio episodio de Lequier lo está mostrando según y como se lo trata. Algo similar ocurre con la pretendida antinomia de no considerar a Dios "antecedente necesario" (pág. 112); no es que Lequier en su antelación sufra o no la imposición divina, la disputa se refiere a la forma doctrinal de considerar lo supremo y a la facticia de ejercitar la libertad de pensamiento. En esos pasajes Lequier, bien a pesar de ciertas ironías, de cómo se transparece su información teológica, sorprende al modernizar las clásicas disputas, con toda la dignidad humana más actual y más vigente. La clásica tentativa de tratar el ser y su cambio, el ser en acto o en potencia, cae necesariamente en el estudio de Lequier. Si en el acto puro, sin nada en potencia, todo resulta por ello, inmutable y eterno, la realidad posible como creada, tampoco pasaría hacia el acto; pues ese devenir estaría ya dado en la presciencia y omnisciencia. Se ve claro el proceso de inversión de la doctrina de Boecio; para éste, la certeza de cuanto ha de advenir, cristaliza la eternidad. En la objeción de Lequier la inmutabilidad y presciencia detiene lo real dado.

Se transparece ya la *durée réel* de Henri Bergson. Otra ponencia existencialista acudió a un *pastiche* similar de Sartre. El paso fluvial se detenía y el ser *empaté* se presentaba. Es la resonancia de la detención estática que objeta Bergson; es el mismo empeño de Lequier de sentirse flúido y libre, en contraste con la permanencia eterna; de ahí las cuatro peculiaridades escolásticas que en la página 117 predica de Dios: ambivalencia, amplitud y omnipresencia, de donde sucesión de partes y por ello, dos criterios de

existencia humana. Lequier objeta la duplicidad de la consideración, sigue a Duns Scoto; en tanto en cuanto que realmente la creatura se refiere a Dios y racionalmente Dios a su creatura; por esa racionalidad se da el logos, el Verbo. Da con este motivo Lequier una especie de réplica calcada de la que Aristóteles hizo a la hipóstasis ideísta de Platón: de caber la doble manera de conocer a Dios en la eternidad, y de ser en el tiempo las creaturas, lo creado existiría dos veces, se hipostasiaría. (p. 126). Aquí en Monterrey se han dado discusiones mucho menos formadas para consecuentar, si se quiere tiempo y eternidad; inclusive se medio balbuce la eternidad sucesiva. Todo ello importa, en tanto que se dicamine la libertad de conocer o la forzosidad inevitable. Ya los tomistas habían establecido, según lo recuerda y lo organiza en su *Ensayo de Clasificación de las Doctrinas Filosóficas*, Charles Renouvier, que una sucesión infinita es contradictoria; de donde, infiere el tomismo, lo divino no admite sucesión.

#### ENUNCIADOS Y SOLUCIONES DE LEQUIER

Bien a pesar de todo lo contrario, la actitud adoptada por Lequier, en el tratamiento de su problema compagina del todo con la que tomaría cualquier católico ortodoxo. Hay que interponer la advertencia que muy a tiempo ofrecía Oswaldo Robles en su *Propedéutica Filosófica*: se ha confundido peligrosamente *filosofía católica* con *filosofía medieval*; habría en nuestro caso que ofrecer similarmente algunos distingos entre el católico ortodoxo y el verdadero filósofo católico. No hay precisamente urgencia de hacerlo y ello porque sin confundir ni lesionar las connotaciones y denotaciones de lo uno y de lo otro, todo pensador serio cuenta radicalmente primero, con un subsuelo de convicciones axiomáticas. Recuérdese una vez más el riguroso estudio de la cuestión en *Ideas y Creencias* de Don José Ortega y Gasset. Al traducir *El Discurso del Método* del Cartesio, el Dr. Manuel García Morente insiste en algo similar, "el hombre no puede vivir sin creencias"; estén

éstas o no articuladas en la integralidad de un dogma con fuentes de revelación válidas o disputables; organice o no ese dogma o esa revelación una conducta comunitaria en la forma clásica del culto; y otra personal con el rango de moralidad, el dato palmario es que todos nos nutrimos en un almacén de creencias. Está comprobado que Jules Lequier fue un creyente y católico; su santo temor de creatura ante Dios se encuentra palpable y palpitante en todo cuanto meditó. Y como filtrado de cuanto en este estudio se ha visto, lo mismo Lequier que otro católico observante, aunque no se puede llamar perfecto cuenta por ese *temor* y *temblor* con la hetero-referencia a su gesto fervoroso. Se vive en la gracia de Dios; tal vez no se frecuente la comunión, no se esté ante la Gracia, pero una causal y suprema nos sostiene en vilo. Somos, nos reconocemos creaturas, demuestra en *Lo Santo*, Otto Rudolf.

Tras lo inalterable de la eternidad divina, Lequier estudia las concesiones de la gracia en lo que técnicamente se designa como *possibilia*. Entre ellos, algunos pasarían a ser, y otros no; la antinomia de estos últimos suscita las inquietudes de Lequier; no acaba de admitir filosóficamente una predestinación rígida que no le permita contar con su libertad para conocer. Traído de San Agustín, en cita de Campanella, Lequier repite que la gracia se otorga para la salvación de todos; difícilmente se puede ser más católico, pero recuérdese que el drama del *liberum arbitrium* desde San Agustín y el neoplatonismo, puede viciar el destino. Por la posibilidad (no eventual) de que el arbitrio en su libertad, transtrueque y desvíe la naturaleza otorgada por la gracia, tanto voluntad como libertad se deficientan. No es, como se lee en la página 146 (cap. de la gracia) que ésta se vuelva ineficaz; aquí no hay para qué argumentar católicamente, basta con conservarse consecuente filosóficamente: a la gracia se le define "socorro divino", ¿podría haberlo ineficaz? De modo que esa disquisición no lo es, pero podría parecer desesperada. En el siguiente capítulo sobre la *voluntad divina*, Lequier cuenta con Juan Benigno Bossuet, el elocuente obispo de Meaux; se apoya Lequier en uno de los conceptos menos examinados filosóficamente, el de la voluntad divina. Cuando el

Redentor alecciona para hacer nuestras peticiones con "fiat voluntas tua", evidencia la operación y efectividad de lo que se está impetrando. Una solución del conflicto, de admitírsele entre lo humano y lo divino, sería la de Lequier: la determinación suprema lo es en acto, y la humana cuenta con residuos en potencia. La misma gracia no nos podría violentar como libres y autónomos; pero la solicitación de la gracia, lógicamente funda la de la voluntad divina. Por ello Lequier, se revuelve en el argumento y duplica el modo de ser libre. Admite como en la oración del Redentor para cumplimiento máximo del valor, el de aceptar la disposición divina; la voluntad última, en una palabra, la gracia. Tómese en cuenta que no quiere desdibujarse gracia en voluntad suprema; es más, se puede decir que se subsume una en la otra. La forma de comunión de la creatura con su Creador reconoce como cimiento la gracia original. La misma voluntad que se suplica en la plegaria, recurre a la gracia que nos concede esa comunicación. Lequier lo determina cuando pone el informe agustiniano, señala la correcta o incorrecta aplicación del arbitrio libre; así coinciden e interfuncionan presciencia divina y libre decisión humana (pág. 150).

En aprovechamiento de las enseñanzas clásicas, Lequier ofrece un diálogo como los usuales en el Renacimiento; y queda de poco antes, el de Berkeley entre el amante del saber y el materialista. En el de Lequier vemos que enfrenta a un réprobo, vuelto a la buena senda y como teólogo, con un extranjero o gentil honrado. Hace pensar en el *Proceso a Jesús* sólo que con cuidada disciplina; el experimento con el niño se asemeja en todo al de Sócrates en busca de la reminiscencia. Se ha dicho que en el examen del azar matemático Lequier se aproxima al quietismo molinista; bastaría primero, con determinar la conceptuación de contingencia, y en seguida con examinar no teológica, sino filosóficamente el abandono y la resignación ante las decisiones supremas. Una visión somera aproxima inesperadamente lo que en apariencia sería azaroso o contingente a la pretendida forzosidad del orden creado. La ecuación de Heisenberg parecería inferida para defensa de la absoluta presciencia divina. Por el otro aspecto, conviene anotar que ya

un abandono y resignación decisivos, implican y piden la plena libertad de haberlos optado... A este respecto hay que notar el dato ciertamente curioso de que la discusión más próxima a la justicia en el caso del quietismo no la ofreció ningún teólogo y los hubo ilustres entre sus contraventores; tampoco un filósofo preocupado por la determinación libre del destino de cada quien, el que desata la disputación sobre la doctrina de Miguel de Molinos; sino que se nos ha ofrecido el reporte de Karl Vossler, en su celeberrimo tratado de *La Soledad en la Literatura Española*. La mixtura de cuestiones teológicas con filosóficas, es claramente palpable en el episodio del quietismo; por ello cabe con todo derecho y autenticidad, la admisión razonada de los actos "verdaderamente libres" y del todo conocidos en la eternidad por la omnisciencia. La parte exclusivamente filosófica en la página 158 queda estrictamente "la voluntad de Dios no opera como la voluntad humana, sino que puede querer los contradictorios..."; e inclusive en la página 161, al prolongarse en *Duns Scoto* la polémica tomista, se rebate el "que Dios produce las creaturas por la sola necesidad de su naturaleza"; pues ello equivaldría a un panteísmo en el que la libertad disminuiría en beneficio del determinismo. Se ve la contingencia no para hacer dependiente al Creador, sino para libertar a la creatura. La conceptuación de voluntad y noluntad libres, indica intencionalidad hacia las cosas; en éstas radica la contingencia del querer divino, la forzosidad, no en la voluntad ni en la noluntad. Tampoco acepta del todo Lequier el que libertad y presciencia se reduzcan a síntesis de contradictorios. En el comentario que le sugiere a Grenier, el problema de la predestinación tal como Lequier lo recoge en las Sagradas Escrituras, no se alcanza a separar con el rigor que sería de desear, lo filosófico de lo teológico. Las dudas y preocupaciones que Lequier tuvo que dirimir con tal motivo, lo predispusieron a influjos tan claros como el que se le nota directo de Lammennais, como puede comprobárselo en su exposición dialogada entre un nuevo Abel y un nuevo Caín: se pone en operación dialéctica la manera como el autor piensa que Dios concede la libertad a sus creaturas; no las constriñe en un predestino, aun-

que necesariamente la omnisciencia las presepa o preconozca. A esa altura, Lequier adelanta sus primeros pasos incluso con un léxico que en nuestra actualidad circula en el ambiente filosófico. El investigador de la libertad, declara, confiesa, y lo que es más filosófico e importante, evidencia el misterio. La propia lectura y comprensión de Gabriel Marcel para ofrecer la ilustración más clara y reconocible, se ilumina y esclarece de pronto con el antecedente de Lequier.

Se ha dicho con bastante exactitud, que el caso de Lequier no es el de un filósofo de enseñanzas, con el sentido de que no es limitadamente un profesor de filosofía; también en esto el autor estudiado ofrece el dibujo de nuestra actualidad; por supuesto que importa la filosofía, y por ello se estudia en su sistemática y con sus problemas; pero lo que se arriesgaba en la meditación de Lequier y en la nuestra de más de treinta años a la fecha, es el hombre mismo que piensa. Las resoluciones a las que Lequier se aproxima derraman el ensayo de una filosofía, de una posición doctrinal más o menos válida y aceptable; en cambio se refieren a la creatura concreta que busca las soluciones.

Resulta por demás curioso el hecho de que el escolasticismo lequeriano consistía en reconocerse conforme al influjo de Fichte. Para evaluarse en toda su trascendencia ese dato, se puede traer a mano el recuerdo de la disputa del Dr. Sánchez Villaseñor; el idealismo que quiso imputar este ilustre miembro S. J., a Don José Ortega y Gasset lo argumentaba en el antecedente de Fichte. Probablemente el de Lequier no ofrezca dudas ni objeciones, el caso de Ortega sí resulta por demás opinable; pues ya se ha visto en estas páginas la posición orteguiana ante la libertad, no puede ser menos idealista ni en el sentido metafísico, ni en el gnoseológico.

El escolasticismo de Lequier le permite manejar la actualidad y la potencia; la presciencia infalible y absoluta de Dios, dice acto puro, nada en potencia. La misma imagen y semejanza de su Creador, el hombre que tanto inquieta a Lequier es autárquico; para demostrarlo lucha Lequier; pero es también creatura, no ac-

to puro; potencialmente se apoya en esa autonomía y su libertad es actual, pero para realizaciones posibles. Por eso no hay aporía ni teológica, ni filosófica entre omnisciencia ni predestinación frente a la libertad y subsecuente posibilidad de conocer.

Hay una tesis entre los comentarios a Lequier, en la que se sienta la coparticipación en la durabilidad humana al lado de una eternidad no conforme a Boecio, tomista como plena actualidad, sin transcurso. Adviértase en la forma en que ya antes se hizo aquí que tanto presente como pretérito y futuro quedan en la predicación de *quando*. En estricto rigor no es factible tratar la esencia, omnipotencia ni presencia divinas como insertables en el cuadro de los predicables del ser. Este cuadro alude por el ser conocido, pensado (*ens cogitatio*). Un tratamiento del Creador puede comprobárselo en cualquier teólogo serio: Báñez, Santo Tomás, Duns, Scoto, Suárez, etc., se refieren *eo ipso* al *ens a se*, alcanzar. Se trata del ser en tanto que ser, más que del ser conocido. Así su revelación graciosa nos ofrece misterios. Lequier vivió toda entereza filosófica, con ejemplar fervor; Marcel lo vuelve a encontrar y cada creyente perturbado por teologías a medias o por pseudofilosofías, tiene ante sí esas rutas; y no perdedizas como las de Heidegger sino posibles y practicables como las de Lequier. Así ha fundamentado este recatado pensador, la autonomía filosófica; así dio el ejemplo de respeto y abstención frente a los dictámenes teológicos, que sin facultad, no se pueden poner a discusión por algún *quidam*; son campos diversos de la investigación; en deslindarlos y proceder de acuerdo con esa precisión establecida funda Lequier la autonomía filosófica.

Discute, no puede negárselo, el determinismo de tipo leibnitiano: el más adecuado de los posibles universos, no es aceptable como inferencia de una razón que lo determine así. Muy a pesar de haber querido rechazar a Christian Wolff y a Gottfried Leibniz, Kant hereda del primero esa "razón legisladora". Para Lequier la libertad personal implica el acto creador que se dirige a los fines supremos de la creatura; esa libertad es "espontaneidad creatriz".

La posterior secuencia en la evolución del mismo apellido de Henri Bergson, ya se repasó en estas páginas.

#### BIBLIOGRAFÍA

- JULES LEQUIER; *Obras completas. Etre et Penser Cahiers de Philosophie* No. 33-34. Ed. de la Baconniere. Neuchatel 1952. Pub. por Jean Grenier.  
HENRI BERGSON; *La Pensée et la Mouvent* (1934).  
MAINE DE BIRAN; *Journal Intime*. Ed. de la Valette Monbrun.  
SEVERINO BOECIO; *Consolación de la Filosofía*, No. 394 de la Col. Austral.  
EMILE BOUTROUX; *Ciencia y Religión en la Filosofía Contemporánea*.  
FERRATER MORA; *Diccionario de Filosofía*. Cuestiones Disputadas.  
MARTÍN HEIDEGGER; *Hölderlin y la Esencia de la Poesía*. (1937).  
GUILLERMO F. HEGEL; *Lecciones Sobre la Historia de la Filosofía*, F. de C. E. Ed. 1955.  
BARON D'HOLBACH; *Le Systeme de la Nature*.  
KARL JASPERS; *Philosophie*. (1923).  
JULES LACHELIER; *Psicología y Metafísica*. (1885).  
ROBERT LAMMENNAIS; *Obras*, 3a. Ed. Madrid, 1943.  
FÉLIX RAVAISSON-MOLIEN; *Informe sobre la Filosofía en Francia en el Siglo XIX*. (1868)  
CHARLES RENOUVIER; *Ensayo de una Clasificación Sistemática de las Doctrinas Filosóficas*. (1885-1886).  
OTTO RUDOLF; *Ucronía*, Ed. Losada. *Lo Santo*, Rev. Occidente, 1927.  
OSWALDO ROBLES; *Propedéutica Filosófica*. Ed. Robledo, Méx. 1954.  
JEAN PAUL SARTRE; *L'Etre et le Néant*. París, 1943.  
JEAN WAHL; *Reflexiones sobre la Filosofía de Jules Lequier*. Ed. de la Baconniere Neuchatel. 1952.  
L. DUGAS; *Pensées*. Revue Bleue. París, 1920. Rev. *Universidad de la Univ. de N. León*, No. 10.

#### EXISTENCIALISMO Y PSICOANALISIS

Dr. MIGUEL ANGEL CANTÚ GONZÁLEZ

...*Esse rei est actus essentiae.*  
St. Th. In. I Sent. d 33 q 1. a 1  
ad 1.  
"*Insuper anima comunicat corpori  
actum essendi quo ipsa est*".  
St. Th.: In II Sent. d 1. q 2, a  
4. ad 2.

EL TEMA QUE ME PROPONGO desarrollar es el producto de algunas lecturas y reflexiones sobre las relaciones que al parecer existen entre la Psicoterapia analítica y la o las llamadas filosofías existenciales.

Me ha parecido conveniente para la exposición dividir este trabajo en algunos breves subtítulos que serán: 1.—El Existencialismo, 2.—El Psicoanálisis, 3.—Comparación entre el Existencialismo y el Psicoanálisis, y finalmente procuraré hacer algunas *Conclusiones*.

#### EL EXISTENCIALISMO

Con este nombre se conocen y señalan diferentes teorías y sus aplicaciones al arte, la literatura y aún a la práctica terapéutica; por muy diversas y antagónicas (si se quiere) que sean estas teorías tienen algo en común, que es lo que ha hecho que se las conozca bajo esta denominación.