

# HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

3



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1962



igualmente Husserl y fenomenología de la conciencia de Sartre como si  
y nada hubiera pasado. Este es el punto de partida de la filosofía  
están obligados a ello — según el deber de pensar que la filosofía, lejos de pro-  
porcionar respuestas seguras y estables hace todo lo contrario, es a saber,  
que ha de revelar necesariamente los fundamentos mismos que no se po-  
drían proporcionar nunca respuestas estables.  
de hecho, para a mi vez de que la filosofía no es la respuesta a ninguna  
pregunta, sino que el contrario es la pregunta de la filosofía. O sea la con-  
tante, constante de sí misma, las cuestiones fundamentales que se el ser  
debe decir que es un ser que se sabe (libertad). Por que hay más  
bien una pregunta que una respuesta. Y no hablamos de la causalidad, la causalidad  
vale la pena de decir que es una respuesta a una pregunta que se plantea  
en la actualidad constituyen, en cada caso, una respuesta más de crítica y  
sugerida que a lo mismo, permiten advertir que ineludible son sus cues-  
tiones. Hoy sabemos mucho más sobre la causalidad que lo sabido en tiem-  
po de Sócrates, Platón y Aristóteles, pero paradójicamente esta es una de nuestras  
razones para implicar la filosofía contemporánea que tenemos conciencia mucho más  
clara y rigurosa en la actualidad de dicha cuestión, sea que sabemos  
mejor que lo sabían ellos que el problema, lejos de ser un problema de filosofía  
ocurre cada vez más.

Esto último puede parecer extraño y por lo mismo confundido, pero  
tiene para mí el sentido de una doctrina kantiana, pues, como no lo  
dada al hombre con la "segunda" que le ofrece las ciencias en general,  
mediante las cuales el cosmos se ordena, se organiza y se constituye en un  
mundo comprensible. Los estadios de que habla Bergson, las ciencias  
además, son de una consecuencia final monista, pues, a saber, siempre en  
una técnica — como dice Bergson en un libro de sus nuevos ensayos — y  
este monismo produce el bien es cierto que produce el mal. Por eso  
para encontrar una muestra de monismo el cambio a la libertad. Por eso  
creo que Schopenhauer tiene razón cuando dice que a su entender que  
mientras el error es la vida, la verdad siempre culmina en la muerte. Para  
el punto de vista de la verdad e impide por la necesidad de encontrar  
cuando el mayor esfuerzo cognoscitivo produce, puede haber a pesar de  
diferentes niveles. Y el nivel superior, el nivel de la filosofía, pues que no es  
bella, ni la verdad verdadera, es el de la filosofía. Pues para que tenga sen-  
tido sus razones sobre de la belleza, o de la verdad, es preciso que el tri-  
punto haya una coherencia. Es que el sentido de la filosofía en el sentido  
sino en la filosofía actual de ser una de saber, hacer, conductas que se  
hacen la filosofía, la cual para mí del todo por que sea la filosofía — pero  
que en forma de una — como el modo de ser, no es el saber mismo, sino el  
amor o a la especulación de saber.

estados que son los de la determinación causal. La antinomia de la antinomia ex-  
presa esto muy claramente. La ley que gobierna el mundo causal, dice Kant, no  
puede ninguna excepción ni en el tiempo mismo, ya que pertenece al  
mundo de la naturaleza. Toda actividad está sometida a incluida por esta  
ley, a la ley de la naturaleza. En el mundo de la naturaleza, el hombre no es libre, no escapa  
al mundo causal, que sea entre sí todos los fenómenos. Y sea libre en el  
mundo de la libertad, el mundo de la libertad significa una ley y un valor en  
el mundo de las causas.

### LIBERTAD Y DETERMINACION

RÉGIS JOLIVET  
Université Catholique de Lyon.

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD ha sido expuesto por J. P. Sartre bajo una forma  
que, aunque se quiera, no se puede tener como solución —la idea de una  
"libertad pura", sin contenido y sin norma que tiene apenas sentido— pero  
que, al menos, puede ayudarnos a elaborar mejor un concepto que bastantes  
ensayos desafortunados de racionalización han —en mala hora— embrollado  
y gravemente falseado. Para ver esto más claro, pensamos que lo mejor es  
hacer un llamado a la historia y especialmente a la doctrina kantiana, cuyas  
propias dificultades son ricas en enseñanzas.

#### I. LA ANTINOMIA CAUSAL

*El sentido de la solución kantiana.*

1. Libertad implica *indeterminación*. Por el contrario, inteligibilidad implica  
*determinación*. Tal es el conflicto que constituye lo esencial del problema de la  
libertad. Al mismo tiempo, es evidente que la solución del conflicto no podrá  
consistir sino en mostrar que no hay contradicción real entre libertad y de-  
terminación, es decir que la libertad, contrariamente a lo que afirma J. P.  
Sartre, no es independencia absoluta o incondicionamiento total, sino *condi-  
cionamiento de un cierto género*.

Lo que quiere decir que se trata de dar al concepto de libertad, en lugar  
de un sentido puramente negativo, un sentido propiamente positivo. Es justa-  
mente lo que trató de hacer Kant en su solución de la antinomia causal y  
esta solución es la que vamos a tratar de comprender y de apreciar.

Kant parte de la hipótesis de que los fenómenos en su totalidad están com-



pletamente sometidos al determinismo causal. La antítesis de su antinomia expresa esto muy claramente. La ley que gobierna el vínculo causal, dice Kant, no permite ninguna excepción, ni en el hombre mismo, ya que éste pertenece al mundo de la naturaleza. Toda su actividad está sometida e incluida, por este título, a la ley de la naturaleza. En este sentido el hombre no es libre, no escapa al vínculo causal que liga entre sí todos los fenómenos. *No hay libertad en el sentido negativo de la palabra*: tal libertad significaría una laguna y un vacío en el complejo de las causas.

Se ve así que si se tomara en el sentido negativo el concepto de libertad, el problema de la libertad sería al instante resuelto de una manera igualmente negativa. Pero esto será diferente, si el concepto de libertad se entiende en sentido positivo, como una ley positiva del poder (por oposición a la ley de la naturaleza), concebida como una determinación que no está comprendida en el curso de las cosas, sino que aparece en la voluntad del hombre. ¿En qué condición es esto posible? Es claro que esto no es posible sino cuando el hombre no pertenece totalmente a la naturaleza y se inserta a la vez en otro dominio, con una ley de otro género; sino cuando, como expresa Kant, el hombre no solamente es un *Naturwesen* sino también un *Vernunftwesen*. Esta última expresión puede parecer anfibológica en razón del racionalismo idealista que lleva implícito, pero podemos por el momento descuidar esta ambigüedad, que encontraremos más adelante.

A primera vista se ve cómo la teoría kantiana se relaciona con las concepciones de la *Crítica*. La "Naturaleza", cuya ley esencial es la de la causalidad, que no deja ningún lugar para la libertad, no es sino fenómeno (*Erscheinung*). Detrás de ella, hay el En-sí del mundo, que no conocemos por ninguna experiencia, pero que no deja de imponerse finalmente en todos los problemas del conocimiento. Este "En-sí" constituye el "mundo inteligible", que no está sometido a las categorías de lo sensible, ni, por lo mismo, a la "causalidad". Por oposición al mundo meramente fenoménico, hay un mundo real. Así pues, supuesto que se puede probar que en el mundo de los fenómenos hay un punto donde las determinaciones del mundo inteligible producen, insertándose en él, el comienzo de una nueva serie de fenómenos (por consiguiente, una serie causal), de aquí se seguiría que en este punto se insertaría en la unión causal misma una fuerza que no derivaría de ninguna manera de la unión causal, sino que por ello crearía efectivamente una nueva. Esto sería una "causalidad naciente de la libertad" o una libertad en el sentido positivo del término.

2. La solución kantiana de la antinomia consiste pues en invocar el juego, en la textura de la unión causal, de una determinación particular, exterior al sistema de las causas: ese sistema no comportaría por ello ninguna rotura.

En efecto, estima Kant, la unión causal se rompería si alguna cosa fuera suprimida, rota o interrumpida en el sistema causal (como se produciría en el caso de una libertad negativa). Pero en este caso ninguno de los eslabones de la causalidad se ha suprimido: todos los factores que intervienen en la voluntad, a título de "motivos", permanecen intactos. Se agrega solamente un *nuevo factor*, una nueva determinación. Y este factor se distingue de los primeros simplemente en que no es un *efecto* de causas antecedentes, sino que se introduce en la unión causal *desde fuera*, a saber desde un dominio en el cual no hay ninguna cadena causal.

La libertad, en el sentido positivo, se encuentra pues establecida. No es (como la negativa) un *menos* en la determinación, sino un *más*. La unión causal no admite una falta de determinación, ya que su ley estipula que una serie de efectos, una vez comprendida en su juego, no puede de ninguna manera ser eliminada. Por el contrario, una nueva determinación es compatible con la unión causal, cuya ley no exige de ninguna manera que nada venga a agregarse de fuera. El sistema causal forma seguramente un todo, pero no un todo absolutamente cerrado: la inserción de una nueva determinación en ese todo no rompe el sistema, sino que le da solamente una *nueva dirección*. Es justamente lo propio del encadenamiento causal que no se deja romper, pero que se deja desviar. Después de la intervención de la nueva determinación, el sistema toma un nuevo curso, pero nada ha cambiado en los elementos originales del sistema.

Se puede traducir todo esto de la manera siguiente. La voluntad es un fenómeno entre otros; tiene la misma realidad empírica que los otros hechos de naturaleza. Está pues sometida a una determinación real por el juego de todas las series causales que interfieren en ella. Pero estas series causales no agotan las posibilidades de determinación. Factores de otro género pueden intervenir y, si son dados, la determinación total del querer será doble, compleja, cualitativamente heterogénea: Será una síntesis de factores de naturaleza causal y no-causal. Los primeros derivan de la infinitud de la unión causal, los segundos se introducen desde afuera en la unión causal, en la cual continúan obrando. En ellos se realiza pues lo que afirma la Tesis de La Antinomia: "una absoluta espontaneidad de las causas, una serie de fenómenos que comienza por sí".

3. Se ve sin dificultad que la antítesis "ser natural" y "ser racional" es de las más arbitrarias: traduce y expresa la hipótesis fundamental del idealismo trascendental, también arbitraria. Que la naturaleza y con ella el encadenamiento causal no sea sino "fenómeno", y que detrás de ella exista un mundo "inteligible" que sea propiamente lo real, pero que *no aparece*, y que éste sea ese mundo inteligible que se introduce, por la libertad positiva, en el mundo



de los fenómenos, todo esto no representa sino una construcción ingeniosa, pero frágil. Su fundamento no es otro que el idealismo trascendental, apoyado sobre la teoría de la subjetividad de las categorías y sobre la de la "conciencia en general". El resto es la consecuencia del racionalismo moral, que ve en la ley moral una autonomía de la "razón".

Así puede plantearse la pregunta siguiente: ¿la solución kantiana de la antinomia de la libertad está ligada a las hipótesis fundamentales del idealismo trascendental, al punto de caer con ellas? O bien, ¿hay en ella alguna cosa que valga por sí y subsista a la ruina del sistema kantiano?

Se sabe hoy que este sistema ha sido para Kant una verdadera aventura. A partir de las premisas del idealismo trascendental, no cesan de surgir ante el espíritu de Kant los problemas que su sistema parecía incapaz de resolver: quien quiera construir, con la obra misma de Kant, el idealismo trascendental, encuentra desde los primeros pasos, como Husserl lo vio, insolubles contradicciones. Pero por el contrario, muchos problemas abordados por Kant comportan soluciones que se pueden entender desprendiéndolos del sistema mismo. Es eminentemente el caso del problema de la libertad. Las distinciones kantianas del fenómeno y de la cosa en sí, del mundo sensible y del mundo inteligible, del ser natural y del ser racional, así como de todo lo que está ligado a estas distinciones (como el origen de la ley causal en el sujeto trascendental o de la ley moral en la razón práctica), todo esto no es evidentemente lo que viene al fin de la antinomia. Por ejemplo, es indiferente para el problema que la unión causal sea un fenómeno o exista en sí, como también que un factor heterogéneo pueda o no introducirse en ella sin comprometer su propio juego. La sola cosa que aquí importa es, por una parte, la *estructura de la unión causal* y, por la otra, la *presencia del factor heterogéneo de determinación*. Que se plantee la unión causal como real en sí, nada ha cambiado en el problema. Sin duda, toda la imagen del mundo se ha modificado pero no el planteamiento del problema en el seno de la unión causal.

¿Qué permanece pues de esencial en la teoría kantiana de la libertad, cuando se deja caer el adorno idealista? Dos elementos: la concepción del lazo causal y la dualidad interna del mundo. Esta se presenta en Kant bajo la forma del dualismo del Fenómeno y de la Cosa-en-sí. Se encuentra en la dualidad del hombre, ser de naturaleza y sustancia racional, en la oposición del carácter empírico y del carácter inteligible. Por esto nada es generalmente necesario en estas nociones metafísicas. Lo que hay de esencial, es únicamente la idea de que existen *dos dominios, dos clases de leyes, dos especies de determinaciones en un único universo* (donde el hombre está colocado), y que estas dobles realidades se manifiestan en el hombre y son la una y la otra necesarias.

4. Así pues bajo la dualidad kantiana del mundo sensible y del mundo in-

teligible, hay que descubrir una afirmación que no tiene nada que ver con la metafísica idealista, y que vuelve a mostrar que, fuera de la ley de causalidad, hay aún *otra ley* que evidentemente no conocemos sino en el querer humano, pero de la que podemos establecer la existencia con tanta seguridad como la de la unión causal en la naturaleza. Eso es lo que Kant ha tratado de establecer por su teoría de la ley moral, de la que dijo que es *un hecho*, aunque no sea un hecho *empírico*. Este hecho, es el de un *poder* en la vida moral del hombre y también el de una capacidad de determinación perteneciente al hombre por el efecto de la ley moral. El hombre es siempre el sujeto de múltiples determinaciones causales. Pero la libertad *positiva* consiste en que él tiene la experiencia absolutamente cierta de agregar alguna cosa a ese sistema de determinaciones causales, a saber cualquier cosa que no esté contenida en los elementos de la unión serial: una determinación moral.

Se comprende que ésto sea así cuando se reflexiona en lo que es la ley moral. Es un imperativo, una ley de deber, una fuerza que se impone al querer. Por otra parte, esta fuerza es de toda evidencia de una naturaleza completamente diferente de la que se ejerce por la unión causal. No constituye una sujeción. Es pura *exigencia*. Y lo que hay de característico en la naturaleza moral, es que, entre los "motivos" que la condicionan o la determinan interiormente, esta exigencia, simplemente y únicamente como tal, puede pesar grandemente en el platillo de la balanza. Para reconocer esto, no se necesita de una metafísica particular de la voluntad, ni de una psicología. El peso de la exigencia moral en la conducta del hombre es en el sentido más estricto *una realidad moral experimentalmente vivida (Erlebnis)*.

Es pues necesario reconocer en la teoría kantiana de la libertad dos elementos positivos: la puesta en evidencia del hecho de que hay en el deber moral una fuerza que se inserta a título de determinación heterogénea (no-causal) en el sistema causal —la prueba de que la estructura del vínculo causal hace posible esta inserción, sin destruirse por ello. Por el contrario, que esta fuerza consiste en una autolegislación de la *Vernunft*, que existe un "hombre noumenal" realizando en él mismo su autonomía, parece secundario. Lo que resta como importante, es que los valores morales se expresan y se revelan en una ley del deber, a saber en las *exigencias* que se dirigen al hombre y que lo hacen autónomo por relación a las leyes de la naturaleza.

#### DETERMINISMO E INDETERMINISMO

1. La teoría kantiana tiene indudablemente el mérito de plantear claramente el problema de la libertad eliminando ciertos conceptos inadecuados o



inexactos. Kant descarta, primeramente, toda mezcla de la libertad del querer con la libertad del actuar (o jurídica). Así mismo, Kant tampoco deja lugar a una pretendida libertad *exterior* opuesta a la libertad *interior*: la libertad tal como él la concibe es independiente del curso de los acontecimientos exteriores e independiente del devenir psicológico. Además, separa las ambigüedades de la "libertad de escoger". Esto es lo que significa su expresión de libertad en sentido positivo, de "causalidad de la libertad" o también de "libertad bajo la ley".

2. Así Kant hace resurgir los errores de ciertas concepciones corrientes de la libertad. Hay primero el paralogismo que consiste en transformar una categoría universal y en decir, enseguida, que no solamente el mundo del cuerpo está sometido a la ley de causalidad mecánica, sino que el mundo espiritual debe también serle sometido y que debe depender estricta y exclusivamente de las leyes que constituyen el determinismo mecánico de la naturaleza. Tal es la fórmula del *naturalismo moral*, que en el fondo se vuelve al materialismo, en tanto que hace de la voluntad y del mundo moral una simple resultante de las funciones corporales. Bajo ese naturalismo, se encuentra también el evolucionismo biológico, cuya tendencia es hacer de toda la realidad moral del hombre y hasta las decisiones y los sentimientos morales, un simple efecto de la herencia o del medio.

Es fácil ver que tal determinismo causal no deja subsistir ni libertad negativa ni libertad positiva. Sin duda esto no puede servir de argumento contra él, ya que es precisamente la libertad la que está en cuestión. Pero la posición que defiende no es, de toda evidencia, sino un enorme postulado, adoptado sin ninguna especie de prueba. En efecto, el determinismo mecánico de la naturaleza se ha extendido de manera absolutamente arbitraria, de un terreno propio, a un dominio que, por la experiencia menos constatable, es completamente diferente y que comporta otro género de ley. La imagen metafísica del mundo que se obtiene así es de una simplicidad engañosa, que bastaría para condenar esta concepción, en vista de toda la variedad y toda la heterogeneidad de los fenómenos.

No se logra nada mejor cuando se hace un llamado, para negar la libertad, al *determinismo psicológico*, pues éste no se encuentra situado sino según la analogía de la naturaleza. Así pues, es esto justamente lo que se discute: el determinismo psicológico es por ello un postulado gratuito.

Estas dos concepciones se orientan pues a un *monismo* de la determinación causal, que excluye la libertad. Así Kant ha visto que la libertad nunca es posible cuando un único tipo de determinación domina a todo lo real, en todos sus grados. La libertad no es posible sino en el caso en que dos tipos de determinación coexisten en el mismo universo. En consecuencia, el error del na-

turalismo y del psicologismo moral, no consiste solamente en su determinismo, sino en su *monismo de la determinación*. Contra estas doctrinas Kant muestra que hay un segundo tipo de determinación, que se superpone, sin destruirlo, al sistema de la determinación mecánica y que es característico del orden moral.

3. Antes de Kant y desde el siglo XVIII, el determinismo total del curso de las cosas se presentaba en general como un obstáculo absoluto a la libertad. De aquí se seguía que, para salvar la libertad, se buscaba romper a cualquier precio el determinismo y que por lo mismo se postulaba el indeterminismo, al menos parcial. Se sabe como, cuando la física contemporánea ha sido conducida a hablar hipotéticamente de un cierto indeterminismo en los fenómenos cuánticos, algunos filósofos de la libertad, inseguros de la solidez de su posición, han creído encontrar aquí un argumento decisivo en favor de la libertad. Aquí, como lo observa justamente Stanislas Bretón (*La Crise de la raison dans la pensée contemporaine*. "Recherches de philosophie", V [1961], p. 146), "el interés apologético (que mal podría reducirse aquí a la posibilidad del milagro en una perspectiva de indeterminismo) no ha actuado menos, por otra parte, que las 'motivaciones afectivas' para dar a los debates toda su dimensión humana. La 'libertad del electrón' que fue primero una fórmula humorística, antes de llegar a ser para algunos una afirmación ontológica, abría la vía real a la libertad. Muchas exclusivas, aún tenaces, no obstante la pretendida superación del 'cientismo', caerían, se pensaba, por sí mismas. La ley del bronce estaba al fin abolida: la libertad de los hijos de Dios unía, hubiérase dicho, esta obscura aspiración de un modo quejumbroso bajo la vieja ley, esperando su liberación. Parecía que los seres, destituidos de toda autonomía o individualidad, acusaban de pronto como un relieve ontológico: después de siglos de 'seriedad', el mundo se aquietaba en la posibilidad de una sonrisa".

La desgracia es que estas vías eufóricas falsean completamente el problema. Primero, nos conducen desventuradamente a un cientismo retrasado que no cesa, sin embargo, de ser cientismo. En seguida, reniegan la evidencia de que el error del determinismo no está en reclamar la determinación de todos los hechos del mundo sino en concebir un solo tipo, *absolutamente unívoco*, de determinación. Que se asigne a la naturaleza sola la ley natural y que se asigne a la realidad espiritual otra ley, es precisamente lo que caracteriza al universo espiritual, que llega a ser capaz de la libertad. Pero esta concepción —que no es, como diremos más adelante, más que el cuadro de una solución del problema de la libertad— no es de ninguna manera del indeterminismo.

Trátese del mundo físico o del mundo moral, el indeterminismo absoluto rompe todas las ligas del mundo, causales y racionales. Se ve claramente en el *Tractatus logico-philosophicus*, de L. Wittgenstein, donde "el atomismo ló-



gico traduce un postulado fundamental del atomismo ontológico" (Stan. Breton, *Ibid.*, p. 151). Un mundo en el que reina, como bajo un sol sin sombra, la ley de la claridad y de la distinción "atomística", según el esquema de relaciones de proximidad en proximidad del Descartes de las *Regulae ad directionem ingenii*, ese mundo, no deja lugar ni al determinismo, ni a la causalidad ni a la razón de ser. Nuestros filósofos apologistas y concordistas tendrían aquí con qué triunfar: ¿cómo la libertad del querer no sería revalorizada, desde que ya no hay necesidad, ni externa ni interna? Pero esta apologética interesada no es sino una filosofía perezosa y para colmo una mala filosofía. Ya que está bien claro que "la recién casada es demasiado bella". La libertad, como sucede siempre en el indeterminismo, está en lo sucesivo en todas partes pero bajo la forma del "azar". Y por lo mismo, no está en ninguna parte. Se anula en su apoteosis.

Es necesario pues renunciar a esos juegos fáciles y engañosos. El indeterminismo filosófico quiere reservar un lugar al *azar*. Pero se hace ilusiones al imaginarse que el *azar* es realmente lo indeterminado. Se puede hacer observar, por lo contrario, no sólo que se inclina siempre a atribuir al *azar* aquello de lo que no se sabe en las causas —pero todavía es sin duda el *azar* lo que hay de más determinado en la naturaleza, ya que la idea misma de *azar* excluye toda intervención activa y voluntaria en el curso de los acontecimientos.

Se ve con esto por otra parte, que el indeterminismo postula exclusivamente la noción de una libertad negativa, y por la otra, que tal libertad se encontraría absolutamente excluída por el indeterminismo, en tanto que éste se vuelve efectivamente a la afirmación del *azar*, lo cual excluye la indeterminación. De nuevo vemos que no conviene plantear la cuestión de la libertad bajo forma de alternativa entre determinismo e indeterminismo. La libertad moral no exige el indeterminismo, sino solamente la realidad de un tipo de determinación ejerciéndose en un nivel distinto del de la determinación causal y capaz de conciliarse con éste. En otros términos, el acto libre, como todos los demás, debe tener una *razón*. El indeterminismo consiste, al contrario, en afirmar que este acto es sin causa, bajo el pretexto de que toda causalidad antecedente suprimiría la libertad. Desde este punto de vista, determinismo e indeterminismo son idénticos: aquí y allá descubrimos el mismo género de error, consistente propiamente en el monismo causal.

4. La doctrina de Leibniz nos ayudará a precisar mejor todo esto. Leibniz en efecto, antes de Kant, había planteado el problema de la libertad como el de la conciliación del determinismo y de la contingencia, el primero siendo necesario, decía él, a la inteligibilidad, la segunda necesaria a la libertad. Ahora bien, aunque en Kant, la teoría leibniziana de la libertad esté ligada a una metafísica especial, definida como un monadismo, esta teoría puede conducir

a una cierta forma general, a un punto de vista distinto de el del conjunto metafísico que lo sostiene en Leibniz.

La libertad, dice Leibniz en su *Teodicea* (n. 288), tiene tres condiciones esenciales. Inteligencia, espontaneidad y contingencia. La inteligencia, implicando una noción distinta del objeto, es como el alma de la libertad. El ser libre se determina él mismo según el motivo del bien comprendido por la inteligencia y que inclina a ésta sin necesitarla. El acto es libre en la medida misma de la claridad de la percepción del bien. La percepción confusa disminuye la libertad, en tanto que deja un juego más o menos extendido al determinismo irracional de la pasión.

Así comprendida, la libertad tiende a identificarse con la espontaneidad. Implica, en efecto, que el alma sea su propio principio natural por relación a todas sus acciones e independiente de toda otra creatura. Es en ésta autonomía, es decir en esta *autodeterminación* donde reside para Leibniz la esencia de la libertad. El alma, teniendo en ella el principio de toda su actividad (y de sus mismas pasiones), ¿cómo podría, siendo inteligente, no tener el dominio de sus operaciones?

La tercera condición de la libertad es la contingencia. Pero por esto no debe entenderse el indeterminismo que discutíamos un poco antes. En efecto, Leibniz se opone a toda teoría de indeterminación, que identifica con la indiferencia de equilibrio. Tal indiferencia no puede ser admitida, si se comprende con ello que la voluntad permanece indiferente a los motivos. Indeterminación, para Leibniz, no puede significar sino *contingencia*, es decir exclusión de la necesidad. La indiferencia de equilibrio es una pura quimera, contraria a toda la experiencia psicológica. Reflexionando, se descubre en efecto que siempre alguna razón nos ha inclinado hacia tal partido, aunque esta razón haya podido pasar desapercibida en el momento mismo. La determinación es, también, esencial a la libertad, mientras que la libertad está condicionada por la inteligencia. El caso del asno de Buridan es pura ficción, pasaje ilegítimo y absurdo hasta el límite. En toda selección, hay una razón, y una razón prevalente. Por otra parte, eximir la libertad de determinación sería dar al hombre el privilegio de lo absurdo, ya que esto sería hacer salir el acto libre de la nada, renovando la contradicción a la que había llegado Epicúreo planteando una declinación de los átomos provenientes del *azar* absoluto, es decir de la pura nada. Vamos a ver más adelante cómo J. P. Sartre no ha dudado entrar en esta vía, en la que el hombre, la existencia y la libertad alcanzan, si puede decirse, el "privilegio de lo absurdo".

Nada menos pensable en la filosofía de Leibniz, aunque éste mantiene firmemente el principio de la autodeterminación, sin el cual la libertad desaparecería. Pero Leibniz señala que integrar un determinismo (o una determinación)



en el juego de la libertad, no es otra cosa que satisfacer el principio de razón de ser, a partir del cual todo tiene su razón de ser, es decir, en otros términos, *todo está determinado*. Será necesario también decir, ya que la determinación, aquí, proviene de la razón, que la libertad, mientras más determinada, será más perfecta. El indeterminismo destruiría a fondo la libertad.

¿Pero cómo hablar todavía de contingencias? Esta, dice Leibniz, resultará del hecho de que el juego de la libertad no obedece al mecanismo corporal, que es el dominio de la necesidad absoluta, sino a un *mecanismo espiritual*, en el que se ejerce la determinación del orden moral. El acto libre es pues, a la vez, determinado y contingente y estos dos caracteres de la libertad lejos de excluirse se identifican en la determinación racional.

5. J. P. Sartre rehusa categóricamente este punto de vista, tomando, bajo una forma nueva y absolutamente radical, la concepción indeterminista. En efecto, afirma que la libertad no es concebible y posible sino bajo la condición de excluir toda determinación, es decir de ser "libertad pura", sin contenido y sin otra ley que ella misma. Si ella es, necesariamente es comienzo absoluto, fundamento sin fundamento de la universalidad de los valores.

Es bien sabido cómo Sartre quiere establecer esta doctrina paradójica. El hombre es libre, dice, precisamente porque no lo es. Lo que *es* no es libre: es, sin más, y no puede no ser ni ser otra cosa que lo que es. Es pues la nada, la que ha hecho ser al corazón del hombre, la que lo constituye como libre y que es propiamente su libertad misma, en tanto que lo constriñe a *hacerse*, en lugar de *ser*, de donde resulta que, para el hombre, ser será, necesariamente, *elegirse*, no recibir o aceptar, sino hacerse por una elección que tiene el carácter absoluto de la gratuidad. Desde que es y en tanto que es, es necesariamente y totalmente libre. La libertad es propiamente el ser del hombre, es decir "son néant d'être" (*L'Être et le Néant*, pp. 508-516).

Es necesario ver lo que esto significa. La voluntad no se ejerce sino sobre la base de una libertad original, que sólo le permite constituirse como decisión definida relativamente a ciertos fines que elige perseguir por tales o tales medios. En seguida, no puede desplegarse sino en el cuadro de los fines ya propuestos por el hombre. Estos fines, en efecto, son aquellos que la realidad-humana se da como proyección de posibilidad, en los cuales pretende terminarse en-sí-para-sí, es decir, en ser coincidiendo plenamente con la conciencia de sí. Los fines no pueden entonces ser concebidos ni como dados desde fuera, por una decisión que de inmediato impondría al hombre las vías de su destino, ni tampoco como expresiones de una pretendida "naturaleza" interior que el hombre debería actuar por su acción. El hombre escogió sus fines, y porque los escogió, les da una existencia trascendente que es como el término-límite de sus proyectos. Aquí la existencia precede y determina la esencia, lo que

quiere decir, que el hombre, por su surgimiento mismo (surgimiento que es por otra parte él mismo absurdo y sin razón), definió su ser propio por los fines que se da. Tal es el brote original de mi libertad y este brote es fundamentalmente existencia, si bien el fundamento de los fines que persigo, sea por mi voluntad o por mis pasiones, no es otra cosa que mi libertad misma. (*Ibid.*, pp. 516-521).

Así, por el ser que es, en tanto que existencia, y que no ha escogido, el hombre participa de la contingencia radical de todo lo que es y, por esto mismo, del absurdo total del ser. La libertad es absurda, ya que si la elección es razón del *ser-escogido*, de ninguna manera lo es de un *elegir*, del que la libertad no puede de ninguna manera substraerse. Estoy condenado a ser libre, desde que el ser me es dado sin mi consentimiento y sin razón y que estoy constreñido a asumirlo haciéndome. Todas mis "razones" se hunden en este absurdo fundamental.

Puede uno preguntarse si la fórmula según la cual los valores resultan de una elección absoluta de la libertad misma, tiene verdaderamente sentido. Sin duda, elegir, por definición, es siempre actuar libremente, aún cuando la elección es necesaria, y, *desde este punto de vista*, se concederá a Sartre que la libertad es realmente la condición de todos los valores, ya que, si el valor indica la elección, la elección implica la libertad. Pero hasta antes de Sartre el consentimiento universal, el acuerdo unánime de los filósofos afirmaba que la libertad no es tal sino en tanto incluye de alguna manera la razón, ya que, de hecho, es menos la libertad que la misma razón la que elige. Una "libertad pura", separada de una razón que la justifique y, en verdad, la constituye, no sería, parece ser, sino una forma de la indiferencia y de la pasividad y finalmente, del azar. Debería pues decirse que razón y libertad se implican mutuamente.

Sin embargo Sartre no consiente en esta conclusión. Para él, la libertad es una fatalidad (y aún una "maldición"): No es un fin que podría elegirse entre muchos otros: es un hecho, por otra parte perfectamente absurdo. Para abundar, podría preguntarse cómo la libertad, como tal, es decir como libertad pura y sin contenido alguno, podría *ser* un fin. Toda libertad se define por relación a un fin: nunca es un fin por sí misma. Es medio e instrumento. Se quiere ahora que el todo del hombre consista en "conquistar la libertad". Pero, preguntaremos, ¿la libertad de qué y para qué? Ya que la libertad puede ser especificada. Si se trata de una "libertad de perfección", que es sinónimo de virtud, estamos de acuerdo y esto quiere decir que el hombre debe arrancarse a los determinismos de las pasiones, al vértigo del mal. Pero si se trata de la "libertad de elegir", ésta no tiene por qué conquistarse, ya que es lo



propio del ser razonable, sino ejercerse como un medio en vista de la perfección humana.

Pero el concepto de "perfección humana" no tiene sentido para Sartre, porque este concepto supone la realidad de una "naturaleza", que es necesario excluir absolutamente, dice, como destructora de la libertad. Sin embargo, agrega, si la libertad no tiene deber, no deja de crear deberes, el deber de ser libre y de promover las condiciones de la libertad. El hecho es que el hombre, por su libertad misma, necesaria, total e infinita, lleva sobre sus hombros el peso del mundo entero.

Es responsable de sí y del mundo, no en su existencia, sino en su manera de ser, ya que de él depende el rostro del mundo. Grave responsabilidad, ya que el hombre, comprendiéndose abandonado y libre, se comprende como haciéndose ser y haciendo ser el mundo de su praxis. Desde este punto de vista, toda queja es ridícula, ya que ningún poder extraño decide lo que soy. Todo lo que sucede es mío y del mundo, tal como es; no hace sino devolverme mi imagen. Pero esto no debe conducir a la aceptación y a la pasividad, ya que mi responsabilidad es la reivindicación lógica de mi libertad, y la única forma de mi deber, que es el de asumir a cada instante mi libertad.

Sea. ¿Pero qué sentido pueden tener todavía las palabras: *quererse* libres, ya que *somos* libres desde el principio, sin condición y absolutamente? ¿Cómo hacer de la libertad una *conquista* si la libertad es inicialmente un *don*? y ¿cómo hacer de la libertad, para sí y para otros (como libertad de promover), un *deber*, si es una *fatalidad*? ¿Diríase, retomando el argumento sartriano de la "elección necesaria", que puedo asumir esta fatalidad, hacerme un deber de este *amor fati*? Pero esto sería jugar con las palabras. Cuando escogí *libremente* lo necesario, no lo escogí en tanto que necesario, lo que sería absurdo sino como teniendo un *sentido* que determina mi elección, —y que podría rehusar rehusando la elección y sufriendo simplemente la necesidad. Condenado a ser libre, puedo escoger hasta la libertad, pero a condición de *justificar* esta elección por otra cosa que su necesidad, a saber, por ejemplo, por esta razón que la libertad es la condición de la grandeza humana. Pero entonces se plantea un absoluto y afirmo un valor que justifica la libertad. Mi elección se funda sobre una idea del hombre, que determina un deber, y no sobre la necesidad —mientras que para Sartre la sola razón de elegir la libertad no puede encontrarse sino en la violencia de una fatalidad, lo que quiere decir que no hay aquí ni razón ni elección.

Sea lo que sea, piensa Sartre, es necesario comprometerse, obrar y militar en el espesor del mundo, de un mundo que es sin duda la expresión y el campo de mi libertad pero que también, por su facticidad, madeja indiscernible e inerte de necesidades, constituye para siempre el riesgo y el obstácu-

lo de esta misma libertad. Aprobamos, pero nos preguntamos: ¿qué compromiso, qué acción y qué combate? Sartre responde: el compromiso y el combate *por la libertad*. Pero, en este caso, diremos que "quererse libre, es todavía una manera de alienar la libertad, encadenándola a fines concretos, presentándose (por suposición) como *condiciones* de la libertad. Y es pretender, para aumento de infortunio, justificar una libertad que es, según Sartre, "injustificable".

Por otra parte no se harían esas condiciones concretas, condiciones *de la libertad* sino para la ilusión de escapar así a la contradicción. Pero esto sería para caer en la petición de principio, puesto que por una decisión *gratuita* de la libertad son definidas esas condiciones como siendo las de la libertad. En otros términos: es necesario, si se quiere dar a la libertad un contenido concreto, o bien decir que la realización de la libertad *depende de* esas condiciones y, en tal caso, la libertad está "*encadenada*" (en sentido sartriano: depende de imperativos extrínsecos), o bien decir que se identifica con esas condiciones, y entonces se define por esas condiciones y no por ella misma, pero no puede hacerlo, bajo pena de contradicción, sino por una pura decisión que todo ensayo de justificación remite al círculo vicioso.

Sartre fracasa pues al dar un sentido a su noción de "libertad pura". Esta "libertad" excluyendo radicalmente toda especie de determinación, es un mito. Se dirigiría, por el efecto de vacío perfecto que la define (haciéndola Sartre proceder de la nada), a las formas menos pensables de la "indiferencia". Sería presa de las cosas y la mecánica más vana.

## II. LA PARADOJA DE LA LIBERTAD

1. De estas discusiones, y especialmente de la de la posición sartriana, tomamos esencialmente: por una parte, la idea de una "libertad pura" no llega a formularse inteligiblemente: conduce a un indeterminismo tan radical que el juego de la libertad fracasa en el azar, es decir de hecho en la determinación causal. Pero por otra parte, como Sartre ya lo ha visto, el acto libre no puede ser sino un "comienzo absoluto", no puede, sin dejar de ser libre, sino reclamarse de él mismo y de él solamente. La libertad es pues una paradoja. Llama y excluye *a la vez* a la determinación racional. Pero la discusión de Sartre nos obliga ahora a ir más lejos y a precisar mejor el sentido de la determinación racional; ya que podría conducir a introducir de nuevo el juego de la causalidad, ruina de toda libertad, como lo ha mostrado Sartre con razón con una crítica que, tal como la formula, llevaría al plano contrario la concepción leibniziana de la libertad, es decir contra la idea de un



“mecanismo espiritual” o de una determinación por los motivos y los móviles. En efecto, desde que se admite que el acto libre puede ser determinado desde fuera, aunque sea por “motivos”, se fracasa al salvar una libertad que no debe, para existir verdaderamente, encadenarse a nada exterior a ella misma.

Es necesario pues, si se quiere resolver la paradoja de la libertad, reintegrar de alguna manera las razones y los motivos en el acto mismo de la libertad. Como primera aproximación a la solución de este problema, examinaremos brevemente el argumento que se apoya en el juego de los motivos y los móviles para debatir la existencia de la libertad. Este argumento ha sido propuesto de diferentes maneras de innegable valor. Algunos no son evidentemente sino puros contrasentidos o simples postulados. Así el argumento consistente en decir que si se le determinase *a partir de un motivo*, se está determinado *por el motivo*. Pero el problema consiste justamente en saber si la esencia de la libertad no es esta misma determinación racional.

Pero hay otra manera de presentar el argumento y que propone una dificultad real. Consiste en llevar a un proceso al infinito, la determinación racional. La voluntad, se dice, escoge un motivo y, escogiéndolo, le confiere su eficacia: este motivo determina lo que se llama “el juicio práctico”, término de la deliberación y expresión del elegir racional.

Pero si esto es así, se necesitará encontrar un motivo para haber escogido ese motivo y, en seguida, un nuevo motivo de selección de este último, y así hasta el infinito. Si no, se necesitaría partir de un motivo no motivado, es decir irracional. Entonces, a falta de elección inteligente ya no habría libertad.

Esta objeción no puede descuidarse. Señalando una dificultad real y grave, nos orienta hacia la solución que proponemos al problema que estudiamos. Esta dificultad consiste en la separación de la voluntad y del entendimiento como órgano de motivos. Esta separación, de hecho, está llena de peligro, ya que para que una elección voluntaria y libre sea posible entre los motivos presentados por el entendimiento, es necesario sobreentender en la voluntad (o la libertad) otro *entendimiento* capaz de valuar los motivos. Volvemos así al infinito y la libertad desaparece en esta fuga sin término asignable.

Es un error separar como dos actos distintos la elección del motivo y la decisión o, si se quiere, el juego de la inteligencia y el de la voluntad. En realidad, la elección del motivo y la decisión (o juicio práctico) no hacen sino uno y no representan sino dos aspectos de un acto en sí indivisible o total. La decisión es la posición de un motivo, así como la elección del motivo es la decisión misma, el juicio práctico mismo. El “motivo”, separado de la decisión, no es ya de hecho un motivo propiamente dicho sino una simple idea en el enten-

dimiento sin duda dotada de su fuerza interna de idea-fuerza, pero *exterior al querer como tal*. La idea no se vuelve motivo auténtico sino por la decisión que se le asimila, se le incorpora y con ella se identifica. Se ve que en estas condiciones ya no hay para qué ir más allá del motivo para hacerlo inteligible por un otro motivo, y éste por otro, hasta el infinito. El acto no es, hablando propiamente, *determinado* por el motivo. Está *constituido* por el motivo mismo, en tanto que tal. En otros términos, la decisión no depende del motivo, es ella misma y por sí *posición del motivo*. Y precisamente es por eso que el acto libre es propiamente un querer racional.

Sin duda Sartre tiene razón cuando dice que “el móvil, el motivo y el fin, son tres aspectos inseparables del surgimiento de una conciencia viva y libre proyectándose hacia sus posibilidades” (*L'Être et le Néant*, pp. 522-526), que, bajo estos tres aspectos la libertad constituye una “totalidad” concreta. Motivos móviles y fines son los constitutivos de la libertad. La determinación racional que definen es pues interior al acto libre mismo y lo constituye precisamente como libre. Sin embargo, si Sartre rehusa esta determinación racional, es porque él ve aquí otro nombre de esta “naturaleza” o de esta “esencia” que no acepta, considerándola como anterior a la libertad o a la existencia. Es verdad que debe concedérsele una anterioridad *lógica*. Pero en su acto concreto, atrapado en su indivisa totalidad, la libertad se identifica con esta naturaleza, no solamente sin cesar de ser libertad, sino de tal suerte que, sin esta identificación, ya no sería libertad, sino puro juego irracional y simple producto del azar.

Así, la determinación racional, necesaria a la inteligibilidad del acto libre, el cual por una parte contrariamente a lo que piensa J. P. Sartre no puede proceder de la nueva forma y por la otra como Sartre lo ha visto también, debe ser un comienzo radical, esta determinación racional ya no es un obstáculo para la libertad desde que coincide con el acto de ésta. Pero esto nos conduce a una nueva precisión que, a decir verdad, puede aportar solamente una solución al impedimento que surgía constantemente del análisis del acto libre. La ambigüedad, en efecto, viene siempre del hecho de que hablamos de “la libertad”, como si ella representara una función y un poder aislable de la totalidad humana que piensa, quiere y decide. Bergson ha insistido mucho, especialmente en los *Données immédiates de la conscience*, sobre esta dimensión desastrosa de la actividad humana. Es necesario volver a decir, después de él, aunque en un sentido demasiado diferente (ya que Bergson parecía conducir la libertad a la pura espontaneidad), que el acto libre es *el acto del hombre*, ser racional, y que su raíz, como lo enseñaba Santo Tomás, está en esta racionalidad por la cual el hombre llega a ser *causa sui*.

El hombre no está determinado. El *se* determina a sí mismo. Y se determina



a partir de sí. El acto libre es verdaderamente un comienzo y también, si se quiere, un comienzo absoluto. Aquí se cumple el hombre en lo que lo define. Y asumiendo su naturaleza, se asume él mismo, ser racional, en la plenitud de sus sentidos y en la verdad de su ser.

Traducción de ALFONSO RANGEL GUERRA

## ACTITUD PROBLEMÁTICA Y FE EN LA RAZÓN

*Ensayo Introductivo a la Filosofía Contemporánea*

SERGIO SARTI  
Udine, Liceo Clásico

EL TÉRMINO "FILOSOFÍA" quiere decir, como cualquiera lo sabe, "amor a la sabiduría"; y expresa un concepto que parece encerrar, inseparablemente unidos, dos elementos: la actitud problemática (que significa "amor a la sabiduría" si no deseo, y por tanto búsqueda de ella; y ¿qué es esta búsqueda si no averiguación, investigación, problema?); y la fe en la capacidad de la razón, (¿con qué se puede buscar la sabiduría, si no con la razón? y, ¿cómo buscarla, si no teniendo confianza en aquella razón, con la cual solamente se la puede buscar?).

Todo el pensamiento clásico (y en él incluimos también la filosofía cristiana, nutrida de tradición greco-romana), presenta ejemplos continuos, evidentes, de la indisoluble unidad de estos dos elementos. Y no deseamos referirnos solamente a Sócrates en cuya ejemplar figura, la problemática se hizo razón de vida y la fe en el pensamiento fue así inquebrantable de representarle aceptablemente la prueba suprema de la muerte; no solamente a Platón, para quien el pensamiento<sup>1</sup> tiene la capacidad, de poder fundar sobre sus bases racionales la verdad del mundo Hiperurano, y la problematidad se siente tan profundamente, que lo empuja a reexaminar durante toda la vida, con infatigable trabajo, sus propias doctrinas; no tan sólo a Aristóteles, para quien el pensamiento se extiende cuanto se extiende lo real, y los límites de la investigación problemática son los límites mismos de lo real; sino también a Agustín, a Anselmo, a Tomás, a todos aquellos pensadores que

<sup>1</sup> En este ensayo los términos "razón" y "pensamiento" se usan como sinónimos, para no tener que entrar a distinciones en que se habrían requerido explicaciones complejas, extrañas a la materia tratada.