

100

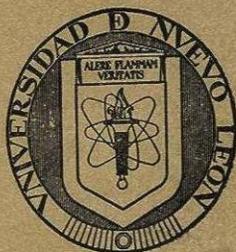
HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



*Carilla Argentina
Biblioteca Universitaria*

9



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1968

viene a ser, en este sentido, sino el modo como el deber ser de la esencia traspuso en el mundo de los hechos su exigencia de cohesión. Es por esto por lo que, al tocar en una realidad este su tronco de vida o principio de su cohesión, el hombre tiene el sentimiento de descubrir que *la cosa es como debe ser*. Y con justificada admiración, se siente un tal descubrimiento como la vivencia de asistir al primer brote del verdadero ser de la cosa, aquel que le fue original a la cosa y que lo sigue siendo en cuanto en él se originan todas sus posibilidades de evolución y manifestación. Tocar la fórmula de integración de una cosa es tocar su ser mismo, pero en su momento más puro, en el momento de la identidad del ser y de su "deber ser". Este momento, por otra parte, es palpado como ininterrumpidamente original en la cosa: la virtud de concretizar una esencia que se reconoce en el principio de integración es sentida como la fuerza constantemente integradora. Y por esta razón ese núcleo del ser original de la cosa es palpado, cada vez que se llega a él, con toda la frescura del primer encuentro, con todo el entusiasmo que provocó su primer descubrimiento; como si para la cosa misma, cada nuevo encuentro con su fórmula estructural, fuera ocasión de reiniciar todo el mecanismo de su ser, la identificación entre su ser y su "deber ser".

En ese momento original del ser de la cosa es en el que "se está" cuando decimos con rigor estar en la verdad. Y ese momento no es temporal —tal como lo sugerimos al final del párrafo anterior—, puesto que, por su parte, la cosa cumple a todas horas su originalidad de ser. O, más bien, sí es temporal, pero sólo por cuanto que enlaza en un mismo período al hombre y al ser profundo de la cosa. Además, su connotación más directa es la espacial: ese momento designa el nivel o el estrato de la cosa en el que se da la eclosión primera de su ser. Y finalmente, en cuanto "espacio-temporal", ese momento es un "suceso", el del encuentro entre el hombre y la eclosión del ser de la cosa: "eclosión al ser" que el hombre hace *presente* en la síntesis espacio-temporal que sella el compromiso por el que el hombre se confía a la cosa y por el que ésta le entrega su ser. La cosa, la realidad, libra su ser al hombre sólo cuando éste contemporaneíza con aquélla. Hay que vivir en cierto modo el tiempo sugerido por la cosa. Hay que nacer de nuevo al mundo transitando por el sentido que en aquél inaugura el ser recién "presentado" de la cosa. Hay que dejarse engendrar al mismo mundo en el que la cosa encuentra su lugar, ese lugar separado para ella por la geometría propia que desplegó su ser. Y luego... , contar su ser, manifestar su verdad, la de la cosa, ya no será cuestión aparte de la de seguir viviendo: será sólo asunto de la voluntad poder hacerse cargo del compromiso contraído; será cuestión de saber vivir la vida en la verdad.

EL RIESGO DE LA LIBERTAD

Lic. CARLOS GONZÁLEZ SALAS

"Pues, justo la libertad es la grande y enigmática cuestión metafísica de la persona".

NICOLÁI HARTMANN (*Ontología*).

"En la vida se apela a nuestra libertad como si hubiésemos de recibir ayuda de ella".

KARL JASPERS

A LA LIBERTAD HUMANA SE le han dado diversas definiciones y sobre todo muy diferentes interpretaciones. Una cosa es para el existencialista y otra para el cristiano. De un modo la entiende el liberal y de otro muy distinto el marxista.

La libertad ha planteado siempre al hombre un problema. La problematización de la libertad lo ha obligado a tomar diferentes posturas ante ella.

En la Edad Media Santo Tomás de Aquino habló de la causalidad absoluta y, en cierto sentido, ya empezó a esbozar un conflicto entre la ciencia de Dios y la conducta humana en cuanto causa de los actos del hombre. Si Dios es causa absoluta, los actos del hombre vienen a ser en última instancia actos de Dios. Y, siendo así, ¿qué parte tocaría al hombre en la responsabilidad de sus acciones? Si Dios es causa absoluta de todo, desplaza al hombre y a las demás causas segundas como inmediatas. Se daría cierta especie de ocamismo: es decir, no seríamos más que ocasiones para que Dios actuara por medio de nosotros. No se encontraría en nuestra conducta la causa de nuestros actos porque El sería el causante de las acciones humanas y, por consiguiente, el verdadero responsable.

Nosotros delineamos apenas en esbozo la teoría de la libertad como ries-

go y aventura para el hombre refutando sobre todo dos posturas contemporáneas frente a la libertad: la de Jean Paul Sartre y la de Albert Camus. Y hacia allá enfocamos el presente ensayo.

1

¿Es la libertad un peligro para el hombre en cualquier plano que se le considere? ¿Es una condena? ¿Es una aventura? ¿Es un riesgo? ¿Es un valor? Porque, desde el momento en que se comprueba obviamente la existencia de la libertad es un hecho innegable y empieza de cualquier modo su problematicidad. La libertad es un problema para el hombre ya que le plantea la ecuación necesariamente descifrable de las posibilidades. Ya se la use de una u otra forma, ora se le interprete de una manera, ora de otra, la libertad y sus valores serán susceptibles de muy distintas realizaciones. Enriquecerán al hombre, lo perderán, lo convertirán en una personalidad bondadosa o en un ser de peligro. La libertad al mismo tiempo que nace en lo más humano del hombre que es su racionalidad, lo orilla a la necesidad de actuar haciendo uso de ella. Se siguen innumerables consecuencias de nuestra libertad. Es un valor de incalculable riesgo. Pero al mismo tiempo trae consigo también innumerables perspectivas. Ya D'Alembert advertía que "*si el hombre no fuera libre, toda idea de mal se reduciría al mal físico, no podría causar el bien ni el mal moral*". O sea, que aquello que aconteciera según las leyes de la naturaleza sería involuntario. Tan serio es el problema de la libertad que Kant la formuló junto con la inmortalidad del alma y la existencia de Dios como uno de los postulados de la razón práctica. Sin libertad no se puede fundamentar el orden moral.

Pero ni la existencia ni la naturaleza de la libertad es lo que importa más al hombre de nuestra época, sino el uso que de ella se haga. Los dirigentes internacionales de las dos Potencias pueden en un momento dado, usando la libertad, aniquilar media humanidad desencadenando la guerra nuclear; el hombre, cualquier hombre dentro de la esfera de lo individual, puede usar su libertad para lo bueno o para lo malo, para lo destructivo o para lo constructivo. Puede irse realizando positivamente o negativamente.

2

Por eso, para Sartre, el hombre ha de obrar necesariamente, y ese obrar necesariamente consiste en la necesidad de elegir entre infinitas posibilidades que aparecen continuamente, a cada momento, en su vida. Puesto que

esa elección la realiza el hombre libremente, para Sartre la libertad del hombre es *absoluta*, y es ésa la esencia del hombre; por ello, la esencia es antes que la existencia; la existencia la va edificando el hombre a medida que va realizando su quehacer libre. Y en cuanto que no hay esencia que le dicte cómo ha de obrar puesto que la existencia humana es puramente fáctica, está ahí, existe sin razón y con conciencia de sí misma. Para elegir el hombre no cuenta absolutamente con ninguna norma, carece de toda ayuda para su elección. En ese sentido la libertad del hombre es, para Sartre, absoluta. "En realidad, este ser puramente fáctico, que existe de hecho, sin razón, y que tiene conciencia de sí mismo, y que siente a la vez el impulso de obrar, puesto que no tiene él ninguna esencia que le indique cómo ha de obrar ni qué es lo que ha de elegir, se halla absolutamente destituido de toda norma y de toda ayuda para su elección. Siendo así toda la humanidad, no se puede esperar ninguna ayuda de los otros, ni de cosa alguna. La elección queda entonces absolutamente librada a su voluntad, siendo por ello absolutamente libre. Será, pues, en cada momento lo que quiera ser, y tendrá en cada momento, según Sartre, la esencia que él quiera tener. Por esto dice que la existencia es anterior a la esencia: por eso dice también que el acto es anterior a la potencia; porque el hombre no es como una potencia que contiene virtualmente los actos futuros, sino que solamente puede hacer aquello que de hecho hace. Sólo lo que está en acto puede en realidad decirse que ha sido posible" (Ismael Quiles, S. J., *Sartre y su Existencialismo*, pp. 60-61).

En ese caso la responsabilidad es totalmente nuestra. No hay autoridad que nos tome cuentas, ni mandamientos humanos ni divinos por los cuales cada uno deba ser responsable. Es una libertad destructora la que quiere construir el filósofo de París: no sería posible orden moral alguno. Y si no tenemos ante quien responder por nuestros actos, por lo mismo, tampoco podemos tener remordimientos ni rendir explicaciones. La noción de pecado o de culpa en ese caso resulta enteramente sin sentido. La noción de culpa es invención de gente carente de sinceridad consigo misma que se abandona en brazos de una ley o una autoridad ante la cual se hace responsable abdicando de su propia esencia humana, que es la libertad total. En "*El Ser y la Nada*" dice Sartre: "Yo me encuentro solo y en la angustia frente al proyecto único y primero que constituye mi ser; todas las barreras, todos los resguardos se rompen nihilizados por la conciencia de mi libertad: yo no tengo ni puedo tener recurso a valor alguno, ante el hecho de que soy yo quien mantiene los valores en el ser. Estoy desligado del mundo y de mi esencia, por esta nada que yo soy, y debo realizar, en el sentido del mundo y de mi esencia". "Yo decido de ella, solo, injustificable y sin excusas" (*El Ser y la Nada*, p. 77 y ss.) Y con las palabras siguientes finaliza una de las

últimas páginas de su libro fundamental: "Así enteramente libre... Yo debo existir sin remordimiento, ni arrepentimiento, como soy, sin excusa; desde el instante en que comienzo a existir, llevo el peso del mundo yo solo; sin que nada ni nadie pueda discutirme" (*Op. cit.*, p. 641).

Estas palabras están implicadas ya en las frases que habíamos citado, sólo que en ellas parece más claro el concepto sartriano de la libertad absoluta y total del hombre.

Y eso lo confirma la actuación bajo la cual hace actuar a sus personajes teatrales. Sartre en "*Las Moscas*" (*Les Mouches*) plantea la moral de la libertad.

Reproduce el antiguo tema de Electra. Los habitantes de Argos viven bajo la opresión del temor a Júpiter. Llenos de remordimientos, subyugados por las moscas que los asedian. El pecado de Egisto y Clitemnestra ha traído la indignación de los dioses, quienes junto con aquéllos se empeñan en mantener al pueblo en las prácticas serviles y en el temor a los dioses. La autoridad de ambos —dioses y reyes— oprimía al pueblo. Todos viven convencidos de que deben venerar a los dioses y respetar al Rey. Ignoran que son libres aunque lo sean. El poder de Júpiter y de Egisto los mantiene en la desgracia y servidumbre. Orestes llega a la ciudad y se encuentra con la opresión, con la inconsciencia del pueblo acerca de su libertad. Y Orestes, que tiene la convicción de que es libre, quiere liberar a los demás y desafía a Júpiter, se burla de él desafortadamente; mata a Egisto y a Clitemnestra, su propia madre. "*Cumplido este crimen, que asume como propio pero sin conciencia de pecado, renuncia incluso al reinado que Júpiter le ofrece con la condición de seguir manteniendo al pueblo en el estado de remordimiento y sumisión al Dios. Orestes, queriendo ser un hombre libre entre los hombres, desafía a Júpiter, se proclama tan libre como él y se mofa de él cínicamente. Júpiter se encuentra vencido ante el hombre que ha reconocido su libertad*". (*Op. cit.*, Quiles, S. J. p. 63).

Oigamos a Orestes:

No soy ni el amo ni el esclavo.

"¡Soy mi libertad: Apenas me creaste dejé de pertenecerte!"

Y más adelante exclama Orestes: ¿Qué hay de ti a mí? Nos deslizaremos uno junto al otro sin tocarnos, como los navíos. Tú eres un dios y yo soy libre; estamos igualmente solos y nuestra angustia es semejante. ¿Quién te dice que no he buscado el remordimiento en el curso de esta larga noche? El remordimiento, el sueño. Pero ya no puedo tener remordimiento ni dormir".

Para Sartre, diversamente del universo que lo rodea, el hombre es una especie de no-ser; un gusano que roe la realidad, ya que sin ella no podría

existir. Así trae al mundo la nada y el anonadamiento o anihilamiento. El árbol no necesita de nadie para ser: Está allí, es "no es pasivo ni activo, ni afirmación ni negación, sino, sencillamente, reposa en sí, es compacto y rígido". El hombre, en cambio, tiene necesidad de todo lo que lo rodea, "como blanda ventosa, como una sanguijuela". Las cosas siendo ellas mismas no son libres: simplemente, son, su ser les es dado fatalmente. Por el contrario, el hombre no es: existe, el hombre va fabricando su propia vida, una vida que le es dada sin más, va cumpliendo un proyecto de vida, un quehacer. El hombre es la suma de sus actos: por lo mismo, es su libertad.

Pero, ¿cuál es el proyecto fundamental del hombre? El análisis existencial nos da la respuesta. El hombre no anhela más que una cosa: ser, perdurar en la eternidad como el Universo, sin necesidad de un testigo que reafirme su existencia. Tal es la condición humana, nuestra condición, nuestra última libertad. La cuestión consiste en aceptar el mundo; como dice Sartre refiriéndose a Beaudelaire, "ha reivindicado su libertad para que ella le venga al menos de sí mismo, para no tener que soportarla"; del mismo modo, el hombre debe proclamar y afirmar su libertad ya que es la única cosa que no puede escoger. O lo que es lo mismo, el hombre está forzado a aceptar la libertad. Estamos condenados a ser libres. La libertad es ante lo único que no podemos elegir. En "*El Ser y la Nada*", lo afirma Sartre: "estoy condenado a existir para siempre más allá de mi esencia, más allá de los móviles y de los motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre. Esto significa que no se podrían encontrar a mi libertad otros límites que ella misma, o si se prefiere, que nosotros no somos libres de dejar de ser libres".

Para esbozar un análisis crítico de estas ideas, comenzaríamos preguntando a Sartre qué entiende por esencia y qué por existencia. Con afirmar que la existencia es anterior a la esencia, no prueba nada. ¿Es en realidad así? La existencia se construye sobre algo. Como dice la Escolástica: *Prius est esse quam taliter esse*. Primero es ser que tal modo de ser, o sea, que primero se es, se existe y luego viene un modo de ser determinado. Para que yo pueda pensar, necesito primero existir. Así también para poder elegir necesito primero existir; luego, aunque mi vida sea un proyecto, primero existo y luego realizo mi proyecto. Aunque viva realizándome me realizo sobre la base de mi existencia. De hecho, cuando nazco no elijo, sin embargo existo. Entonces primero existo y luego proyecto. De hecho, el hombre empieza a proyectar su existencia por lo menos desde los primeros albores de su razón; como decía Descartes: *Pienso, luego existo: Je pense; donc j'existe*; de la misma manera podría decirse: realizo mi proyecto, luego existo. Si es cierto que el hombre va realizando su libertad a medida que vive, eso no significa que vaya creando su esencia. El hombre nace con una naturaleza

racional donde está entrañada su libertad en germen que se desarrolla conforme es capaz de realizarla. Si hablamos de esencia en el sentido escolástico, "*id quo res est id quod est et non aliud* (la esencia es aquello por lo cual la cosa es lo que es y no otra cosa) aquello por lo cual el olmo es el olmo y no otra cosa y así la mesa, etc., la esencia es distinta de la existencia por lo menos conceptualmente; el concepto de esencia prescinde de la existencia; existe en el orden llamado por Santo Tomás *metafísico* o de las esencias que excluyen la existencia. La Escuela Tomista sostiene y da argumentos para la tesis de la distinción real entre esencia y existencia en las creaturas; en Dios se identifican realmente y de razón. La esencia es aquello por lo que algo se constituye formal y previamente en su grado u orden de entidad y de lo cual las demás cosas de su ser dimanar.

La esencia dice siempre orden a la existencia. *Absolutamente* entendida, dice una aptitud para existir, prescindiendo de suyo si sea de algún modo distinta de la existencia o de ningún modo distinta. Considerada *relativamente*, dice aptitud para existir con una existencia realmente distinta o sólo por razón. Si se da una esencia cuyo constitutivo sea la existencia, esa existencia será *actualidad pura*. Acto puro. Eso es Dios. En él toda la perfección está en acto, no tiene aptitud hacia nada porque lo tiene todo en todos los órdenes. Es Dios acto puro, en cuanto que no es potencia. Su Ser es infinito en cuanto todas las perfecciones están en Él en acto, en un eterno presente. El acto se dice de cualquier realidad actual por oposición a lo que aún no es y puede ser de algún modo. Potencia, por el contrario, es aquello que puede ser y no es del todo, o aquello que, aunque ya exista no existe todavía del modo que puede ser. (Cfr., a reserva de confrontarlo en la *Suma Teológica* de Sto. Tomás o en los "*Cinco Ensayos del Espíritu en su condición carnal*" de Jacques Maritain, en *Teología Naturalis*, del P. José Hellin, S. J. BAC, Madrid, 1950, p. 287 ss.) Para la Escolástica, la actualidad pura sólo se da en Dios, no en las creaturas, ya que todas ellas están compuestas de acto y potencia, no son actos puros. Y en esto estamos también en desacuerdo con Sartre para quien se da *la facticidad*: todo lo que es, está en acto; el hombre es una realidad sin esencia y sin razón alguna. No podemos decir para qué existe ni por qué existe. Existe sólo de hecho. Nosotros, como las cosas, somos en cada momento lo que somos y como somos. Nos diferenciamos de las fuerzas de este mundo sólo por la conciencia, el hombre es un "ser-para sí", dice Sartre en terminología hegeliana.

Sabemos que Sartre rechaza todo dualismo: el dualismo fenómeno-noúmeno (ser y apariencia), potencia-acto, esencia-existencia. "El pensamiento moderno según Sartre ha realizado un progreso considerable reduciendo la existencia a la serie de apariciones que la manifiestan; en esta forma, la rea-

lidad, lo existente no está compuesto del dualismo de lo que aparece y lo que es, sino simplemente la realidad es lo que aparece" (Quiles, *Op., cit.*, p. 73).

Sartre parte del concepto de fenómeno de la filosofía moderna en especial de Husserl. Respecto del fenómeno del dualismo potencia-acto, dice Sartre: "Todo está en acto. Detrás del acto no existe ni potencia, ni virtud o capacidad". Tampoco existe la dualidad de sustancia y accidentes, como lo conciben los Escolásticos. El dualismo potencia-acto en el sentido de virtualidades o capacidad para algo de un ser o poder de ser esto o aquello y dejar de serlo, no existe; la realidad última es el fenómeno mismo; la potencia es el acto mismo y la esencia es la existencia misma. Tal es la *Facticidad*. "Sólo puede ser aquello que es, no es posible concebir potencia de ser, ni sujeto de ser, sino sólo es capacidad de ser la realización del ser. Este árbol crece de esta manera, no porque tiene la esencia del árbol que le da virtud para desarrollarse en ese sentido, sino que se desarrolla así, y en eso consiste su esencia; si este árbol se desarrollara de otra manera en eso consistiría su esencia. No hay nada previo, nada en potencia, nada en causalidad. *Todo lo que es está en acto*". (Quiles, *op. cit.* p. 74).

¿En qué sentido usa términos escolásticos (esencia-existencia) Sartre? Por lo visto en un sentido positivista, en cuanto que algo es existe. Pero aún así vale lo que decíamos anteriormente: primero existo, y después me realizo.

Antes de elegir, yo debo existir, es una *conditio sine qua non*. Si, como quiere Hartmann, la misma omisión es acción, en el sentido de que elegir no obrar es también acción, uso de la libertad, cuando yo no elijo entre actuar o no actuar, cuando no soy capaz ni de la acción ni de la omisión, yo soy, yo existo, por consiguiente primero es la existencia y luego la elección; por lo tanto es primero la existencia o, si se quiere, en el sentido Escolástico, estoy en potencia de elegir. El hombre al ejercer su libertad pone en acto una de las modalidades de su existir, una de las modalidades de su esencia. En el sentido aristotélico el hombre es un *ens rationale* (un ser racional). La libertad es una modalidad o una consecuencia. Cuando yo no elijo entre hacer o no hacer no se modifica ni mi existencia ni mi esencia: simplemente soy y existo. Por ende, no se puede identificar la libertad con la esencia.

Además es falso que el acto sea anterior a la potencia y que sólo lo que hace el hombre es lo que puede hacer. Mientras se vive, estamos frente a un mundo infinito de posibilidades que podemos elegir. Cuando elegimos nos vamos proyectando en la existencia. El hombre, cada hombre es dueño de su autodeterminación. "Yo soy yo y mi libertad". El hombre es quien escoge

un camino. Está convidado a un banquete de felicidad eterna pero es libre de elegir y Dios mismo es respetuoso de nuestra libertad.

3

Hay una libertad física y una libertad moral. Nada me impide físicamente que yo pueda hacer esto o no hacerlo. Esto es la libertad de contradicción; existe una libertad de contrariedad por la cual yo puedo hacer una cosa o lo contrario de ella; y existe finalmente una libertad de indiferencia o facultad de hacer una cosa u otra. En cuanto a la verdadera libertad de contradicción existe ante la posibilidad de hacer el bien o el mal y éste es el origen de la angustia humana por no poder saber si en el futuro me decidiré por lo malo. La Escolástica divide así la libertad. Físicamente yo soy libre de hacer el bien o hacer el mal. Puedo hacer uso de mi lengua para vituperar a una persona, calumniarla o insultarla, puedo hacer algo que empañe su buena fama aunque sea un hecho oculto o público; sin embargo, moralmente estoy obligado a decidirme por el bien. Existe, pues, un conflicto entre mi libertad física de poder hacer el bien o el mal, o tener que decidirme por el bien. Aparte los convencionalismos sociales, la sociedad me impone reglas, normas; existen por una parte normas jurídicas, normas de conducta social. Absolutamente soy libre para cumplirlas o no. Pero desde que yo vivo en sociedad estoy obligado a acatarlas para contribuir al buen ordenamiento de la sociedad: yo no soy una isla, ningún hombre es una isla. Tampoco es una parte, como dijimos, en desunión del todo, sin amarras con los demás, sin compromisos, sino que estoy soldado a los demás por numerosos intereses; yo me debo a los demás; y desde el momento que me debo a los demás me debo a la sociedad; por consiguiente yo no soy libre moralmente, estoy sujeto a normas morales, sociales, jurídicas. El derecho que trata de realizar la justicia y el orden se me imponen. En el orden de la moralidad cualquier hombre está sujeto a leyes morales partiendo desde la mínima moralidad expresada en lo que llamamos ley natural: *Evita el mal, haz el bien*. Por consiguiente el hombre moralmente no es libre aunque conserve su libertad física, en el sentido de acatar o no acatar la ley moral, de cumplirla o hacer lo contrario.

4

Alberto Camus habla de una libertad absurda en el libro *El Mito de Sísifo*, y casi niega la libertad. Dentro de su concepción de la vida como ab-

surdo, de una condición humana de impotencia ante lo impenetrable que rodea al hombre plantea la actitud lógica del hombre como actitud de rebeldía. La rebeldía es, según Camus, "el único sentido con que yo puedo vivir la vida". Anteriormente se trataba de saber si la vida debía tener un sentido para vivirla. Ahora parece, por el contrario, que se la vivirá tanto mejor si no tiene sentido. Ahora bien, no se vivirá ese destino, sabiendo que es absurdo, sino se hace todo por mantener ante uno mismo ese absurdo puesto de manifiesto por la conveniencia. Negar uno de los términos de la oposición de que se vive es eludirlo. Abatir la rebelión consecuente es eludir el problema. El tema de la revolución permanente se traslada a la experiencia individual. Vivir es hacer que viva lo absurdo. Hacerlo vivir es ante todo contemplarlo. Al contrario de Eurídice, lo absurdo no muere sino cuando se le da la espalda. Una de las únicas posiciones filosóficas coherentes es, por lo tanto, la rebelión. Es una confrontación perpetua del hombre con su propia obscuridad. Es exigencia de una transparencia imposible" (*El Mito de Sísifo*, Losada, S. A. p. 49).

Para Camus la rebelión es la seguridad de un destino aplastante, menos la resignación que debía acompañarla. La postura lógica del hombre no es el suicidio, sino la rebelión. "El suicidio, el salto, es la aceptación en su límite". Pero el suicidio aunque resuelve lo absurdo lo arrastra a su misma muerte. Por lo tanto el suicidio no es la solución a la condición humana. Camus habla de la libertad con muchas reservas, tiene frases absurdas, peligrosas y a veces aparentemente contradictorias. Para el problema de la libertad en sí no tiene sentido: "saber si el hombre es libre exige que se sepa si puede tener un amo". A Camus no le interesa si el hombre es o no es libre. Por lo tanto no le interesa que lo aceptemos o no.

Tampoco está el problema en que nos interese o no nos interese. Para su concepción de la vida como absurdo la libertad particular resta mucho de su sentido a lo absurdo en particular. Estamos en desacuerdo con su concepción de la libertad frente a esta alternativa. "O bien no somos libres y Dios Todopoderoso es responsable del mal. O bien, somos libres y responsables pero Dios no es Todopoderoso". Esta llamada paradoja ni nos parece paradoja ni quita nada a lo decisivo.

Camus rechaza la concepción nuestra de libertad dada al hombre como un don. Dada al hombre por Dios: "No puedo comprender lo que sería una libertad que me fuera dada por un ser superior" (p. 51, op. cit.) Así con minúscula. Si habló de Dios fue para rechazar su libertad vista por el flanco de Dios: "Pues ante Dios existe un problema de la libertad menos que un problema del mal" (p. 50). En seguida plantea el dilema que anteriormente hemos negado como dilema. Escogemos la segunda parte de la al-

ternativa: "Somos libres y responsables pero Dios no es Todopoderoso". No vemos cómo siendo creados por el Ser Superior "a imagen y semejanza" no podamos ser creados con libertad, sin poder por eso dejar Dios de ser Omnipotente. Precisamente porque lo es nos crea libres, semejantes a El que libremente nos crea. No nos quiere autómatas, *robots*. Sino creaturas humanas, racionales, y por lo tanto, libres. Con la libertad nos hace capaces de autodeterminarnos a nuestro libre albedrío. Y eso no atenta contra su Omnipotencia. O ¿quiere Camus negar a Dios por el problema planteado por la libertad?

Por otra parte no sabemos cómo la definición de libertad escape al cuadro de la experiencia individual. Muy reducida por las circunstancias, por las propias inclinaciones y gustos, y, si se quiere, por nuestros hábitos enfermos—véase nuestro capítulo "Psicología de la Caída"—, tenemos la propia experiencia de nuestra libertad. No discutimos la libertad bajo la opresión de Estado. Ese aspecto nos llevaría a la libertad social. La única que conoce Camus es la libertad de espíritu y de acción; lo absurdo aniquila la libertad eterna, sólo queda la libertad de acción. Los hechos sin embargo se obstinan contra esa libertad; obrar por una finalidad dada es una cosa que pierde sentido ante la absurdidad de la muerte; los hechos niegan mi "libertad para ser". Entonces la vida debe aceptarse como es y sacarse de ahí sus fuerzas, su negación a esperar y el testimonio obstinado de una vida sin consuelo. Al hombre todo le está dado. El hombre absurdo es distinto del hombre cotidiano que cree poderse fijar finalidades. El hombre absurdo comprende que no es realmente libre. La vida sólo puede significar indiferencia y ansia de agotarlo todo, ya que la vida no tiene más horizonte que lo absurdo.

¿Qué margen deja Camus a la libertad?

Sin embargo, confusamente concluye: "Aquí sacó de lo absurdo tres consecuencias; que son mi rebelión, mi libertad y mi pasión". "Con el solo juego de la conciencia transformo en regla de vida lo que era invitación a la muerte, y rechazo el suicidio". Se diría que, para Camus, no tenemos otra libertad que la de aceptar el absurdo de la vida, o la postura frente a la vida como rebeldía que se sabe absurda. Para escoger la actitud que describe en el Conquistador, los conquistadores son conscientes de que el hombre es su propio fin. "Nuestro destino está frente a nosotros y lo desafiamos, menos por orgullo que por la conciencia que tenemos de nuestra condición intrascendente" (op. cit., p. 74).

¿A qué queda reducida la libertad en la concepción de Camus? Habría que analizar el nervio central de la concepción camusiana: la vida como absurdo, el sentido de lo absurdo. Hay un rechazo de la mente, de una concepción serena y racional *a priori*; todo saber queda reducido a un empirismo

puro, fuera de todo conocimiento abstracto y universal. Se universaliza sobre la base de un "sentimiento" del propio autor. Al mismo tiempo que se rechaza la capacidad universalizadora de la mente por vías de abstracción, se finge aceptar tal cual es, con sus límites. Resulta así que toda universalización sería ilegítima. Luego ninguna tesis, ni la propia tendría carácter universal. "Hay además, resume acertadamente Alvaro Quintero, una perversión de ese dinamismo profundo del hombre que es ansia de verdad y de bien. Se quiere implicar en esa nostalgia la afirmación del carácter absoluto de la mente, que se ve simultáneamente negado por la tangible limitación de la misma. Como si fuese necesario demostrar que no somos dioses" (Alvaro Quintero, *Albert Camus, una filosofía del absurdo*, Abside, XXIX, 4, p. 429).

Destruído ese fundamento de su filosofar, podría decirse que también se derrumba su pobre concepción de la libertad.

5

Para el cristiano como para el creyente que acepta la Biblia, el hombre es imagen y semejanza de Dios. Todo hombre es una persona y por consiguiente todo hombre goza de libertad. En su condición de imagen y semejanza el hombre goza el privilegio de ser una persona, núcleo de toda su grandeza. Nos es dada la libertad como una prerrogativa, como un don por ser imágenes de un Ser que libremente nos crea. Pero por eso mismo, porque el hombre es capaz de autodeterminarse, la libertad al mismo tiempo que es un don para el hombre, es un riesgo, una aventura.

Podríase parodiar la frase de Ortega y Gasset: "Yo soy yo y mi libertad" y desde el momento que yo tengo conciencia de mi libertad comienza mi angustia, soy consciente de que labro mi propio destino temporal y eterno. Somos los arquitectos de nuestra existencia, de nuestro futuro y de nuestra eternidad. He ahí el riesgo, la aventura humana.

Frente a las demás libertades, la libertad de perpetuarme, la libertad de acción, o la libertad de pensar, frente al sentimiento de la liberación o de otra libertad absurda, acéptese o no como ilusión, téngase o no como ilusión, la libertad coloca al hombre en el existir en una zozobra continua, lo conduce a la congoja, a la angustia que sólo puede ser salvada dando el salto a la fe y abriendo las ventanas del alma a la esperanza.

Ni el existencialista ni el marxista ni todo aquel que entienda la vida como absurdo pone el justo sentido de la vida y el justo sentido de la libertad. El cristiano los posee. Pero al mismo tiempo y mientras se percata más de ellos cobra mayor conciencia del riesgo de su libertad y no puede

renunciar al compromiso de actuar frente al bien o al mal, frente a la verdad y el error. El cristiano consecuente es también un comprometido.

Y por eso, al percatarse y tener plena conciencia del riesgo de su libertad abraza con mayor entusiasmo la fe, la confianza en el Padre y en la fuerza que El le otorga con el nombre de Gracia Santificante —Luz, fuerza, herencia— y, abriéndose hacia el esplendor de la esperanza, confía llegar al Seno amoroso haciendo recto uso de su libertad.

LA NATURALEZA DE LA VALORACIÓN

Dr. ROBERT S. HARTMAN

La Naturaleza de la Axiología

LA TAREA DE CREAR UN instrumento preciso de pensamiento es más difícil en la esfera del valor que en la del hecho. En la esfera del hecho, los objetos del pensamiento, a saber, los hechos de la experiencia, son accesibles a los sentidos. En la esfera del valor, los mismísimos hechos de la experiencia constituyen los objetos del pensamiento valoral, pero esta vez no en su aspecto como hechos sino en su aspecto como valores. Mientras se desconozca qué es este aspecto, el aspecto fáctico y el aspecto valoral de las cosas deberán confundirse, y el aspecto fáctico, debido a su obvia disponibilidad para los sentidos, deberá prevalecer. De esta suerte, mientras que el pensamiento científico pudo proceder empíricamente mediante la investigación de los hechos, el pensamiento valoral en su intento de proceder empíricamente —como lo ha hecho entre el período de Platón y el del filósofo inglés G. E. Moore, en 1903— no ha llegado a ninguna parte. G. E. Moore mostró que el pensamiento empírico acerca del valor no podía conducir a ninguna parte. Pero después de la publicación de su libro, *Principia Ethica*, la teoría del valor continuó definiendo el valor en términos empíricos —como placer, autorrealización, simpatía, lealtad, razón, el ajuste, el crecimiento, etc.— y no se logró ningún avance. Sólo en época reciente una pequeña escuela de filósofos ha recogido el resto de G. E. Moore y ha producido un sistema formal de valor, la Axiología formal. El concepto de la axiología como una ciencia formal es un concepto nuevo. A fin de comprender nuestra definición del valor, y las definiciones de la experiencia valoral que se derivan de ella, debemos examinar la naturaleza de la axiología y el lugar que ésta ocupa en el pensamiento moderno.

En una oración, puede decirse que la axiología tiene en la filosofía moral