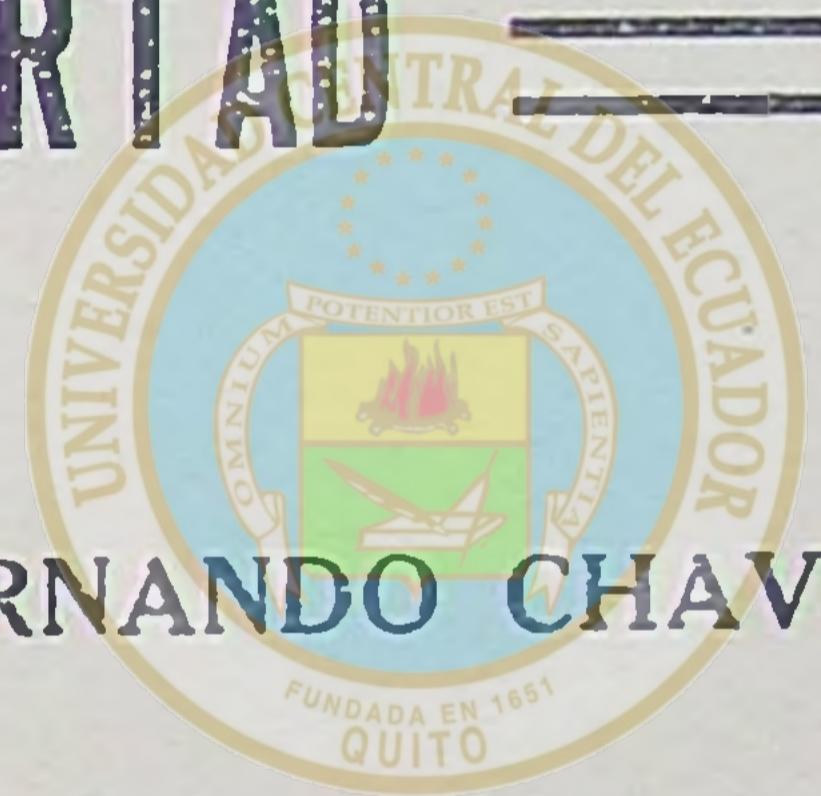


CURSO DE ETICA

Profesor: Sr. José Rafael Bustamante

X EL DETERMINISMO Y LA  
LIBERTAD



X Por FERNANDO CHAVES

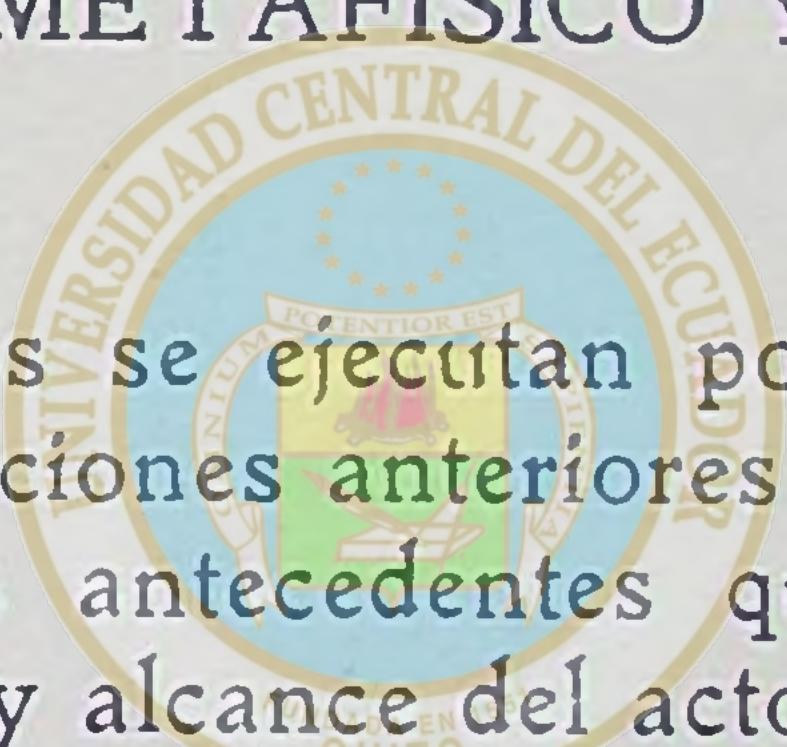
ÁREA HISTÓRICA  
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

— (Conclusión)

# EL DETERMINISMO Y LA LIBERTAD

---

## EL PROBLEMA METAFISICO Y CIENTIFICO



¿Los actos humanos se ejecutan por un impulso que no reconoce origen en situaciones anteriores o está rigurosamente previsto por los hechos antecedentes que ejercen un influjo inevitable en las formas y alcance del acto en cuestión?

Esta me parece que sería la pregunta de contenido psicológico y de alcances éticos y sociales a la cual se han dado las dos respuestas: la respuesta que implica la libertad o libre arbitrio y que niega la causación de los actos en otra cosa que no sea la espontánea libertad humana. En la respuesta va incluida, como se ve, la postulación de un poder psíquico que de algún modo ha de explicarse. La otra respuesta, la determinista, sería la que pide una rigurosa precisión, una predeterminación para los hechos en hechos o cosas anteriores que ejercen su acción a distancia sobre el cariz y sentido de los posteriores. Esta respuesta tiene que justificar, al revés de la otra, la estricta ordenación de todos los fenómenos mentales y ser capaz de distinguir los elementos de ellos y sus eslabones y aún de intentar sujetarlos a experimentación para que dados los antecedentes aparezcan los consecuentes de modo fatal.

El problema es de fondo y se justifica que haya resultado en épocas apasionante y que haya sido olvidado en otras, puesto que el hombre aplicado a conocer y ordenar el mundo exterior no tenía tiempo para contemplarse en medio de él

y reflexionar sobre la existencia o inexistencia de su libertad. Le bastaba con la declaración provisional y agnóstica de que no alcanzaba a ver los últimos fundamentos de las cosas y que se atenía a los fenómenos en cuanto éstos tenían de mensurable y de aprensible por medio de sus sentidos.

Sin deseo de evitar el reproche que Vasconcelos hace a Husserl sobre sus distinciones de vocablos, reproche que lleva al filósofo mexicano a calificar al idealismo husserliano no de idealismo fenomenológico sino de idealismo «terminológico», juzgamos que es muy necesario, previamente a toda labor de índole filosófica, entenderse sobre la significación y el alcance de los conceptos porque de otro modo se corre el peligro de emplearlos en condiciones de equivalencia o de oposición que no siempre son justas y de confundir al lector con metáforas más o menos brillantes que colocan la reflexión filosófica en plano de estética; pero le desplazan de su centro de exactitud científica y de valor general que no dependa de la apreciación subjetiva, de la emoción lírica que despierta en el lector la bengala de una frase lujosa que dilata el sentimiento, pero que se pierde en nubes de imprecisión cuando se quiere captar el hueso del razonamiento despojado de adornos retóricos.

Por lo mismo, es labor primera precisar el significado de las palabras determinismo y libertad.

Arduo trabajo es éste, pero creemos que inexcusable en una investigación de la índole de la que nos ha preceptuado el señor Profesor. Fácil tarea era ceñirnos al tema con la expresión de nuestro criterio personal acerca del mismo, pero ello es bien poco para enfocar el asunto desde un plano elevado de meditación psicológica que derive consecuencias para la ética.

## LOS SENTIDOS DEL DETERMINISMO

1. Sentido concreto: conjunto de condiciones necesarias a la determinación de un fenómeno dado.

2. Sentido abstracto: carácter de un orden de hechos en el cual cada elemento depende de ciertos otros de una manera tal que puede ser previsto, producido o estorbado seguramente según que se lo conozca; que se lo produzca o se lo estor-

be. «La crítica experimental pone todo en duda, excepto el principio del determinismo científico».

3. Doctrina filosófica según la cual todos los sucesos del universo, y en particular las acciones humanas, están ligadas de una manera tal que las cosas, siendo lo que ellas son en un momento cualquiera del tiempo, no tienen para cada uno de los momentos anteriores o ulteriores sino un estado y uno solo que sea compatible con el primero.

4. Impropriamente, doctrina según la cual ciertos sucesos son fijados de antemano por una potencia exterior y superior a la voluntad, de suerte que, hágase lo que se haga, se producirán infaliblemente. Se dice a veces en este sentido «determinismo externo», y se le opone entonces al «determinismo interno» o ligazón de las causas y de los efectos que constituye la voluntad».

A estos sentidos tenemos que agregar los dados por otros sabios: «Debemos, pues, considerar el estado actual del Universo como efecto de su estado precedente y causa del estado subsiguiente. Una inteligencia que en un instante dado, conociese todas las fuerzas que animan la Naturaleza y las diversas posiciones de los seres que la componen y que fuese, además, lo suficientemente vasta para someter esos datos al análisis, incluiría en una forma única los movimientos de los mayores cuerpos del Universo y de los átomos más ligeros. Nada habría incierto para él, tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos. La mente humana, con la perfección que ha sido capaz de dar a la astronomía, proporciona una débil imagen de semejante entendimiento. .... Todos sus esfuerzos en busca de la verdad tienden a aproximarse sin limitación a la inteligencia, que acabamos de imaginar». (Laplace).

«El determinismo es el nombre que se le da a la siguiente doctrina: Sea  $s$  cualquier sustancia,  $\varphi$  cualquier característica y  $t$  cualquier momento. Supongamos que  $s$  está en el estado de  $\delta$  con respecto a  $\varphi$  en el momento  $t$ . Entonces la suposición de que  $s$  debería haber estado en uno de los otros dos estados alternativos con respecto a  $\varphi$  es imposible. (Los tres estados alternativos de los que  $\delta$  es uno, son tener la característica  $\varphi$ , no tenerla y estar cambiando). (C. D. Broad).

El sentido N.º 4 de los fijados por la Sociedad Francesa de Filosofía no tiene, según ella misma, vigencia en la actualidad. Se hace muy duro para la ciencia de hoy acep-

tar una potencia exterior que fije el derrotero de los actos humanos. De existir esa fuerza omnipresente y omnipotente, su actuación no sería en un sentido determinista y su influjo no se llamaría determinista, sino que sus nombres adecuados serían fatalidad y fatalismo. Nada podría hacer el hombre para sustraerse a su influjo. Tampoco valdría para nada la acción por mucho que se la justifique en las discusiones protestantes acerca de la predestinación, con la que el hombre sabiendo que su destino está fijado de antemano, se esfuerza por cumplir cada parcela de él en la forma que mejor puede, sin desanimarse por las vicisitudes ni enorgullecerse por los triunfos, pues todo ello está ya descontado en la trayectoria de su sino y no depende del ser humano propiamente, sino en algún matiz formal, en lo adjetivo que dijéramos. Descartado ese sentido, quedan los otros tres que no pueden negar su ascendencia científica y su arranque de la formulación de la causalidad enunciada por Hume.

Hace, pues, falta que fijemos el sentido de causa. En concepto de Hume la causalidad se precisa de este modo: «Si a un suceso A sigue constantemente, indefectiblemente, un suceso B, y B sólo se manifiesta después de haber aparecido A —mientras que A puede aparecer sin precederle B—, entonces decimos que A es «causa» de B, y B «efecto» de A. Ejemplo elemental, «el rayo es la causa del trueno».

Berkeley, citado por Meyerson, dice: «Una vez descubiertas las leyes de la naturaleza, dice el célebre filósofo idealista, es preciso que luego muestre el filósofo que de la observación constante de esas leyes, es decir, de esos principios, deriva necesariamente un fenómeno cualquiera: en esto consiste explicar y resolver fenómenos e indicar la causa, es decir, la razón por la cual se producen».

Igualmente otros sabios y filósofos citados por el mismo Meyerson, escriben: «El principio de causalidad no es otra cosa que la suposición de que todos los fenómenos de la naturaleza están sometidos a la ley».

«Si se establecen las mismas condiciones, el fenómeno se desarrollará del mismo modo».

«Los mismos frutos no nacerían siempre de los mismos árboles, sino que variarían sin cesar; todos los árboles llevarían todos los frutos»; y dieciocho siglos más tarde, Juan Bernouilli se expresa de una manera idéntica al decir que si

rechazásemos el principio de causalidad, «toda la naturaleza caería en el desorden».

Para Leibnitz el concepto de causalidad se denomina el principio de razón suficiente, «el principio de razón determinante» o «suficiente». «Es preciso considerar, dice Leibnitz, que hay dos grandes principios de nuestros razonamientos, el uno es el principio de contradicción que enuncia que, de dos proposiciones contradictorias, una es verdadera y otra falsa; el otro es el principio de razón determinante: consiste en que jamás ocurre nada sin que haya una causa, o por lo menos una razón determinante, es decir, algo que pueda servir para dar razón, a priori, de por qué esto existe así mejor que de otro modo alguno», y añade: «Este gran principio tiene lugar en todos los acaecimientos y no se dará jamás un ejemplo que contradiga; y aunque con la mayor frecuencia estas razones no sean suficientemente conocidas, no dejemos de entrever que las hay». «Todo nacimiento sin causa es imposible». «La naturaleza no hace cosa alguna sin un motivo razonable y en vano». Lo mismo habían dicho Platón y Aristóteles según estas dos últimas citas de Meyerson.

De todos los conceptos anteriores se deduce que causa en la ciencia se confunde con ley y más aún con el concepto de legalidad en el sentido especial que le asigna Meyerson de dominio de la ley. Apenas hay concepto más difícil de asir que el de causa. Y es que su concepción se refiere forzosamente a la concepción fundamental de espacio y tiempo, y ya sabemos que la discusión acerca de espacio y tiempo llena la historia de la ciencia y de la metafísica. La causa ha de ser anterior al efecto en el tiempo, y esto que aparece indiscutible a primera vista, sometido a un análisis profundo se desdobra en conclusiones oscuras y aún tiene ejemplos contradictorios. En efecto, se dice que siempre se puede establecer la ecuación entre causa y efecto; por lo mismo, nada hace y nada se aniquila; luego, al par que tienen permanencia desde la eternidad las leyes, la tienen las cosas. Y en una de ellas que examinamos tratando de buscarle la causa, nos vamos a topar con la infinitud de las que han sido y serán. El concepto de tiempo, sea como sucesión encadenada, esto es asimilado al espacio, o como duración pura, inefable, sin asimilación posible con el espacio, se esfuma para el concepto final, esencial de causa que se convierte ya en identidad con las cosas mismas cuya causa se trata de averiguar. Estamos en plena metafí-

sica, partiendo de la investigación psicológica, por lo menos en intención.

Podríamos hacer un análisis parecido con el fin de simular originalidad, pero es de fundamental honradez solamente copiar la magistral discriminación que hace Emilio Meyerson del significado de *causa*: «Así, el principio de causalidad no es otra cosa que el principio de identidad aplicado a la existencia de los objetos en el tiempo. Hemos buscado, según la frase de Leibnitz, «algo que pueda servir para dar razón de por qué no existe más bien así que de otro modo alguno». ¿Cuál puede ser la razón determinante del ser condicionado por el tiempo? Hay una sola posible: la preeexistencia. Las cosas son así porque eran ya así con anterioridad.

Se desprende claramente, a lo que parece, de lo que precede, que el principio de causalidad se distingue profundamente del de legalidad. Pero un error tan considerable por sus consecuencias, como la confusión de estos dos principios, tan general y compartido por tantos espíritus selectos, no puede ser considerado como superado, mas que sí somos capaces de explicarlo. Nos parece *debido*, ante todo, al sentido impreciso con que empleamos generalmente la palabra *causa*. No que la usemos realmente de un modo equívocado. Pero constantemente, por necesidad y sin que tengamos a menudo conciencia de ello, usamos, hablando de las causas, el tropo que los griegos denominaban *sinédoque*, es decir, reemplazamos el todo por la parte.

Se me ha escapado el tren de esta mañana. ¿Cuál ha sido la causa? Mi reloj andaba retrasado.

Evidentemente, si mi reloj hubiese señalado con exactitud la hora, yo me hubiera levantado más temprano o me habría vestido más de prisa y hubiese llegado a tiempo. Pero si no hubiese habitado tan lejos de la estación, lo habría alcanzado igualmente; y también, si los coches de punto de París tuvieran mejores caballos, o si el tren hubiese salido con unos minutos de retraso.... Podría continuar casi indefinidamente.

¿Qué es, pues, lo que he designado primitivamente por el término *causa*? Es una de las condiciones que determinan el fenómeno. ¿Pero creía afirmar que era la única? En modo alguno. Me ha parecido simplemente, por el momento, la más notable. Y se ve inmediatamente que puede haber para ello razones múltiples; es la condición menos conocida

por mí interlocutor; es también la menos estable y la que me ha parecido más fácil de modificar. No tengo ninguna influencia sobre la marcha de los trenes o de los coches de París, y sería todo una empresa cambiar de piso para alojarme más cerca de la estación; hubiese bastado, en cambio, tener un reloj que funcionara mejor, o tan sólo controlar su marcha la víspera del acaecimiento, que lamento no tuviera lugar. No obstante, no he dejado de estar convencido de que las condiciones que lo han determinado eran muy numerosas y que cada una de ellas estaba determinada por otra multitud de condiciones, que remontan muy lejos en el pasado. Pues, en último término, para que pudiera escapárseme el tren a causa de mi reloj, era preciso, en primer lugar, que hubiera ferrocarriles y relojes de resorte y péndulo, dos invenciones modernas que son, evidentemente, consecuencias muy directas del gran movimiento espiritual que denominaremos El Renacimiento, que ha recogido y continuado la obra admirable realizada por el espíritu helénico hace más de veinte siglos. Así, pues, llevando el análisis hasta el fin, me llego a convencer de que si se me ha escapado el tren esta mañana, Maratón y Salamina han intervenido en ello, puesto que estas dos batallas han impedido que el despotismo persa destruya en germen la cultura helénica. Como ha dicho Mill: «la causa real es la totalidad de los antecedentes».

Tenemos un vago sentimiento de todo esto. Pero precisamente porque sentimos que hay en ello un encadenamiento en el cual corremos el peligro de perdernos, simplificamos. Hacemos abstracción de todas las condiciones, por muy esenciales que sean, a favor de una sola que intentamos poner de relieve. He omitido hablar de la invención de los ferrocarriles y de los relojes, y he libertado con ello de cualquier tentación de remontar hasta la batalla de Maratón, y he omitido también otra multitud de circunstancias, porque he creído que carecerían de interés para mí interlocutor.

Así, remontar a las causas, constituye, para un fenómeno cualquiera, una tarea imposible. Es preciso limitarla, contentarse con una limitación parcial. Tal es la razón por la cual, al hablar de las causas, nos parecemos todos a los niños que dan las respuestas más inmediatas a los problemas que plantean; o mejor, a aquel indio fiel, al cual los brahmanes explican que la tierra descansa sobre el dorso de un elefante que está en pie sobre una tortuga, la cual está encara-

mada sobre una ballena. Todo lo que nos parece un paso en la vía de las explicaciones, lo adornamos con el nombre de causa. No debemos extrañarnos, pues, de que este término sea empleado donde en realidad se trata de una ley. Es que la investigación de la ley está comprendida en la de la causa. En efecto, todas las condiciones que nos impone la legalidad en lo que concierne al tiempo y al espacio, las exige igualmente la causalidad; ésta añade una exigencia más; la de la identidad de los objetos en el tiempo; es, pues, evidente que mientras no exista el lazo legal no podrá tratarse de establecer el enlace causal; en cambio, el establecimiento del primero es siempre un paso en el camino que lleva al segundo. Daremos, por ejemplo, que lo bajo del punto de ebullición del petróleo es causa de que una mancha de este líquido desaparezca al cabo de algún tiempo. Así, hemos referido la desaparición de la mancha a los fenómenos de ebullición. Si estos últimos (como lo presumimos) llegaran a ser explicados, si conociéramos sus causas, las de la desaparición de la mancha quedarían determinadas al mismo tiempo.

Procedemos, en suma, del mismo modo fuera del dominio de las causas físicas propiamente dichas. Cuando hablamos de explicar un fenómeno, de investigar sus causas, tratamos de conocer ya su preexistencia en el tiempo —lo cual es ciertamente aplicar el postulado de la causalidad—, ya la regla empírica que determina su cambio en el tiempo, lo cual se reduce a aplicar sólo el postulado de la legalidad, provisoriamente y en espera de algo mejor. Y como tratamos entonces de fenómenos que no nos parecen ser, desde el punto de vista propiamente científico, de una comprobación muy grande —precisamente por esta razón no hacemos entrar su estudio en el dominio de las ciencias físicas propiamente dichas—, su resolución, según el postulado de la causalidad se nos aparece en una lejanía, por decirlo así, infinito. Por esta razón, aquí causa y ley parecen ser sinónimos, se confunden casi. Cuando un historiador, para explicar la decadencia del imperio romano, invoca hechos análogos que se han producido en la historia de otros pueblos, cuando el novelista psicólogo «descompone» a su héroe para mostrarnos que sus acciones por muy extrañas que puedan parecernos, están no obstante determinadas por móviles que conocemos muy bien en los hombres de nuestro contorno y en nosotros mismos, acuden a la legalidad. Pero téngase en cuenta que siempre que puedan, tendrán el cuidado

de conformarse con el postulado de la causalidad. El historiador nos expondrá entonces que los progresos del cristianismo eran debidos a una tendencia mística y general en el mundo antiguo, y el novelista psicólogo nos hará ver que la ceguera fatal del héroe era la consecuencia de su temperamento, en el fondo apasionado, aunque sus manifestaciones hubiesen sido reprimidas anteriormente por su vida activa. Ley o identidad en el tiempo, es lo que hay en el fondo de todas nuestras explicaciones aun fuera de las ciencias físicas; tan pronto la una como la otra, con la mayor frecuencia, una y otra mezcladas sin que nos demos cuenta, por decirlo así, de su mezcla.

Además del tropo que hemos precisado, otra circunstancia todavía oscurece nuestra conciencia en lo que se refiere al papel de la causalidad. La falta de precisión del término *causa*. La significación que acabamos de establecer no agota su contenido. Basta para comprenderlo, pensar en un acto emanado del libre arbitrio. Cuando, por un acto de volición, produzco un cambio exterior, o cuando el creyente atribuye un fenómeno a la intervención de la divinidad (hemos demostrado más arriba que son conceptos conexos), es lo cierto que no vacilamos en hablar de causas y efectos. Ahora bien: no hay aquí ninguna identidad posible; es más: tengo de ello la intuición inmediata. No puedo alimentar un solo instante la ilusión de que mi voluntad sea algo análogo al movimiento que produce; hay aquí, pues, un concepto de la causalidad fundamentalmente diferente del que acabamos de estudiar, que se funda en la identidad. Con el fin de señalar la distinción, designaremos este último concepto como el de la *causalidad científica*, y aplicaremos al primero el término de *causalidad teológica*, puesto que, como acabamos de ver, surge de la suposición de la intervención de la divinidad en los acaecimientos de la naturaleza.

¿Podemos extrañarnos de que dos conceptos tan diferentes, tan antagónicos como el de la causalidad científica y el de causalidad teológica, puedan ser designados por el mismo término? Claramente se ve lo que constituye su territorio común: la causa es lo que produce, lo que debe producir el efecto. En uno de los dos casos, la convicción del lazo que reúne causa y efectos procederá de la demostración que he realizado de la identidad fundamental de los dos términos; descansará en un razonamiento; en el otro caso, resultará de mi acto de volición que constituye, como ha puesto de relieve

Schopenhauer, la esencia del yo. El concepto de causa es, pues, realmente doble: pertenece en parte al mundo de la razón y en parte al de la voluntad. Podría ocurrir, incluso, que esta última noción fuese, desde el punto de vista psicológico, anterior a la primera, es decir, que la idea del enlace me venga primitivamente de mi voluntad; la identidad se pretendería sobre este concepto primitivo ante la necesidad de comprender y la imposibilidad de atribuir a las cosas una volición análoga a la mía. Sea cual fuere la solución de este problema de psicología metafísica, es lo cierto que la ciencia domina el segundo concepto —el de la causalidad derivada de la identidad, que hemos denominado, por esta razón causalidad científica.

Hemos reconocido, hace un momento, que el salvaje y aun el animal, aplican el principio de legalidad. ¿Ocurre lo mismo para el de causalidad? Parece difícil afirmarlo en lo que concierne al animal. El deseo de comprender, el instinto filosófico, «la admiración de su propio séر», como dice Schopenhauer, nos parece un privilegio del hombre; veremos, no obstante, más lejos que en un cierto sentido nos vemos obligados a atribuir a los animales deducciones causales. En ningún caso podríamos representarnos una inteligencia humana, por muy rudimentaria que la supongamos, sin atribuirle deducciones de este género. El niño, desde el momento en que se sabe expresar, formula *por qués* tan abundantes, que nos inclinamos a creer que la tendencia causal existía en él, de un modo obscuro, mucho antes que la palabra».

Hemos logrado captar qué es en la esencia la causa. Parece que no. Si por causa debemos entender todo el conjunto de fenómenos anteriores a uno determinado ya que ninguno tiene más valor de causa que otro, según quiere Renouvier, sólo venimos a parar en que todas las cosas están en cada cosa y son ellas mismas, lo que si no es una tautología, como califica al principio de identidad el teórico del marxismo F. Engels, tampoco nos ayuda a salir del atolladero. Ni es tabla de salvación tampoco la diferenciación de Meyerson en causalidad científica que ayuda a la previsión, pues ciencia es previsión, como lo dijo Compte, porque ella sólo alude a un sector restringido de los fenómenos y del conocimiento, y es una precaución, le concedemos valor porque nos conviene. Tiene efectividad en el tiempo, pero nada más. Y cuando le falta, si pudiera faltarle, el sistema de referencias que le

proporciona el tiempo, la causalidad vacila y se presenta el conjunto de las cosas y los fenómenos formando el mundo uno e indivisible que sólo es fraccionado y detenido en su curso por la ansiedad cognoscitiva del hombre y los artificios metodológicos de que éste se vale para introducir artificialmente cortes en el acontecer, ya que le es imposible la captación del todo.

## LOS SENTIDOS DEL INDETERMINISMO O LIBRE ALBEDRIO O LIBERTAD

La existencia de tantos términos casi sinónimos explica ya la ambigüedad y la inmensa amplitud del concepto que pasa de los fenómenos físicos a los psíquicos, casi sin modificación y que quiere una vigencia absoluta. Esta valencia absoluta de la libertad o de su concepto antagónico es el más grave escollo con que tropiezan sus defensores, pues se encuentran ejemplos que parecen demostrar lo contrario de cualquiera de las tesis tomadas con exclusividad. Para hacer flaquear la tesis determinista ya vimos cómo se exponía la indeterminación física pasada en las <sup>ÁREA DE INVESTIGACIÓN</sup> <sub>DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL</sub> experiencias atómicas recientes que no puede explicar una rigurosa causalidad. Para atacar la libertad en los dominios de la física podría aducirse la constancia por lo menos de las leyes naturales y la seguridad vital que tenemos del cumplimiento de algunas, tanto que a veces sin experiencia previa normamos nuestra conducta por la esperanza de que hay leyes que se cumplirán indefectiblemente. Y parece que una sospecha de la repetición de los fenómenos en forma análoga a los anteriores apunta ya en los animales que saben la trayectoria de un cuerpo al caer. ¿Podrá explicarse esto como un mero reflejo? Parece difícil, toda vez que el reflejo podría quedarse en la persecución desatinada del objeto que cae sin que la avidez del animal vaya a buscarlo siempre en una dirección determinada. Ya sabemos que la repetición de actos automáticos los perfecciona, al extremo de que deviene en destreza, pero es el ensayo consciente al principio el que lleva, por mecanización de los influjos nerviosos sobre las fibras musculares, a la seguridad vital de que tal cosa lanzada al aire pasará por un sitio determinado.

Los movimientos que ejecuta el cuerpo para captar el otro objeto son variados y a veces difíciles y sin embargo se ejecutan con precisión y sin que el individuo sospeche que al ejecutarlos está ateniéndose a leyes uniformes que no pueden menos que producir resultados también uniformes. Si el hombre ejecuta sus movimientos con la intuición certera de que algo sucederá en forma idéntica a cómo sucedió antes sin sospechar la existencia de leyes invariables, es forzoso pensar que idéntica cosa sucederá con los procesos nerviosos de los animales. Probablemente la repetición de una experiencia hace nacer la oscura conciencia de una constancia allí en los fenómenos que analizados con intervención de los conceptos de tiempo y espacio —eminente mente humanos y resultados de una larga evolución—, adquieran una expresión simbólica que los prevé y que llamamos causas en su sucesión y leyes en su formación.

La libertad tiene múltiples sentidos. Casi tantos como filósofos se han ocupado de ella. Le dan sentido amplio o restringido, según los fines que se propongan. Tiene sentido psicológico, político, etc. Señalaremos los principales.

«Sentido primitivo: el hombre «libre» es el que no es esclavo ni prisionero. La libertad es el estado de aquel que hace lo que él quiere y no lo que quiere otro; es la ausencia de presión extraña».

A partir de éste, el sentido de esta palabra es extendido en tres direcciones divergentes: 1º. por analogía y por generalización se la aplica a otros seres distintos del hombre y aun a seres imaginarios; 2º. el punto de vista social y político caracteriza un cierto estado del ciudadano o del sujeto en sus relaciones con la sociedad y el gobierno; 3º. considerando que en el exterior mismo del hombre, hay fuerzas y principios de acción que le son extraños, que le exigen a la manera de un jefe (maestro) tiránico o que le seducen a modo de un adulador egoísta, se aplica esta palabra a la independencia interior del hombre respecto a lo que no es verdaderamente «el mismo»; y subsidiariamente al indeterminismo, cuando es considerado como único medio de eliminar de la acción todo lo que sería exterior al agente.

D. (Opuesto a la inconsiguiente, a la imposición, a la locura, a la irresponsabilidad jurídica o moral).

Estado del ser que, sea que haga el bien o el mal, se decide después de reflexión, con conocimiento de causa, que sabe

lo que quiere y por qué lo quiere y que no actúa sino conforme a las razones que él ignoraba. La libertad es el máximo posible de independencia, para la voluntad, su determinante, bajo la idea misma de esta dependencia, en vista de un fin del cual tiene igualmente la idea. (A. Feuillee. Psico. de Id. F.).

«La libertad es la causalidad inteligente del yo». «Nuestro análisis daña la ficción de una libertad humana infinita, incondicionada, inalienable. Si el agente libre es aquel que se posee por la reflexión, que conoce y la energía de la cual dispone y los diversos empleos que puede hacer, aquel que prevé, compara y juzga las diferentes series de fenómenos que su determinación puede realizar, es claro que su libertad depende de varias condiciones en razón de las cuales ella varía. («Marión, De la Solidaridad Moral, Introducción»). Cf en Kant la oposición del *arbitrio libre*, tomada en este sentido, al *arbitrio bruto* que no supone la existencia de la razón.

E. (Opuesta a la pasión, a los instintos brutales, a la ignorancia, a los móviles accidentales superficiales). Estado del ser humano que realiza en sus actos su verdadera naturaleza, considerada como esencialmente caracterizada por la razón y la moralidad. En este sentido la palabra *libertad* es un término plenamente normativo y designa un estado ideal en que la naturaleza humana sería exclusivamente gobernada por lo que hay en ella de superior. (Estoicos, Spinoza). «Sólo Dios es perfectamente libre, y los espíritus creados no lo son sino en la medida en que ellos están por encima de sus pasiones». Leibnitz, N. E. «La voluntad verdadera es inherente y sobre todo subordinada al orden tanto humano como exterior..... Nuestra mejor libertad consiste en hacer prevalecer tanto como es posible, las buenas tendencias sobre las malas. (Augusto Compte C. P.).

F. (Opuesto al determinismo).

1.º Potencia de actuar sin otra causa que la existencia misma de la potencia, es decir, sin ninguna razón relativa al contenido del acto cumplido.

«Además yo busco en mí mismo la razón que me determina, además yo siento que no tengo ninguna otra que mi sola voluntad: yo siento por esto claramente mi libertad únicamente en esa elección. Es esto lo que me hace comprender que soy hecho a la imagen de Dios; porque, no habiendo nada en la materia que la determine a moverse más bien que a per-

manecer en reposo, o a moverla de un lado más bien que de otro, no existe ninguna razón para tan grandes efectos, que su sola voluntad, por lo que él nos parece soberanamente libre». (Bossuet, Tr. de L. A.).

«El hombre se cree libre: en otros términos él se emplea en dirigir su actividad, conoce los movimientos de su conciencia, los actos dependientes..... pudieran variar por efecto de alguna cosa que está en él, y que nada, ni aún lo que él mismo es, antes del último momento que precede a la acción, no predetermina», (Renouvier. Ciencia de la Moral).

La indeterminación de la voluntad relativamente a su objeto bajo esta forma se llama en general *libertad de indiferencia*.

2.º Poder por el cual el fondo individual e inexpresable del sér se manifiesta y se crea en parte el mismo en sus actos, —poder del cual tenemos conciencia como de una realidad inmediatamente sentida, y que caracteriza un orden de hechos en que los conceptos del entendimiento, y notoriamente la idea de determinación, pierde toda significación. «Yo llamo libertad la relación del yo concreto en el acto que cumple. Esta relación es indefinible precisamente porque nosotros somos libres: Se analiza en efecto una cosa, pero no un progreso; se descompone lo extenso, pero no la duración..... Es por esto por lo que toda definición de la libertad dará razón al determinismo. (H. Bergson. E. sobre l. d. i. d. le.).

G. Libertad «inteligible», «trascendental» o «noumenal» que consiste, según Kant, en que la explicación concreta de todo fenómeno es doble: lo es en tanto que este fenómeno aparece en el tiempo, se debe relacionarlo a los fenómenos anteriores, de los cuales él resulta siguiendo las leyes que le determinan rigurosamente por relación a aquéllos; los fenómenos así encadenados no siendo cosas en sí, sino simples representaciones, tienen en otra cosa las causas intemporales que no son los fenómenos, y su relación a estas causas constituye la libertad. «Tienen aun ellas mismas necesariamente razones de ser que no son los fenómenos: La acción puede pues, del punto de vista de su causa inteligible, ser considerada como libre, y sin embargo del punto de vista de los fenómenos ser considerada como un hecho que resulta de su encadenamiento según la necesidad natural». (K. Crit. R. p.).

Para todo el idealismo lo único verdadero y fundamental es la libertad.

«El idealista no sabe nada del ser estático del dogmatismo, dado de una vez para siempre; nada de un ser en sí, muerto para las cosas. Para él lo único positivo es la libertad, la espontaneidad del obrar. El «ser» es para él una mera negación de la libertad. No es un concepto primero y primitivo sino meramente derivado, formado en la percepción de las resistencias a la actividad. La filosofía entera del idealista es en el fondo el desarrollo grandioso y único del concepto de la libertad. Esta básica atención a la actividad espiritual no depende sólo —para Fichte— de que yo tome contacto metafísico inmediato en mí mismo. La libertad no es tanto la experiencia íntima de cada uno como la fe incondicional de la personalidad moral, o su postulado. Ciento que todo hombre sabe de sí interiormente sólo como de un obrar y un proceso. Lo inmediato es, en efecto, mi sentir, apetecer, pensar y querer, puros actos. Yo soy en esta conciencia interna de mí mismo exclusivamente «vida y actividad», «no un ser, sino un puro obrar». Pero lo que nos dice que esto es algo sencillamente absoluto, que no puede haber un límite en un ser objetivo absoluto, ni en la necesidad y rigidez que acompañan siempre a un ser de esta clase, no es ninguna percepción interna, ni inferencia analógica alguna, sino tan sólo la conciencia moral de la persona vivamente activa. Por eso la decisión no es para la verdadera filosofía cosa del conocimiento contemplativo y por decirlo así inmóvil de la estructura de un universo, dado ni aunque fuese una estructura interior y espiritual, si no un acto, un acto de libertad».

Es Bergson quien nos da un largo y profundo análisis de la libertad, tal como él la entiende. «Que si, al contrario, toma esos estados psicológicos con la coloración particular que revisten en una persona determinada y que les viene a cada uno del reflejo de todos los otros, entonces no hay necesidad de asociar muchos hechos de conciencia para reconstituir la persona: está entera en uno solo de entre ellos, suponiendo que se la sepa elegir. Y la manifestación exterior de este estado interno será precisamente lo que se llama un acto libre, puesto que el yo sólo habrá sido su autor, puesto que ella expresará el yo por entero. En este sentido, la libertad no presenta el carácter absoluto que el espiritualismo le atribuye algunas veces; admite grados. Porque es preciso que todos los estados de conciencia vengan a mezclarse a sus congéneres, como gotas de lluvia en el agua de un estanque.

El yo, en tanto que percibe un espacio homogéneo, presenta una cierta superficie; y sobre esta superficie podrán formarse y flotar vegetaciones independientes. Así, una sugestión recibida en el estado de hipnotismo no se incorpora a la masa de los hechos de conciencia, pero dotada de una vitalidad propia, substituirá a la persona misma cuando sea llegada su hora. Una cólera violenta, suscitada por cualquier circunstancia accidental, un vicio hereditario emergiendo repentinamente de las profundidades obscuras del organismo a la superficie de la conciencia, actuarán aproximadamente como una sugestión hipnótica. Junto a esos términos independientes, se encontrarán series más complejas, cuyos elementos se penetran los unos a los otros, pero que no llegan jamás a fundirse perfectamente en la masa compacta del yo. Tal es el conjunto de ideas y de sentimientos que nos vienen de una educación mal comprendida, la que se dirige a la memoria más que al juicio. Se forma así, en el seno mismo del yo fundamental, un yo parásito que continuamente embarazará al otro. Muchos viven así y mueren sin haber conocido la verdadera libertad. Pero la sugestión vendrá a ser persuación si el yo entero se le asimila; la pasión, aun repentina, no presentaría el mismo carácter fatal si reflejase, como en la indignación de Alceste, toda la historia de la persona; y la educación más autoritaria no cercenaría nada de nuestra libertad si nos comunicase solamente ideas y sentimientos capaces de impregnar el alma entera. Es del alma entera, en efecto, de donde la decisión libre emana; y el acto será tanto más libre cuanto la serie dinámica a la que se refiere tienda más a identificarse con el yo fundamental.

Así entendidos, los actos libres son raros, aún en quienes tienen más la costumbre de observarse a sí mismos y de razonar sobre lo que hacen».

«En resumen, nosotros somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella esa indefinible semejanza que se encuentra muchas veces entre la obra y el artista. En vano se alegará que entonces cedemos a la influencia omnipotente de nuestro carácter. Nuestro carácter es, nosotros también y no porque se haya complacido en dividir la persona en dos partes para considerar sucesivamente, por un esfuerzo de atracción, el yo que siente o piensa y el yo que obra, sería

puerilidad concluir afirmando que uno de los dos pesa sobre el otro».

«La tesis de la libertad se encontraría así verificada si se consintiera en no buscar esa libertad más que en cierto carácter de la decisión tomada, en el acto libre, en una palabra. Pero el determinismo, sintiendo bien que esta posición se le escapa, se refugia en el pasado o en el porvenir. Ya se transporta por el pensamiento a un período anterior y afirma la determinación necesaria en ese momento preciso, del acto futuro; ya, exponiendo con antelación la acción cumplida, pretende que no podía producirse de otro modo. Los adversarios del determinismo no vacilan en seguirle sobre ese mismo terreno, y en introducir en su definición del acto libre —no sin algún peligro acaso— la previsión de lo que podría hacerse y el recuerdo de algún otro partido por el cual se hubiera podido optar. Conviene, pues, situarse en ese nuevo punto de vista, y buscar, hecha abstracción de las influencias externas y de los prejuicios del lenguaje, lo que la conciencia pura nos enseña sobre la acción futura o pasada. Veremos así, por otro lado, en tanto que estriban sobre una cierta concepción de la duración, el error fundamental del determinismo y la ilusión de sus adversarios».

«Se llama libertad la relación del yo concreto con el acto que cumple. Esa relación es indefinible precisamente porque somos libres. Se analiza, en efecto, una cosa, pero no un progreso; se descompone la extensión, pero no la duración. O bien, si se insiste en analizar, a pesar de todo, se transforma inconscientemente el progreso en cosa, la duración en extensión. Sólo con pretender descomponer el tiempo concreto, se desarrollan sus momentos en el espacio homogéneo; en vez del hecho realizándose se coloca el hecho realizado, y como se ha comenzado por fijar de algún modo la actividad del yo, vese la espontaneidad resolverse en inercia y la libertad en necesidad. Por esto es por lo que toda definición de la libertad da la razón al determinismo.

¿Se definirá, en efecto, el acto libre diciendo de este acto, una vez cumplido, que pudo no serlo? Pero esta aserción —como la aserción contraria— implica la idea de una equivalencia absoluta entre la duración completa y su símbolo especial, y desde el momento en que se admite esta equivalencia, se llega, por el desarrollo mismo de la fórmula que acaba de enunciarse, al más inflexible determinismo.

¿Se definirá el acto libre como «aquel que no pudiera preverse, aun cuando se conocieran de antemano todas sus condiciones? Pero concebir todas las condiciones como dadas, es, en la duración concreta, situarse en el momento mismo en que el acto se cumple. O bien se admite entonces que la materia de la duración psíquica puede representarse simbólicamente con antelación, lo que equivale, hemos dicho, a tratar el tiempo como un medio homogéneo, y a admitir bajo una nueva forma, la equivalencia absoluta de la duración y de su símbolo. Profundizando esta segunda definición de la libertad, también se acabará en el determinismo.

¿Se definirá, en fin, el acto libre, diciendo de él que no está necesariamente determinado por su causa? Pero, o esas palabras pierden toda especie de significación o por ellas se entiende que las mismas causas internas no provocarán siempre los mismos efectos. Se admite, pues, que los antecedentes psíquicos de un acto libre son susceptibles de reproducirse de nuevo, que la libertad se desarrolla en una duración cuyos momentos se asemejan, y que el tiempo es un medio homogéneo, como el espacio. Por ello mismo se llegará a la idea de una equivalencia entre la duración y su símbolo especial, y reuniéndola a la definición que de la libertad se habrá supuesto, una vez más se verá surgir el determinismo.

En resumen, toda tentativa de esclarecimiento, en lo que concierne a la libertad, se reduce, sin querer, a la cuestión siguiente: «El tiempo ¿puede representarse adecuadamente por el espacio? A lo que nosotros respondemos: sí, si se trata de tiempo transcurrido; no, si habláis de tiempo que transcurre. Pero el acto libre se produce en el tiempo que transcurre, y no en el tiempo transcurrido. La libertad es, pues, un hecho, y entre los hechos que se comprueban no hay ninguno más claro. Todas las dificultades del problema, y el problema mismo, nacen de que se quieren encontrar en la duración los mismos atributos que en la extensión, interpretar una sucesión por una simultaneidad, y expresar la idea de libertad en un lenguaje al que es evidentemente intraducible».

Como se ve, para Bergson la libertad consiste en la expresión totalitaria de la individualidad que al expresarse es libre porque reúne bajo un control todos los dispares influjos del correr de su espíritu en la duración pura. La corriente espiritual de cada uno tiene un sentido, la expresión de ese sentido es la auténtica libertad.

Engels criticando el concepto de libertad dado por Eugenio Dühring expone también el suyo.

«Según esto, la libertad consiste en que la penetración racional tira del hombre hacia la derecha y los impulsos irracionales hacia la izquierda, paralelogramo de fuerzas en que el movimiento real toma la dirección de la diagonal. La libertad vendría a ser, pues, la línea media entre la razón y el instinto, la inteligencia y la irreflexión, y su grado podría determinarse empíricamente en cada individuo por medio de una «ecuación personal», para decirlo en términos astronómicos. Pero, unas cuantas páginas más allá, nos encontramos con esta afirmación: «nosotros basamos la responsabilidad moral en la libertad, pero ésta no significa, para nosotros, más que la receptibilidad del hombre para los móviles conscientes, a tenor de la inteligencia natural y adquirida. Todos estos móviles actúan con el carácter inflexible de las leyes naturales, a pesar de la percepción de un posible antagonismo; y es precisamente con este carácter necesario e ineludible con el que contamos nosotros para apoyar las palancas morales».

«Esta segunda definición de la idea de libertad, que se da de bofetones con la primera, no es tampoco más que una triste vulgarización de la filosofía hegeliana. Hegel fue el primero que supo exponer de un modo exacto las relaciones entre la libertad y la necesidad. Para él, la libertad no es otra cosa que la convicción de la necesidad. «La necesidad sólo es *ciega en cuanto no se la comprende*». La libertad no reside, pues, en una soñada independencia de las leyes naturales, sino en la conciencia de estas leyes y en la posibilidad que lleva aparejada de proyectarlas razonadamente sobre determinados fines. Y esto rige, no sólo con las leyes de la naturaleza exterior, sino también con las que presiden la existencia corporal y espiritual del hombre: dos clases de leyes que podremos separar a lo sumo en la idea, pero que son totalmente inseparables en la realidad. El libre arbitrio no es, por tanto, según eso, ni puede ser otra cosa, que la capacidad de decidirse con conocimiento de causa. Así, pues, *cuanto más libre* sea el juicio de una persona con respecto a un determinado problema, tanto más señalado será el carácter de *necesidad* que determine el contenido de ese juicio; en cambio, la inseguridad que, basada en la ignorancia, parece elegir libremente entre un cúmulo de posibilidades distintas y contradictorias, demuestra precisamente de ese modo su falta

de libertad, demuestra que se halla dominada por el objeto que pretende dominar. La libertad consiste, pues, en el dominio de nosotros mismos y de la naturaleza exterior, basado en la conciencia de las necesidades naturales; es, por tanto, forzosamente, un producto de la evolución histórica. Los primeros hombres salidos del reino animal eran, en todos los puntos sustanciales de su vida, tan poco libres como los animales mismos. Cada paso dado en la senda de la cultura es un paso dado en el camino de la libertad. En los umbrales de la historia de la humanidad se alza el descubrimiento que convierte el movimiento mecánico en calor: la producción del fuego por el roce; hasta hoy el progreso tiene por jalón terminal el descubrimiento que transforma, a la inversa, el calor, el movimiento mecánico: la máquina de vapor. Y a pesar de la gigantesca commoción liberadora que la máquina de vapor ha traído al mundo social —y que no dado todavía siquiera la mitad de sus frutos—; es indudable que la producción del fuego por el frotamiento la superó en virtud emancipadora. Fue el fuego así obtenido quien otorgó al hombre por vez primera el imperio sobre una fuerza de la naturaleza emancipándole con ello definitivamente del mundo animal. La máquina de vapor no representará jamás un paso tan gigantesco en la historia humana, por mucho que esta máquina se alce ante nosotros como la representante de todas esas gigantescas fuerzas productivas incorporadas a ella y sin las cuales no sería posible instaurar un régimen social ajeno a toda diferencia de clases, en el que desaparezcan las preocupaciones respecto a los medios de subsistencia individual y pueda hablarse por vez primera de una libertad verdaderamente humana, de una vida en armonía con las leyes naturales conocidas. Ya el solo hecho de que toda la historia anterior a nuestros días se puede designar como la historia del periodo que media entre el descubrimiento práctico que convierte el movimiento mecánico en calor y el que transforma el calor en movimiento mecánico, indica lo joven que es todavía la historia humana y cuán ridículo sería pretender imprimir a nuestras ideas actuales ningún cuño absoluto».

Para Engels el concepto de libertad se opone al de necesidad. Los hechos libres son el polo de los hechos necesarios, determinados por una ley inflexible que no da lugar nunca a evasiones. El inflexible teórico del materialismo histórico no podía hacer concesiones a la libertad espiritual que introducía

de un modo o de otro la idea teísta dentro de la vida humana y dentro del acontecer histórico. Sea la constricción exterior o la sujeción a las situaciones internas, para Engels no podía existir el libre arbitrio que sería el preludio del caos dentro de un mundo ordenado por leyes que cuando no están formuladas es solamente porque el intelecto humano no las encuentra claramente expresadas en los fenómenos que analiza, pero que hallarán más tarde su formulación.

Merecen también recogerse las ideas de Messer, quien por su formación católica y sus creencias de la misma confesión no puede menos que postular el libre arbitrio en las acciones como una condición o cualidad indispensable de aquellas. Es evidente que en el catolicismo y en las confesiones análogas se procede a pedir, como exigencia imposible de evitar, el reconocimiento de la libertad para llegar posteriormente a la concepción de la responsabilidad que de otro modo se esfumaría.

«Ahora bien, la exigencia de la libertad nace precisamente ante la idea del valor; fácilmente se comprende que ello supone la adopción de una actitud metódica opuesta a aquella mediante la cual pensamos la realidad como «naturaleza». En esta prescindimos de toda valoración y de toda diferencia de valor y pensamos todo acaecido como una consecuencia necesaria de modificaciones anteriores. De ahí que el determinismo —es decir, la doctrina según la cual todos los fenómenos, incluso las decisiones y las acciones de la voluntad, se siguen de una manera necesaria— halle un poderoso apoyo en el pensamiento científico-natural. No investigaremos aquí con detalle el problema de saber si puede alojar en su estructura conceptual la exigencia de libertad de la vida del espíritu, si la explicación científico-determinista de los fenómenos de la voluntad pueden dar satisfacción a aquellas exigencias. En nuestra opinión, los resultados de estos esfuerzos no han sido hasta ahora decisivos. Pero aunque fuese posible conseguirlas, no deberíamos llegar a la conclusión de que nuestra convicción de la libertad sea una ilusión, un prejuicio ingenuo. Tan inseparablemente unida nos aparece la libertad con la vida espiritual, que podríamos confundirla con ella, ¿O será preciso que con la libertad renunciemos a la vida espiritual y la expliquemos simplemente como una ilusión? A ello se opone la evidencia con que se nos ofrece en su realidad y en su valor. Contradice también el hecho de que el pensamien-

to científico que puede imponernos esta renuncia sólo es, a su vez, concebible como una parte constitutiva, como una realización de la libre vida espiritual».

«Y lo que decimos del conocimiento de la ciencia natural puede aplicarse, sin más, a todo conocimiento de la realidad, si no hemos de abandonar la distinción entre lo verdadero y lo falso y renunciar, por consiguiente, a lo que denominamos «conocimiento», debemos atribuir a los hombres, en tanto que aspiren a «conocer», la libertad del pensamiento.

Ahora bien, la «libertad» en cuanto enuncia la no existencia de una constrictión, de una trabazón imprescindible, es un concepto puramente negativo. Así, debe ser determinado con precisión tratando de indicar *de qué* somos libres, a *qué* se dirige la libertad. En la «libertad de pensamiento» es necesaria la libertad frente a la constrictión de los momentos no objetivos puramente subjetivos y la libertad para llegar a la asimilación del contenido del pensamiento con los objetos y sus contenidos objetivos.

En el conocimiento de los valores, lo mismo que en el de la realidad, si queremos hablar de un conocimiento objetivamente válido, debemos suponer también la libertad. El paso de lo puramente facticio a lo valioso, va siempre en el sentido de la libertad».

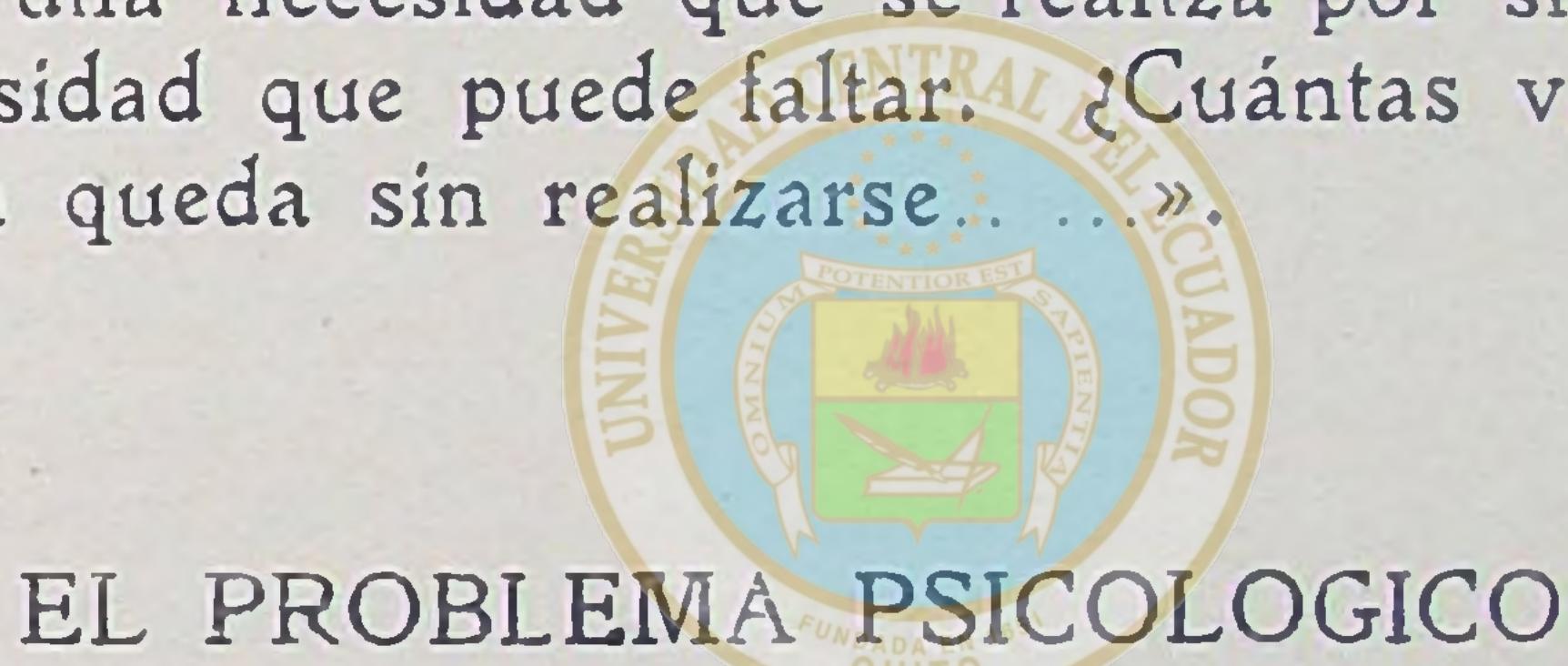
«Ahora bien, si el conocimiento de la realidad y del valor exigen la existencia de la libertad, la voluntad y la acción, la necesitan todavía de un modo más urgente y convincente».

«Lo que distingue de esto a la verdadera voluntad es la tendencia interna y la disposición decidida a la acción inmediata. Ahora bien, la «acción» no consiste en un curso necesario de movimiento o de fenómenos animicos. Los movimientos reflejos o las reproducciones de representaciones condicionadas por la asociación no son en modo alguno «acciones». La esencia de la acción consiste en proceder de la voluntad libre y estar, por decirlo así, animada por ella».

«Así pertenece la «naturaleza» siempre al *pasado*, el «espíritu» siempre al *futuro*. Espíritu y naturaleza se tocan en el presente; en él, el espíritu se hace real, y, por tanto, deviene naturaleza. Ahora bien, este devenir real lo experimentamos en la voluntad; esta es, por tanto, propiamente el principio de la realización del espíritu. Nuestro conocimiento psicológico naturalista no alcanza, pues, nunca el espíritu vivo; sólo puede analizarlo ya devenido, sólo puede descom-

poner sus escorías. Pero a su lado existe, evidentemente, otro saber psicológico inmediato, suficientemente rápido para seguir al espíritu viviente en el torbellino de su devenir, y éste atestigua que el espíritu no es jamás una «cosa», algo acabado, algo que ha alcanzado su completa realidad».

«Así, en la vida del espíritu se realiza la *unión de la libertad con la necesidad*. Este querer según propia ley interna, este obrar según la propia obligación es lo que se designa como «verdadera» libertad. Cuando la denominamos por fundamento libertad «moral», no debemos olvidar, sin embargo, que lo mismo vale para todas las esferas de la vida espiritual; para el derecho y la ciencia, lo mismo que para el arte y la religión. No debemos desconocer tampoco que la ley y la necesidad no significan para el espíritu lo mismo que para la naturaleza. Para el espíritu no se trata de una ley constrictiva (*des Müssen*), sino de una ley del deber (*des Sollen*), no de una necesidad que se realiza por sí misma, sino de una necesidad que puede faltar. ¿Cuántas veces la necesidad interna queda sin realizarse...?...».



## EL PROBLEMA PSICOLOGICO

ÁREA HISTÓRICA  
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

El planteamiento del problema de la libertad en el campo psicológico depende de la forma en que el filósofo o el psicólogo conciban la conciencia.

Es claro que cuando la conciencia no es más que escenario, la libertad nada tiene que hacer. El determinismo más absoluto de los hechos y los fenómenos externos trasladados al espejo conciencial por los sentidos y su trabajo elaborativo, regula las reacciones de todo orden de los hechos y fenómenos psíquicos que no son sino su consecuencia.

Cuando la conciencia es como en el símil de Royer Collard, un contemplador que mira el pulso constantemente renovado de un río irreversible, el espectador en nada puede influir en ese curso y es, por lo tanto, espectador indiferente. De hecho, si la conciencia fuera eso, el hombre estaría sujeto a un determinismo mecanicista que a la sumo le dejaría la libertad de indiferencia de que hablan los sutiles distingos de los miembros de la Sociedad Francesa de Filosofía. Podría

permanecer al margen de la causalidad con una pasividad inerte sumamente difícil de imaginar y que luego veremos es imposible de realizar.

Las teorías deterministas extremas consideran a la conciencia como un epifenómeno, un mero agregado de los hechos psíquicos, un registrador de ellos, en buenas palabras. Ese es el concepto de Le Dantec. Concebida así la conciencia, es claro que no se puede ni postular la libertad psicológica, menos la moral. De hecho se anula el conflicto de las tendencias, el jugo de los motivos que para otras concepciones tienen tan decisiva importancia en el condicionamiento de las acciones humanas. No tienen las motivaciones de índole psicológica lisa como si dijéramos, cuando la conciencia es concebida como un epifenómeno, una irisación simbólica de los mismos actos espirituales. No existiendo la conciencia, se derrumba la aceptación de la libertad. Aquí estaría el fuerte argumento de las teorías deterministas en el campo psicológico.

Para Kant que había fijado los límites del conocimiento humano, pero que al mismo tiempo quería establecer las reglas de la razón práctica, el yo, la conciencia tenía que ponerse al margen de las relaciones causales de la ciencia de los fenómenos y debía poder proceder independientemente, con sujeción cuando más a **leyes especiales**. El pensamiento ético para Kant es una suerte de conocimiento teórico, lo que implica de parte del yo una aceptación individual que luego se hará consenso totalitario, lo cual es la esencia del imperativo categórico. Así la conciencia en Kant supone la unidad del conocimiento en lo categorial y en lo moral, haciendo del yo un órgano de conocimiento y de elección práctica (moral); en esta forma compagina su anhelo de no restringir por completo la libertad espiritual que podría ser un resultado de su rígida sistematización del conocer constreñido a moverse en el terreno fenomenal que se ordena conforme a las categorías, puras formas del espíritu. Por eso Litt dice, refiriéndose a Kant: «Kant, no sólo ha considerado como viable y fecunda una investigación empírico-observadora de la vida del alma, tal como había sido iniciada por los ingleses, sino que también la ensayó por su parte; pero lo que le aportó no fue otra cosa que un trozo de «Naturaleza», disfrazada de vida psíquica humana, una sección del inmenso engranaje de la necesidad causal, dentro de la cual no tenía sentido pretender

callar algo de la libertad de la decisión moral. Y las especulaciones metafísicas sobre la estructura y esencia del Universo, acerca de la sustancia y desarrollo del alma, eran tanto menos acreedoras al rango de conocimiento verdadero, en el sentido kantiano, cuanto mayor espacio concedieran a la libertad moral. Porque al aceptarla en sus filas o elevarla, acaso, a la categoría de principio supremo, demuestran de una manera indudable que nada tienen que ver con la auténtica experiencia —la que, en cuanto tal, no abarca necesariamente más que la Naturaleza, con formas «categoriales» y con nexos causales—, y no son, por tanto, más que castillos de naipes del espíritu humano, desconocer de sus propios límites».

«Ya se ha hecho notar hace tiempo que Kant, en el pasaje en que señala al yo trascendental como cognosciente, lo que hace es preparar la determinación de sus funciones prácticas. Y de hecho, no es posible defender con más eficacia al yo de todos los ataques del pensar mecanicista, de lo que resulta defendido ya al hacer el análisis de la razón teórica. Porque si es verdad que la totalidad de los objetos que se nos presenta en nuestra experiencia, como «Naturaleza», no se nos ofrece, como parece a primera impresión, acabada frente a nosotros, sino que se convierten en un todo «ordenado y concebible», mediante la elaboración categórico-formal a que le somete nuestro espíritu cognosciente, y si es verdad que la «Naturaleza» es producida mediante la actividad «legisladora», la síntesis del yo trascendental, no es posible que se nos ocurra la idea de que semejante yo pueda estar colocado como uno de tantos objetos en la serie causal ordenada de la Naturaleza que, precisamente, ha sido creada por él. Nada tiene que ver este yo que piensa a la naturaleza con ese otro yo empírico, que es pensado como un trozo de ella. No hay manera de sustraer definitivamente al yo de todo encadenamiento «legal», sino concibiéndolo como creador de ese mismo encadenamiento».

Concibiendo la conciencia como un fenómeno biológico, pero ya no a la manera de un epifenómeno, la cuestión se complica hasta no poder más. Qué es la conciencia para una psicología natural, fundamentada en la biología y en todo el trabajo experimental realizado durante algunas décadas? Difícil sería precisarlo. En todo caso es el problema central de la psicología. Alude a las relaciones del cuerpo y el espíritu y tiene diferentes y matizadas soluciones.

Todas las relaciones físicas de los objetos externos traducidas al lenguaje interior son percibidas por la unidad espiritual y forman uno de los estratos de lo que puede llamarse la conciencia. No penetran las cosas mismas ni sus relaciones mismas, pero de ellas queda algo en el sujeto cognoscente. Quién las mantiene? ¿Solamente la memoria? Pero ésta en dónde se fija? Y cómo y por qué se ordenan y se eligen los hechos y las relaciones conforme a módulos que sentimos, que existen porque nos damos cuenta de que funcionan cuando ya han hecho actos de ordenación y de selección. La distinción entre el sujeto que percibe y el objeto que percibe, es una de las notas fundamentales de la conciencia. Cómo se efectúa? La respuesta a esta pregunta sería la esencialidad de la conciencia. Estamos imposibilitados de darla. Son más o menos metafóricas todas las definiciones que se han inventado de conciencia. Véase ésta, metafísica, de Hamilton: «La conciencia no puede ser definida: nosotros podemos saber perfectamente lo que es la conciencia, pero no podemos comunicar sin confusión a los otros una definición de aquello que claramente hemos aprehendido. La razón es plena: la conciencia descansa en la raíz de todo conocimiento». Y esta de Baldwin: «Lo que somos menos y menos cuando caemos gradualmente en un sueño sin ensueños..... Aquello que somos de más en más cuando un ruido nos despierta poco a poco, eso es lo que se llama conciencia».

El problema queda intocado con las dos definiciones. Más conformes estaríamos con Descartes y su afirmación fundamental: «Pienso, luego existo», que define la conciencia como un dato fundamental. Evidente, aunque nada se prejuzgue acerca de la certidumbre como cualidad de la conciencia y de sus aportaciones. La conciencia es el dato primero que tenemos acerca de nosotros y del mundo en una unidad primaria que nuestra actividad reflexiva (¿ajena a la conciencia?) desdoblará luego sin lograr penetrarla nunca. Por esto es que pensador tan fino como J. Lachelier equipara a conciencia con ser pensante. «El empleo amplio de la palabra conciencia no es equívoco. Se podría muy bien decir *una conciencia* por un sujeto que percibe (una mónada leibniziana)».

La sensación, mejor diríamos el apercibimiento de nuestra conciencia sería para la psicología biológica el correlato de nuestra actividad cerebral, la que seguramente guarda siempre proporción con nuestra actividad consciente, dándonos por lo

mismo, para el vago fondo intuitivo de nuestra vida, la seguridad de la existencia de una unidad entre el hecho físico y su transformación en psíquico, por medio de la actividad cerebral y el hecho consciente, incorporado a nuestra corriente vital, a la vida de nuestra alma, si se pudiera hablar así.

Transcribo unos párrafos de Wallon que no aclaran el asunto, pero que dan idea de la magnitud de la dificultad de precisar lo que es conciencia. «No podemos invocar ninguna razón para considerar el alma y el cuerpo como dos elementos diferentes, con acción recíproca uno sobre el otro.

Nos inclinamos a considerar, por el contrario, la acción *recíproca material* entre los elementos que componen el encéfalo y el sistema nervioso *como una forma exterior de la unidad ideal interna de la conciencia*.

Lo que consideramos en nuestra conciencia como sensación, sentimiento y volición, en nuestra íntima experiencia, está entonces representado en el mundo material por determinados movimientos materiales del cerebro, que están sometidos como tales a la ley de conservación de la energía, mientras que esta ley no puede encontrar ninguna aplicación en la relación de los fenómenos del encéfalo con los de la conciencia. Todo sucede como si uno solo y único pensamiento se expresa en dos lenguas».

«La conciencia, energía <sup>actual</sup> <sub>del centro de información integral</sub>, se encuentra, pues, superpuesta a lo inconsciente, energía potencial y gracias a esta noción de lo inconsciente, la serie psíquica podrá tomar la continuidad, la extensión de que carecía, en igual forma que los fenómenos físicos, cuyo asiento lo constituye el tejido nervioso.

«Pero, por más necesaria o más indispensable que sea en psicología esta noción de lo *inconsciente*, no deben confundirse bajo tal denominación dos concepciones dispares agrupando pruebas o ejemplos que se relacionan únicamente a la otra.

Simple asunto de definición, sin duda, pero no obstante, se requiere que las definiciones sean lo más claras posibles.

Elbertz lo ha comprendido muy bien.

No admitiendo, tampoco él la aparición repentina, verdadera generación espontánea de los fenómenos de conciencia, pero no pudiendo concebirles condiciones de un orden y de una naturaleza distinta de ellos mismos, supone la existencia de antecedentes psíquicos ajenos a nuestra percepción: antecedentes inconscientes.

De esta inconsciencia, para no ultrapasar los términos de la hipótesis, es permitido afirmar solamente, su existencia, pero por su misma definición no puede ser objeto de experiencia.

Pero, demostrarlo, valiéndose de hechos de observación, como lo ha intentado Höfding, no es legítimo.

Pues existen esos estados, constituyendo una especie de *inconsciente o de subconsciente concreto*.

A veces son de tal especie que no tienen para manifestarse en la conciencia términos o vocablos adecuados. En otras responden o son propios de estados de conciencia abolidos, que, a pesar de haber desaparecido de la conciencia, suministran, no obstante, la prueba de su supervivencia; no se trata, como para otra clase de hechos, más que de proceder a su comprobación reconociendo en ellos las condiciones y los efectos.

Existen, pues, dos significados de la palabra inconsciente, dos especies de inconscientes que es prudente no confundir; la discusión tiene un doble fin; por un lado existe hipótesis, legítima o no, es lo que hay que ver; por otro, fenómenos reales que es necesario observar.

Fuera de alguna analogía con los postulados de la ciencia que se le pueda atribuir al concepto de un inconsciente psíquico que duplicaría los procesos nerviosos, resulta esencialmente de un prejuicio metafísico: y es aquel que consiste en la tendencia de oponer, como irreductibles entre sí, la conciencia y la materia.

¿Dualismo o monismo? ¿Caribdis o Ecilla? ¿Qué es el Ser en sí? ¿Tiene una naturaleza doble o solamente una doble cualidad?..... *Semejantes problemas no pertenecen al dominio de la ciencia positiva; su fin no es el de determinar propiedades, ni una vez definidas esas propiedades, deducir de ellas los efectos posibles.....*

Entre dos fenómenos cualquiera, no establece ella incompatibilidades cualitativas, ni tampoco propone irreductibilidades previas.

No cree en una especie de especificidad común y necesaria entre las causas y las consecuencias.

No trata por sí misma de encontrar en los hechos virtualidades, potencias, especies y géneros.

Es práctica: las razones o causas de un fenómeno son las circunstancias fuera de las cuales éste no podría producirse.

Ella no se permite hipótesis más que para establecer la relación definida, mensurable de un efecto en relación con sus condiciones; para unir dos grupos de hechos en los que ha demostrado la experiencia funciones idénticas.

Lejos de provocar barreras cualitativas entre las cosas, tendería más bien a representar su diversidad por fórmulas puramente cuantitativas.

En tal sentido, podría imaginar, bajo el múltiple juego de las apariencias, un fondo idéntico y homogéneo.

Pero lejos de ser la Realidad la que tendría en potencia todos las realidades, se trata simplemente de algo a que Poincaré reducía la noción de materia, es decir a la afirmación de que en todo fenómeno existe algo mensurable que permite relacionarlo con otros».

Para nuestro objeto y yendo al fondo del asunto, tenemos que aceptar la concepción que asigna a la conciencia el rol de una síntesis mental, de un plano espiritual con diversas capas: lo inconsciente, lo subconsciente y lo consciente propiamente dicho. Las hipótesis de Freud y Jung aclaran la cosa didácticamente, aunque no proporcionan claridad científica. Es para ellos la conciencia una zona iluminada de la vida espiritual en donde confluyen, en determinados instantes, las impresiones actuales y las huellas y el encadenamiento lógico o fenomenal de las impresiones pasadas. Por bajo de ella, en la semioscuridad se debaten todas las larvas psíquicas que no han obtenido derecho para manifestarse a la luz, y se mueven también los engendros de las influencias ancestrales, de las influencias del medio, lo que llaman el yo de la especie, el yo social, etc. La metáfora es ingeniosa y nos recuerda inevitablemente, como nos recuerdan muchos de los conceptos contemporáneos, las concepciones de Platón. ¿No es esto una repetición de la alegoría de la cueva en que el hombre recibía los conceptos por reflejo del ser de las cosas, de las ideas? Claro que una copia aplicada a algo distinto en apariencia.

Esta es la caracterización del concepto biológico energético de la conciencia. «Con el término «conciencia en sí» no pretendemos significar ninguna entidad metafísica, libre de toda dependencia con el mundo externo y ajena a todo determinismo fisiológico, sino que queremos indicar que la conciencia es un exponente común a los eslabones de una serie más o menos numerosa de hechos internos. Aunque E. Mach

pretende que la conciencia no es una cualidad psíquica particular, sino un contexto de ciertas cualidades, que tiene sus raíces en las funciones de asociación y de reproducción, nos parece más fisiológico el punto de vista admitido por E. Bleuler, que considera a la conciencia como una *cualidad del fenómeno psíquico*. Esta cualidad, común a todos los estados que se dan a la conciencia, podemos representarla por el exponente C ligado a cada uno de los hechos internos A<sup>c</sup>, D<sup>c</sup>, D<sup>c</sup>, E<sup>c</sup>, etc.

La cualidad consciente podemos imaginarla en cierto modo como una cualidad tonal que acompaña a determinados engramas, y sólo en el sentido de que la conciencia es una cualidad común a un conjunto de hechos internos más o menos complejos (sensaciones, recuerdos, complejos representativos, etc.), puede aceptarse el criterio de Harald Höffding, quien considera a la conciencia como una potencia unificadora, sintética, *como un esfuerzo hacia la unidad*. La «unidad» consiste para nosotros en que se trata de una cualidad común a todos los fenómenos psíquicos superiores, que los unifica en este aspecto, a la manera de lo que ocurre con la realidad física, en la cual todas las modalidades de la energía están enlazadas primitivamente en un punto».

«Dadas las premisas establecidas anteriormente, no resulta posible considerar la conciencia como un factor energético, sino como una cualidad de la energía en gráfica almacenada en las células nerviosas de la corteza cerebral. En un libro reciente escribe Danysz que «solamente con la formación del tejido nervioso, y su expresión más elevada, la substancia cerebral, aparece una forma enteramente nueva de energía, representada por la sensibilidad consciente y el pensamiento». Pero si para nosotros lo «psíquico» y no «en gráfico» son una misma cosa, en cambio la conciencia lo representa más que un fenómeno parcial de la psique, ligado exclusivamente a los fenómenos psíquicos superiores, o, si se prefiere, una *cualidad accidental de lo psíquico*. No se trata, pues, de una modalidad de la energía, conforme al criterio energetista; ni del aspecto subjetivo de un fenómeno físico, según la doctrina de la unidad psico-física; ni tampoco, en fin, de una función en sentido biológico, de la materia viva. La conciencia tiene la significación de una *función ralacional* entre el organismo y el ambiente, entre la *re-cepción* y la *re-acción* que se establece en una jerarquía especial de elementos neutrales, que forman, en

unión de las restantes partes del organismo, un agregado o conjunto unitario extraordinariamente complejo. Según esto, podríamos definir la conciencia como función matemática de la extensidad de la participación del organismo en conjunto en relación con los excitantes que actúan sobre sí (Max Kassowitz)».

«Lo que llamamos «nuestra» conciencia individual es un fragmento de una cosa continua que se extiende a todo y que todo lo penetra y que, aunque parezca paradógico no es más nuestra que de los «otros» y de los «no otros». La única diferencia que seguramente podemos establecer es que en unas partes, en las cosas, flota esta nebulosa vacía, sin contenido, y que en nosotros alumbría un tesoro más o menos nutrido de imágenes. Mas si este resplandor se extiende a todas partes, y llega a todos los confines, y se difunde en todas direcciones, ¿qué es entonces lo que separa a los seres conscientes de las cosas? Lo que los distingue es simplemente la serie de recursos instrumentales de que disponen los seres organizados y de cuyo funcionamiento surge el contenido de la conciencia».

«En otros términos: esto equivale a decir que la conciencia es función del sujeto-objeto, pues así como no se da la conciencia sin sujeto, tampoco podemos concebir que exista la conciencia sin objeto. Esta función, en la que el sujeto-objeto constituye un sistema cerrado, como el representado en la fig. 8, pág. 58, es lo que se designa como función relacional, entre cuyos términos se descubre una acción recíproca. El sujeto está representado aquí por el organismo vivo, y el objeto por influencias externas, y, en parte, por influencias endógenas, puesto que, según lo expuesto en otro lugar, el cuerpo animal es también un fragmento de la totalidad del objeto. Pero si ahora consideramos que la aparición de estados de conciencia está ligada a la actividad de cierto grupo de elementos nerviosos, de ahí que debamos considerar la función relacional consciente como una función que se da en todo sujeto-objeto, siempre que la primera fase del sistema —el sujeto— disponga de elementos adecuados para establecer semejante relación.

La conciencia es un carácter accidental del fenómeno psíquico. Sergi pretende que el trabajo inconsciente, cerebral y fisiológico, es todo el fenómeno, y que la conciencia del fenómeno es sólo su revelación superficial, que nada añade a

la esencia y al cumplimiento del fenómeno mismo. Conforme hace notar Huptmann en su libro sobre *La Metafísica en la Moderna Fisiología*, la Psique es consecuencia de la adaptación del organismo a las condiciones ambientes; pero, de otra parte, si lo psíquico es obra de la adaptación, representa a la vez un mecanismo adaptativo». (R. Nóvoa Santos).

Un poco más precisas son las distinciones de un psicólogo reciente A. Müller.

«EL CONCEPTO VERBAL. Puede tomarse en sentido activo y en sentido pasivo. En sentido activo significa que se tiene conciencia de algo: de las casas, de las personas, de las estrellas, de las relaciones de magnitud, de la belleza de un cuadro. Se hacen conscientes quiere decir, pues, que se los percibe, que se toma o tiene noticia, *no conocimiento* de ellos.

Si se usa conciencia en sentido pasivo, se llama consciente al objeto al que se dirige la conciencia, del que se toma noticias. Así, las casas, las personas, las piedras, las relaciones de magnitud, la belleza de un cuadro, son conscientes. Son objetos de la conciencia, son aprehendidos por la conciencia.

Aquí hemos utilizado por primera vez el importante concepto de aprehensión junto con el concepto de conciencia, y vamos ahora a hacer luz sobre la naturaleza *sui generis* de esta aprehensión. El objeto que es aprehendido queda fuera del acto de conciencia. No se vuelve parte del acto, sino que es precisamente el objeto que el acto aprehende, al que éste se dirige, que éste toca, que éste hace consciente. Cuando un rayo de luz entra en un cuarto oscuro, quedan iluminadas las cosas que toca el rayo. Estas cosas no se vuelven por ello partes del rayo, sino que son precisamente los objetos a los que se dirige el rayo de luz, que éste hace luminosos.

Conciencia significa aquí, por tanto, una relación *sui generis* que tiene el yo con el objeto. El yo apresa el objeto, lo hace suyo de un modo particular.

EL CONCEPTO ADJETIVO. Aquí no significa conciencia un apresar un objeto, sino una propiedad del objeto. Este rojo es consciente significa, pues, que está penetrado e impugnado por la conciencia. Así como la extensión es una nota esencial del segmento rectilíneo, así como un segmento rectilíneo sólo es en cuanto extenso, así también el objeto es sólo en cuanto consciente.

Esta interpretación no es una expresión justa de la efectiva situación. Este rojo es indiscutiblemente un objeto que es apresado por el yo y, por ende, apellidado consciente; pero no tiene la conciencia como el segmento rectilíneo tiene la extensión.

**EL CONCEPTO ESPACIAL.** Aquí es la conciencia un espacio o un recipiente, por así decir, en que se encuentran los colores, los sonidos, los sentimientos, el pensamiento, la voluntad. En la vida ordinaria empleamos este modo de expresarnos frecuentemente.

Necesitamos, ante todo, advertir que «dentro» y «fuera» no se entienden, como se comprende, en sentido especial propio. Estas palabras tienen frecuentemente, en efecto, un sentido traslaticio: el número siete está dentro y el número doce fuera del grupo de los diez primeros números. En este sentido están usadas también aquí las palabras.

Pero aún así, es la interpretación sólo una imagen. Si quiere ser más que una imagen, pasa a ser la siguiente. En cuanto imagen de la relación entre el yo y el objeto, puede combinarse con cualquiera de las interpretaciones precedentes. No obstante que puede, pues, ser utilizada cuando se ha puesto en claro antes el concepto de conciencia, es mejor evitarla, porque puede convertirse fácilmente en el idealismo metafísico.

**EL CONCEPTO GNOSEOLÓGICO.** Muchas veces se usan una por otra las dos expresiones de «consciente» y «conocido». Lo que es consciente, es por ello, y sin más, conocido. Nosotros vamos a distinguir cuidadosamente estas expresiones. Consciente significa apresado, aprehendido, tenido, algo de que se ha tomado simplemente noticia; conocido significa algo de que se tiene conocimiento».

Para nuestro fin vale el concepto espacial de Müller, cuando nos refiramos a la sede del acto moral, y el concepto adjetivo cuando hablemos del acto mismo.

Solamente de un acto consciente cuando se encuentra en la zona de la conciencia, podemos discutir si posee o no posee libertad o si está sujeta a un determinismo que se mira en la misma conciencia o que se oculta en lo inconsciente.

Difícil es el análisis del hecho de voluntad. No me place recoger las ideas ajenas y exponerlas como personales. Renuncio por lo mismo a verificar una exposición abreviada del libro de Pfänder, Fenomenología de la Voluntad. Con tiempo y espacio, más bien expondría mis disconformidades con ese

sutil y prolongado análisis, pero en la imposibilidad de hacerlo, voy a copiar la sustancia de esa descripción obstinada.

Delimita Pfänder la esfera de la voluntad y sostiene: «Las sensaciones, las representaciones, en el sentido de contenidos sensoriales y representativos, así como los complejos o unidades de sensaciones y representaciones, con sus relaciones de espacio y de tiempo, constituyen, por decirlo así, la materia sobre la cual el pensamiento y la voluntad funcionan y a la cual se refieren los sentimientos. Ese material, ese «elemento objetivo» de la conciencia pertenece también a los hechos psíquicos y, por tanto, a la esfera de la psicología, y no debe, por consiguiente, quedar excluido mediante aquella división».

Para él, como para todos los fenomenólogos, el escudriñamiento del acto de la voluntad no ha de restringirse a la descripción sino que ha de husmear sobre el condicionamiento de ella, es decir, ha de ir al problema de la libertad. No es otra cosa el tratar de fijar las leyes de la volición, ver si en el terreno volitivo se aplican las relaciones causales. Se comprende que para el autor alemán la indagación de los hechos de voluntad forzosamente ha de quedarse en una explicación de los procesos de la voluntad, ya que la causalidad de ella en sí misma se escapa por siempre a la reducción fenomenológica.

Seguramente ese mismo era el pensamiento de Saheler cuando destierra voluntariamente de su ética a la voluntad, no la menciona.

En cambio es fundamental para Pfänder, para quien, además, es una característica del acto de volición, la libertad.

«Queda con esto terminado el análisis que nos propníamos hacer del hecho de la volición; queda señalada la constitución del hecho de conciencia, como tal, por indicación de los elementos necesarios que en él pueden distinguirse. Si consideramos el conjunto, vemos que la volición resultó ser un caso especial del deseo. El hecho del deseo está constituido por una referencia de atención (caracterizada al mismo tiempo como sentimiento de deseo) del yo conciencia a una vivencia «no presente» representada. El hecho del deseo constituye un hecho de deseo positivo o un hecho de repulsión, según que el aumento de aquella referencia del yo a la realización representada de la vivencia se tiña de «agrado relativo» o de «desagrado relativo» y —tal sospecho— reciba

al mismo tiempo esa característica de enderezarse «hacia» o «contra» algo. A la volición especialmente considerada pertenece, empero, el que, sobre la vivencia representada, se añada la representación de las condiciones de su realización, desembocando en una acción propia; añádase también que la referencia de atención del yo, con carácter de deseo, se extienda a ese complejo representado de condiciones y a las consecuencias representadas de la realización, conservando al mismo tiempo u obteniendo el carácter de libertad relativa y de espontaneidad».

La descripción del hecho de volición nos ha mostrado la constitución de éste, pero no ha fijado la dirección que puede tener. Esto necesita otro análisis que lo realiza Pfänder, distinguiendo con precisión entre motivación y causas del acto de voluntad. Es acaso una distinción necesaria en filosofía estricta, pero que de poco nos va a servir para nuestra indagación. Lo interesante es que el autor centra al rededor del yo todo el acto de voluntad cuya representación externa es por decirlo así el acto de volición.

«El acto de voluntad refiérese al propio yo. Si no es uno de esos aparentes actos de voluntad, que se refieren a un yo fantaseado y desprendido; si es un auténtico acto de voluntad, entonces el propio yo debe ser no sólo pensado, sino inmediatamente aprehendido y convertido en objeto-sujeto del propósito práctico. A la volición y no al deseo pertenece, pues, la conciencia inmediata del yo.

El acto de voluntad es, pues, un *acto de propósito práctico lleno con una mención volitiva determinada*, acto que parte del yo-centro y que, penetrando hasta el yo mismo, determina a éste a una determinada conducta futura. Es un *acto de propia determinación*, en el sentido de que el yo es tanto el sujeto como el objeto del acto.

Ahora bien, el acto de voluntad es positivo o negativo; es decir, que en él el propio yo, como objeto-sujeto, se hace voluntariamente uno con una acción mentada propia y futura o deshace voluntariamente esa unidad. En ambos casos la *cópula volitiva*, como la *cópula afirmativa* en los juicios, tiene una doble función, la función de establecer unidad (o, respectivamente, de deshacer la unidad) y la función volitiva; la segunda de las cuales se superpone a la primera y se funde con ella».

Sobre la afirmación de que tanto el acto de volición como el de voluntad necesitan de la libertad, escribe: «El acto de elección es un caso particular del acto de voluntad. No es simplemente un deseo ni la «victoria» de un deseo. En él no tenemos ante nuestros ojos un proyecto, sino varios proyectos, que se excluyen unos a otros. Tras una reflexión más o menos larga, referente a la posibilidad objetiva y subjetiva, al valor y al deber de esos distintos proyectos; tras eventual sopesamiento del valor y el deber que corresponden a los distintos proyectos, puede entonces producirse el acto de elección. Este acto alcanza a uno de esos proyectos, y consiste igualmente en un acto de propósito práctico positivo, en el cual el yo se propone a sí mismo la ejecución de un proyecto; al mismo tiempo, explícita o implícitamente, asóciase con él una pluralidad de propósitos prácticos negativos referentes a los demás proyectos. La diferencia entre acto simple de voluntad y acto de elección, no tiene nada que ver con el número de los motivos presentes. También un acto simple de voluntad, sin la menor elección, puede tener varios motivos».

«Siendo el acto de elección realmente un acto de voluntad, no puede llamarse acto de elección al simple *conocimiento* o *intuición* de que un proyecto supera en valor a los demás proyectos o de que es *preferible* a los demás. Tampoco el *reconocimiento* de las ventajas y la *aprobación* del proyecto son por sí mismos actos de elección».

Los motivos del acto de voluntad se llaman también fundamentos.

«En todos estos casos úsase también la palabra motivo para decir que algo ha sido fundamento de una resolución de la voluntad. Dícese que el frío percibido es el motivo para la resolución de abandonar la habitación; que el hecho conocido del esmero con que ha trabajado el obrero, es el motivo para la resolución de recompensarlo particularmente; que el hecho rememorado de haberme sentido siempre bien durante mi permanencia en una comarca determinada, es el motivo para la resolución de volver a esa comarca; y que el pensamiento de que otra persona pueda sentirse molesta por mi conducta, es el motivo para la resolución de omitir esa conducta. Y, en realidad, es adecuado emplear la palabra motivo sólo en ese sentido de fundamento de la voluntad y, por consiguiente, entender por motivación sólo la peculiar relación que existe entre

un fundamento de voluntad, provisto de carácter de exigencia, y el acto de voluntad que en ese fundamento se basa».

El análisis de Pfänder nos lleva a la conclusión de que hay libertad para el yo-centro, el que se determina por sí solo. Todo lo externo se convierte en condiciones, en estímulos que no son ni los motivos ni la causa de la volición.

«Con las causas de la volición se han confundido con gran frecuencia los motivos. La cuestión acerca de las causas de la volición puede primeramente ser tomada en sentido fenomenológico, es decir, puede inquirirse que sea lo que, en la verificación de un acto de voluntad, se vive como causa de esa verificación. A esta pregunta, empero, obtiéñese en el caso particular evidentemente la respuesta general de que la causa fenoménica de la verificación de un acto de voluntad no es nunca algo que resida fuera del yo-centro, sino siempre tan sólo el yo-centro mismo.

Toda la esencia de la volición quedaría al punto destruida, si alguna causa fenoménica, fuera del yo-centro, causase la supuesta volición. Especialmente la consideración de la posición fenoménica que toma el motivo con respecto a la verificación del acto de voluntad, en él basado, proporciona el conocimiento evidente de que el motivo no causa en ningún caso esa verificación. Sin esa fundamentación que el yo-centro mismo lleva a cabo, basando el acto de voluntad en el motivo, el motivo posible en el caso dado no es motivo real para ese acto de voluntad. Con esa base, sin duda, el motivo se torna «determinante» para la volición. Pero la determinación por motivos no es precisamente una causación fenoménica por motivos, la *fundamentación de la voluntad no es causación de la volición* y los motivos no son causas fenoménicas de la volición. Contradice, pues, a los hechos la tesis de Schopenhauer, según quien la motivación es la causalidad vista por dentro (*sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, capítulo VII, parágrafo 43). Pues lo que «se ve por dentro» en la determinación de la volición por motivos, es algo completamente distinto de una causación. Una causación fenoménica de la volición no existe en ese sentido. La volición es, en su esencia, siempre libre fenométricamente; es decir, no es causada por algo distinto del yo-centro.

Mas la cuestión acerca de las causas de la volición puede tener otro sentido. Pueden, en efecto, inquirir las causas

reales de la volición. Considérase entonces la verificación del acto de voluntad como un acontecimiento real en el tiempo y se quiere saber cuáles sean los factores reales cuya existencia, justamente en el momento determinado, haya producido ese acontecimiento real. Mas a esta pregunta no se puede contestar por medio de una investigación fenomenológica, sino que, sobre la base de otras experiencias y de procesos de inducción, hay que buscar en el caso presente las condiciones reales, necesarias y suficientes para el advenimiento de la volición. La relación entre causa real y efecto no es aquí una relación inmediatamente vivida. Lo que pertenece a la causa de la volición no necesita forzosamente ser consciente para el que tiene la volición; tampoco necesita plantear al yo, que quiera, una exigencia práctica escuchada por ese yo, sino que basta en general con que se halle presente *realiter* en el momento determinado. Por último, la realidad de una relación causal no implica tampoco que en ella tenga lugar conscientemente una fundamentación consciente de la volición en aquello que pertenece a la causa.

Mas todo eso, que no pertenece necesariamente a una relación causal, constituye, en cambio, las condiciones necesarias y esenciales en una relación de motivación. Es, pues, indudable que la relación de motivación se distingue de la relación causal. Podría ser, empero, que la relación de motivación fuese un caso especial, particular, de la relación causal. Y, en realidad, se encuentra con frecuencia sostenida esta opinión. Cuando se busca la causa real de una volición, se suelen incluir sin reparo, entre otras causas parciales también los motivos, como causas parciales de la volición. A veces se llega hasta definir los motivos como las causas parciales conscientes de la volición. Dicese así que los motivos, juntamente con el carácter, constituyen las verdaderas causas de la volición.

Pero en estas opiniones existe un error fundamental. La relación de motivación no es una relación de causalidad, y, por tanto, los motivos, como motivos, no deben nunca mezclarse con las causas de la volición. Ello se deduce de las consideraciones siguientes.

Lo que haya de pertenecer a la causa real de la volición, debe ser necesariamente algo real. En cambio, un motivo no necesita ser algo real, y puede muy bien suceder que, algo pensado, algo ideal, sea el motivo de una volición. Así, por

ejemplo, la verdad de una afirmación puede ser el motivo por el cual yo resuelvo formular esa afirmación en una ocasión determinada.

Además, una causa parcial no sólo tiene que ser en general algo real, sino que además tiene que ser real en el momento mismo en que se produce el efecto. Pero si el hecho, por ejemplo, de que alguien haya realizado con gran esmero un trabajo, o el hecho de que yo me haya encontrado particularmente bien antes en determinada comarca, es motivo para mi volición, no pueden estos motivos, como hechos pasados ser ahora causas parciales de mi volición. Igualmente los hechos futuros pueden, en la previsión, ser motivos verdaderos; pero mientras pertenezcan al futuro no pueden en modo alguno ser causas parciales. Sin duda, el *pensamiento*, actualmente real, de los hechos pasados o futuros puede tenerse en cuenta como causa parcial; pero justamente ese «pensar» real no es el motivo de mi volición.

Por último, puede conocerse por observación inmediata que aquella relación del motivo con el acto de voluntad, por medio de la cual aquel motivo es verdadero motivo, es completamente distinta de la relación de una causa parcial con el efecto correspondiente. *El motivo no actúa en la verificación de un acto de voluntad, sino que se limita a ofrecer la base ideal al yo-centro, que es el único que verifica el acto de voluntad.*

Así, pues, las causas de la volición no deben por principio ponerse en el mismo plano que los motivos de la volición, si se quiere evitar la confusión total que necesariamente ha de surgir por desatención de estas diferencias esenciales, y que domina realmente, por ejemplo, en las investigaciones sobre la libertad de la voluntad».

Con ligeras discrepancias es similar la descripción de Müller.

«ANÁLISIS EXACTO DE LA VOLUNTAD. E. S. E. Seguimos en lo esencial a M. Geiger. El y otros fenomenólogos han dado tan escogidos análisis justamente de los fenómenos de la voluntad, que ya les hemos seguido varias veces y aún lo haremos más adelante.

La voluntad e. s. e. puede descomponerse como sigue.  
I. *Acto preparatorio.* Comprende tres momentos.

a) *Un conocimiento.* El diferencia a esta voluntad típicamente de la inclinación. La voluntad e. s. e. sólo existe en su estructura total, allí donde antes se ha conocido algo.

b) *La posición de un fin.* Sobre la base del conocimiento pone el yo un fin. El yo viene a decir a éste tú debes ser mi fin. El yo le imprime un sello, lo destaca de lo demás. Esto es simplemente un acto que subraya, que aprehende.

c) *La resolución.* Sobre la base de la posición del fin, el yo se resuelve a hacer algo; más exactamente, a conducirse volitivamente con respecto al fin. El yo se determina en esto a sí mismo.

Este acto preparatorio no es todavía la voluntad. Da únicamente el empuje a la voluntad, es una posición de la voluntad, un auto-determinarse a la volición. Comparación: al dar curso a una corriente eléctrica, el movimiento de la mano y la vuelta dada al interruptor son el acto preparatorio, por medio del cual únicamente se produce el verdadero acto, la nivelación de la tensión en el circuito.

2. *Acto específico: la conducta volitiva.* Esta únicamente es la verdadera voluntad. Por medio de esta voluntad se pone en movimiento una acción corporal o psíquica.

Aclaremos todo esto con un ejemplo. Recuerdo de pronto que debo aún respuesta a una carta y me resuelvo a escribirla ahora mismo. Tomada esta resolución, ha llegado a su término. Pero la voluntad sigue durando hasta que la carta está escrita o hasta que yo la abandone. Mientras cojo el papel, busco la dirección, coloco bien la carpeta, mojo la pluma y escribo, durante todo este tiempo, sigo queriendo escribir la carta, y esta voluntad es la que produce simultáneamente las distintas acciones.

Los distintos actos con todos sus momentos tienen que existir en toda voluntad e. s. e. Especialmente sin la conducta volitiva, no hay voluntad e. s. e. Lo que pueden los distintos actos es estar diversamente acentuados. Si se trata por ejemplo, de una elección (tomar la derecha o la izquierda en una encrucijada, u otra análoga), está más pronunciado el acto preparatorio; en él descuellan particularmente un conocimiento o la posesión de un fin. Pero por respecto a una voluntad de larga duración, está más acentuado el acto específico. Puede suceder también que ambos actos coincidan en un solo instante.

**EL MOTIVO.** El concepto de motivo es uno de los conceptos más equívocos de la psicología. Su sentido únicamente resulta claro si distinguimos lo siguiente.

1. *El fin de la voluntad.* El fin de la voluntad es siempre una relación, uno de cuyos miembros es el yo que quiere. No se quiere nunca una manzana o un panecillo. Sino que se quiere poseer la manzana o comer el panecillo. Esto resulta claro para todos los casos por el simple hecho de que en la voluntad hay una tendencia de realización. No constituyen ninguna dificultad los casos en que yo quiero hacer algo para los demás, pues aún entonces quiero hacer algo.

Si a veces parece como si el yo no fuese un miembro de la relación, es que se está sólo ante un *fin parcial* que en sí y por sí carece de sentido y únicamente lo tiene dentro del verdadero fin de la voluntad. Este fin descompónese con frecuencia en numerosos fines parciales.

El fin no necesita en modo alguno ser conocido. Basta que sea aprehendido en alguna forma.

2. *El motivo de la voluntad.* El motivo de la voluntad es el otro miembro de la relación, pero con el relieve que le dan las bases del motivo. Con este relieve se presenta como estímulo o incentivo ante el yo.

3. *Las bases del motivo.* Entendemos por éstas lo que da al miembro anterior su relieve. Pueden ser toda clase de cosas: un conocimiento, un sentimiento, el relieve que de suyo tenga ese miembro.

4. *El ideal de la voluntad.* Así llamamos a un ideal al que se subordinan fines particulares de la voluntad, en tanto se está convencido de que estos fines son de utilidad para la realización del ideal. El ideal de la voluntad no puede negarse nunca porque sea inasequible para el individuo. Puede desearse. La paz perpetua, por ejemplo, puede ser para muchos un ideal de la voluntad en este sentido, al que subordinan entonces toda una serie de los fines particulares de su voluntad.

En la vida son posibles toda suerte de combinaciones entre los factores anteriores. Puede subsistir el motivo mientras cambia el fin y viceversa. Permaneciendo el motivo, pueden tornarse otras sus bases. Al mismo fin pueden referirse otros ideales.

Un motivo ha de tener cierta fuerza, por decirlo así, para ser eficaz. El incentivo ha de ser bastante grande. Puede

suceder que únicamente sea eficaz uniéndose con otro motivo. De aquí resulta asimismo que es posible la presencia simultánea de varios motivos en el mismo yo. Meramente para distraerme, no quiero dar un paseo; pero puedo hacer a la vez un encargo y doy el paseo.

Uno de los motivos más eficaces es, por lo demás, el hábito. Sabemos por experiencia que cuando hemos puesto ya una vez algo como fin, podemos ponerlo más fácilmente por segunda vez.

**LA VOLUNTAD Y LA CAUSALIDAD.** No vamos a desarrollar todavía el problema entero de la causalidad psicológica, sino sólo a llamar la atención sobre un punto que resalta con particular claridad. En la voluntad tenemos frecuentemente el caso de un efecto no causal. Este caso es el que se da siempre en la voluntad en sentido estricto. Pues en ésta entra siempre en juego un pensamiento. Puede darse también en las inclinaciones, a saber, cuando la inclinación está provocada por la mera intuición de un valor. Los valores —y a ellos pertenecen también los pensamientos— no son objetos reales, ni pueden, por ende, tener efectos causales. No obstante, tienen efectos. *Afirmamos, pues, que hay dentro de lo psíquico efectos que no son causales».*

Se emancipa el hecho psicológico de la volición y el hecho de la voluntad, síntesis <sup>ANESTÍSICO</sup> de la personalidad, de la causalidad fenoménica. Mantiene una causalidad psíquica inevitable, pero ésta no se deja reducir a la causalidad física. El análisis teórico dará por siempre el mismo resultado. Hay en el fondo de la vivencia la sensación de elección y por lo tanto de libertad. Unos psicólogos le dan valor a esa vaga noción y otros la niegan y le tachan calificándola de ficción, de simulación que en el fondo oculta la impotencia para captar toda la complicada red psicofísica que origina o causa los actos del hombre, mero componente de una escala de seres atados al medio por los mil lazos del ambiente a los que ha venido a sumarse el desarrollo de su sistema nervioso lo que le hace más susceptible de influjos, y, por lo mismo, de ataduras.

## EL PROBLEMA MORAL

He renunciado a ahondar en los asuntos por exigencias premiosas de tiempo que el señor Profesor me disculpará. Fijando en estos rápidos apuntes sólo puntos básicos para una posible explicación del asunto, tengo que señalar los divergentes criterios que de divergentes concepciones psicológicas dimanan.

Demostrada metafísicamente y psicológicamente la posibilidad de la libertad en los actos de voluntad del hombre, se deduce la consecuencia moral inevitable.

Para Sócrates y Platón era indiscutible que la norma del acto ético era intelectual. El conocimiento era la estrella que guiaba los actos. Luego fueron el castigo, la prescripción potente de un poder extraterreno, la fijación del precepto en códigos detallistas, el reconocimiento racional de la norma como necesaria y extensiva, la utilidad de practicar el bien, los criterios para la conducta. En este último criterio alentaba la idea de que el hombre no procedía libremente. En todos los otros sí, para los actos los trascendentales. Para los otros se fijaba la voluntad divina como canon supremo. En todo caso era el Dios la última piedra de toque de las acciones voluntarias del hombre.

Se ha vuelto a lo que parece a la concepción de Sócrates. Modificada en detalles, porque es una ética material, no ideal; pero asignando siempre al hombre el poder de reconocer valores intuitivamente. Hay objetos del conocimiento moral y en el hombre existe el conocimiento moral, como afirmaba Brentano en su célebre conferencia. Los valores tienen existencia para nosotros, no están fijados en las cosas, pero los percibimos y los medimos.

«Distinción entre lo bueno en sentido estricto y lo bueno para otra cosa. Lo bueno se distingue en bueno primario y bueno secundario. Efectivamente, todo lo que agrada, agrada por sí mismo o por otra cosa que merced a ello es realizada o conservada o hecha probable. Así, pues, lo bueno primario es bueno en sí mismo, y lo bueno secundario, es bueno para otra cosa, como sucede principalmente en lo útil. Lo bueno en sí mismo es lo bueno en sentido estricto. Sólo este bueno puede ser parangonado con lo verdadero. Porque

todo lo que es verdadero es verdadero en sí, aunque sea conocido inmediatamente. En lo sucesivo, cuando hablemos de lo bueno, nos referiremos siempre a algo bueno en sí mismo, a no ser que expresamente digamos lo contrario».

De estos pensamientos de Brentano arranca, según propia y ajena confesión, toda la dirección fenomenológica.

«Pero aún debemos a Brentano un nuevo descubrimiento, este en el dominio de la ética, con su libro «El Origen del conocimiento Moral», que ataca en su misma raíz la moral kantiana, el famoso imperativo categórico de Kant, libro brevíssimo, pero los venenos más mortíferos se encuentran en los más breves pomos.

Decía Kant: Obra como la máxima de tu acción debiera convertirse en ley universal, que equivale a decir: obra de manera que, todos los hombres obrando como tú, no contradigan ni anulen la ley o máxima en que tu acción se funda. Así, pues, la moralidad o inmoralidad de una acción es un juicio deducido lógicamente: acción moral es la que no se contradice a sí misma. El imperativo categórico no nos dice más, por tanto, que la forma que ha de adoptar todo precepto moral. Pero es una forma vacía. No sabemos concretamente qué es lo bueno y lo malo. Brentano nos dice, por el contrario, que lo bueno sólo puede definirse extrayéndolo como todos los conceptos, de ciertas intuiciones concretas, que lo bueno es lo que podemos amar con amor justo, que conocemos la justicia y deber de este amor porque amamos con un amor superior que, en la esfera del sentimiento, constituye el análogo del juicio evidente en la esfera del juicio; en suma, que lo bueno se intuye con evidencia como bueno, como digno de amor y no se deduce racionalmente. Con Brentano se abre paso, frente a la ética vacía y formalista, una ética material, concreta, y, sin embargo, ni sensualista ni empírica; se abre paso la posibilidad de un nuevo género de evidencia, no racional, sino sentimental».

Para Scheler «los valores son, pues, esencias que se ofrecen independientemente de una adecuación entre significación y efectuación, ya que son alógicas y, como tales, no se dejan caracterizar directamente por significaciones. «La fenomenología de los valores es un campo de investigaciones completamente autónomo y no depende del que fundamenta la lógica».

Si los valores se caracterizan de una manera negativa, como acabamos de decir, se caracterizan también de una manera positiva en cuanto están en relaciones de inferioridad y de superioridad y presentan una jerarquía».

El fundamento de la moral sería: «En resumen: los actos que fundamentan en común la moral y toda la teoría de los valores son los siguientes: 1º. Las funciones emocionales con los sentimientos puros, a los que se ofrecen los valores; 2º. los actos de preferencia y de repugnancia puros, a los cuales se ofrece el grado de cada valor y su orden general; y 3º. los actos del amor y del odio que delimitan el campo de los valores accesibles al sujeto».

Por lo mismo nada tiene que ver la voluntad con los valores, la voluntad no los percibe. Es una aprehensión de esencias y reconocimiento de jerarquías, precede a los actos de voluntad que solamente realizan los valores.

Ya no es la libertad de determinación la que fundamenta el acto moral. Es ya la perspicacia para captar y distinguir los valores. Si alguna vez llegara a hacerse una lógica de los valores y se aceptara sin discrepancias las tablas de valores que ya se esbozan, el juicio moral estaría supeditado a ese conocimiento. Ya no sería libre.

«Los valores son un linaje peculiar de objetos irreales que residen en los objetos reales o cosas, como cualidades *sui generis*. No se ven con los ojos, como los colores, ni siquiera se entienden, como los números y los conceptos. La belleza de una estatua, la justicia de un acto, la gracia de un perfil femenino no son cosas que quepa entender o no entender. Sólo cabe «sentirlas» y mejor, estimarlas o desestimarlas.

El estimar es una función psíquica real —como el ver, como el entender— en que los valores se nos hacen patentes. Y víciversa, los valores no existen sino para sujetos dotados de la facultad estimativa, del mismo modo que la igualdad y la diferencia sólo existen para seres capaces de comparar. En este sentido, y sólo en este sentido, puede hablarse de cierta subjetividad en el valor».

No podemos escapar ya a la distinción de los valores en las cosas y nuestra conducta habrá de ser normada en primer término por la percepción de ellos.

«El hombre, en cambio, percibe en torno de sí un sinnúmero de cosas buenas y malas, un sinnúmero de actos plausibles y vituperables, un sinnúmero de objetos bellos y

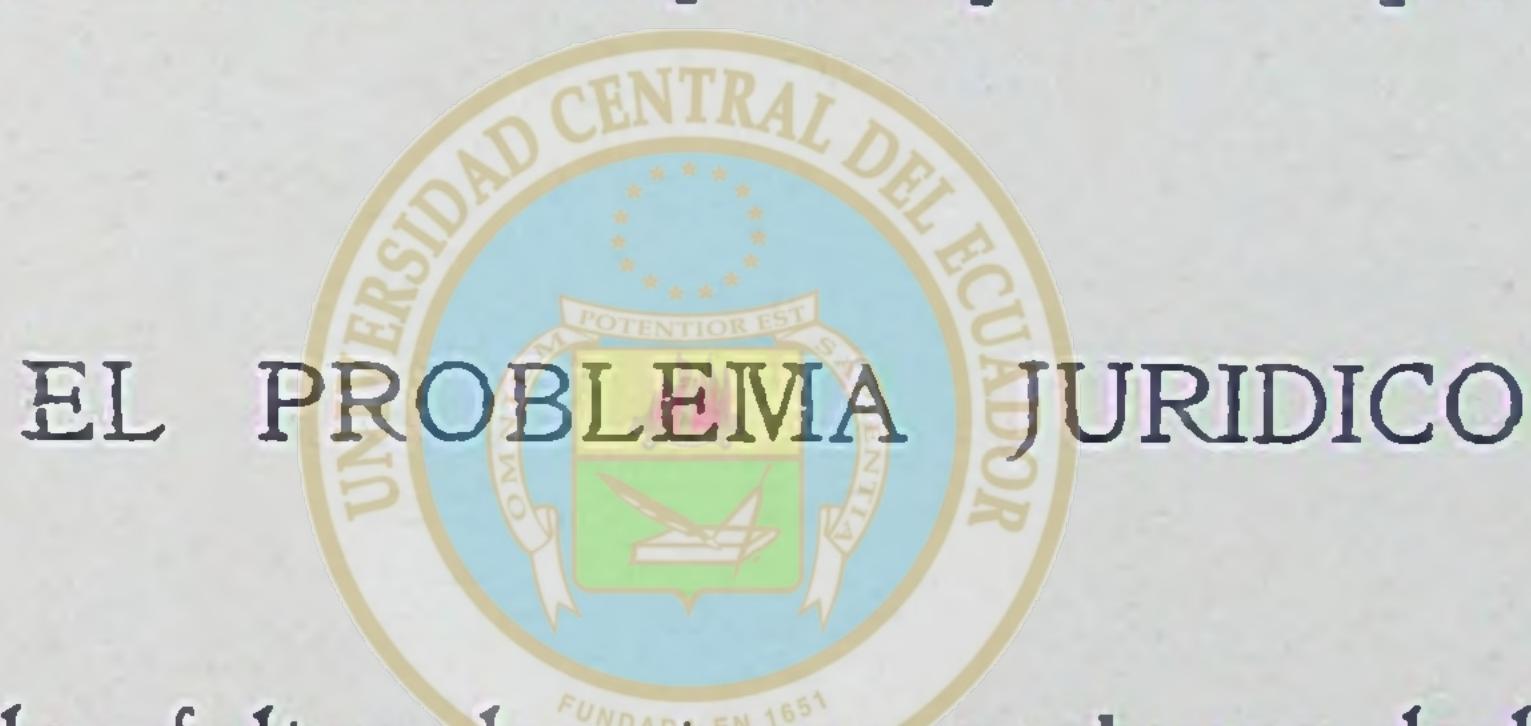
feos, grandiosos y mezquinos, nobles y vulgares. Nuestro mundo no consta sólo ni, principalmente, de las cosas, sino de esas atracciones y repulsiones que los ámbitos de nuestro derredor ejercen sobre nuestra alma. El mundo real y concreto, el mundo que efectivamente vivimos, no es el que nos describe la física, la química, la matemática, sino un inmenso arsenal de bienes y males con que nosotros edificamos nuestra vida. Vivir no es solamente estar siendo; sino que es, sobre todo, estar disponiendo nuestro mundo circundante de la manera que nuestras preferencias nos dictan; es estar previendo y deseando; es estar construyendo bienes y destruyendo males, en esas cosas que la naturaleza crea impasibles y ajenas al bien y al mal.

Pero los conceptos de bueno y malo que, al parecer, expresan con suficiente claridad lo que quieren decir, son, en realidad, confuso, equívocos y de múltiples significaciones. Decimos, por ejemplo, este hombre es bueno, esta manzana es buena, este arado es bueno, este libro es bueno, esta institución jurídica es buena. En cada uno de estos ejemplos, la palabra bueno tiene un sentido diferente. La bondad del hombre es algo completamente distinto de la bondad del arado; y ésta, a su vez, es distinta de la bondad de una institución. La bondad del hombre puede consistir en lealtad, en magnanimidad, en generosidad. La bondad del arado consiste en su solidez y eficacia. La bondad de la institución jurídica consiste en su justicia. Vemos, pues, que la palabra bueno alude a algo que es común a todos los actos o cosas generosos, magnánimos, sólidos, eficaces, justos. La palabra bueno señala, pues, a un género del que son especies la generosidad, la solidez, la eficacia, la valentía, la justicia. Ahora bien ¿qué es ese algo común a todas esas cualidades? No es otra cosa sino el hecho de que las percibimos como preferibles a sus contrarias; es preferible la generosidad a la mezquindad, la solidez a la fragilidad, la eficacia a la inutilidad, la valentía a la cobardía, la belleza a la fealdad, la verdad a la mentira. Ser bueno es, por lo tanto, ser preferible. Y ser preferible es poseer ese nimbo especial de atracción que unas cosas tienen más que otras. Pues bien; a ese cariz de bondad, de preferibilidad, de atractivo, que distinguen a unas cosas sobre otras, vamos a llamarle valor. La noción de valor ha sido objeto de muchos estudios en la filosofía más reciente. Es de esperar que en un futuro inmediato llegue a constituirse de un

modo relativamente perfecto la teoría rigurosa de los valores, que despunta ya en los pensadores del presente».

Para que el hombre respete los valores hace falta lo que en palabras enérgicas, saturadas de sentido, reclama Brentano:

«Y después de haber visto ya despuntar algunos deberes de amor para con el bien práctico supremo, llegamos ahora al origen del deber jurídico. La unión, que hace posible una división del trabajo, constituye la condición para alcanzar el bien práctico supremo, tal como lo hemos conocido. Así el hombre está determinado éticamente a vivir en la sociedad. Y fácil es mostrar cómo, en esto, para que cada hombre no signifique más bien estorbo que auxilio, han de existir límites a la libre actuación de cada personalidad; y esos límites (aunque algunos resulten de la simple reflexión natural) necesitan una determinación rigurosa por estatutos positivos y un afianzamiento amplio mediante el poder público que los mantiene».



## EL PROBLEMA JURIDICO

Frente a las faltas, las transgresiones de los hombres, el Estado, encargado de velar por la tranquilidad social, halla dos caminos influenciados cada uno por una escuela filosófica. Esta es la trascendencia del problema del determinismo en el campo social.

Las dos teorías opuestas se llaman en derecho y en criminología: la escuela clásica y la escuela positiva.

La escuela clásica, libre—arbitrista, afirma que el individuo es responsable de todos sus actos. Admite que hay libre elección de las acciones en el campo conciencial luego de una deliberación larga que sopesa los motivos. En consecuencia, el individuo que deliberadamente comete una falta debe recibir un castigo proporcionado con la gravedad del crimen o delito que cometió. No puede haber atenuantes para una falta ética cometida como si dijéramos en frío, esto es después de larga deliberación y conflicto de motivos.

Para la escuela positiva no existe la deliberación. Los fenómenos psíquicos se subordinan a la ley de causalidad. El hombre es presa de las influencias del medio. Por tanto sus hechos no pueden ser imputados solamente a él aisladamente.

Es todo un conjunto de influencias el que pesa sobre el hombre en un determinado instante de su vida que tiene reverberaciones de falta ética. No existe en consecuencia el delito, pero la escuela positiva que acepta el determinismo psíquico, acepta también la falta individual y propicia como consecuencia el castigo, si bien como una reeducación del delincuente.

En la escuela clásica, el castigo es un desquite, la venganza. Para la positiva, el castigo sería el camino de la enmienda.

Los transgresores de las reglas éticas serían para las concepciones modernas, menos resultantes de su medio viciado y corruptor. Ampliando las concepciones de la escuela llamada de la responsabilidad social que mira el castigo como un medio de defensa social, se perfilan las bases de una nueva concepción penal que expone Jiménez de Asúa con su habitual pericia, en las siguientes líneas:

«Sí en la construcción del Código ideal del futuro queremos hacer obra sólida, se precisa emprender el trabajo desde sus cimientos. Busquemos, pues, ante todo, las bases doctrinales de la penalidad del porvenir. Ante la mirada contemporánea se presentan dos teorías que, a mi juicio, llevan depositada la verdad: el llamado «positivismo penal» y el «correccionalismo»; de tipo biológico la primera y ético la segunda. Las dos doctrinas no sólo son conciliables, sino que pueden juzgarse como integrantes. Si acertamos a elevarnos a un alto plano que permita abarcar ambas posiciones, percibiremos una tesis orgánica, en la que se armonizan las orientaciones del correccionalismo, con las bases de la penalidad reveladas por los positivistas.

Un gran maestro español supo escalar esas alturas difíciles, desde las cuales se percibe, con fuertes claridades, la teoría orgánica, en que el positivismo y el correccionalismo se abrazan. Pedro Dorado Montero expuso tenazmente su doctrina en libros en que parecía querer clavar, en mitad del alma española, sus ideas geniales. En una de sus primeras obras *Problemas de Derecho Penal*; vol. I (único publicado), Madrid, Reus, 1895, pág. XIV, XV—lanzó ya su propósito y predijo el futuro de las ciencias penales: «..... El sistema penal del porvenir (y aún del presente, puesto que, casi sin buscarlo conscientemente nadie, se va él poco a poco formando, por virtud de esa labor que, empleando una paradoja, merece ser llamada la sabia labor de lo inconsciente) debe ser

algo así como la unión de la escuela correccionalista y de la positiva, la infusión del espíritu de la primera en el cúmulo no muy ordenado de datos de la segunda, el ensanchamiento del molde metafísico y cerrado de aquélla en la sangre joven y viva, procedente de la observación experimental que trae ésta: o lo que es lo mismo, la síntesis experimentalista, la conversión de los que sólo eran por decirlo así, intuiciones geniales de los grandes poetas de la especulación filosófica abstracta, en construcción firmemente realista, científica, filosófico-experimental, fundada en la certeza que da la observación de los hechos, su comparación y las inducciones que de aquí se sacan».

«La doctrina de Dorado, que tomó del correccionalismo el espíritu de protección al delincuente, muestra lazos estrechos con las fórmulas positivistas, más apretados de lo que pudiera creerse si sólo atendiéramos a las críticas que el maestro de Salamanca disparó contra muchas de las concepciones del positivismo penal. Las ideas de Dorado Montero se fueron clarificando, a través de numerosos trabajos de análoga prédica, hasta que llegaron a concretarse en el título de su último libro: *El Derecho Protector de los Criminales* (Madrid, Suárez, 1916, dos volúmenes), que expresa a maravilla la tesis central del gran escritor.

Lo que hace en realidad Dorado es construir un nuevo Derecho penal en el que desaparece incluso el nombre. Cuando los positivistas decretaron la muerte del libre albedrio, vieron cuartearse el Derecho penal, que tenía naturaleza retribucionista; pero los secuaces del positivismo se dieron prisa a apuntalar el viejo edificio con vigas nuevas, como la teoría de la responsabilidad social y la afirmación de que la sociedad está determinada a defenderse como el hombre lo estuvo para delinquir. Dorado y los que pensamos como él, somos más lógicos. Coincidimos con Carrara en que el Derecho penal en su genuino sentido expiatorio, retributivo e intimidante, no se concibe sin el libre albedrio, y, por ello, dejamos que se desplome la vieja construcción punitiva, sin rencor, pero sin añoranzas. Sobre el solar descombrado edificamos con el maestro salmantino el nuevo «derecho protector de los criminales», en que actúa de manera irreprochable la finalidad de defensa social. Defender a la sociedad y proteger a los delincuentes son dos principios que lejos de excluirse se integran. En otro de mis libros —*El Estado peligroso*, Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 1922, pág. 139— lo he dicho:

«La paradoja que parece resultar de estas ideas —para proteger a la sociedad, crear un derecho protector de los delincuentes— no está más que en la superficie de las palabras, puesto que los conceptos que expresan no pueden ser más armónicos: defendamos a la sociedad contra el peligro que el criminal representa, mediante procedimientos asegurativos y tutelares —que no excluyen el necesario rigor en ciertos casos— como la defendemos contra los enfermos peligrosos, contra los dementes, contra los incapaces en general, que son temibles para los coasociados».

Esta doctrina es la que constituye el que podríamos llamar *Positivismo Crítico Español*. Al tratar de esta tendencia en el capítulo I dije que el positivismo crítico nace de la fecundación de las teorías indígenas de cada país, por las tesis positivistas de carácter internacional: el producto resultante se nacionaliza rápidamente y se dispersa en varias direcciones, constituyendo en cada nación la moderna doctrina penal. En España la teoría clásica era el correccionalismo, y al penetrar las fórmulas positivistas, con sus ideas cardinales de determinismo y defensa social, fecundaron la romántica idea de la enmienda, que dió como fruto esa concepción de Dorado Montero, que, aceptando el rótulo que él mismo la puso, llamaremos *Derecho Protector de los Criminales*. La teoría correccionalista fue la verdadera escuela penal española, y la doctrina protectora de los delincuentes es la que realmente representa las modernas concepciones penales en España.

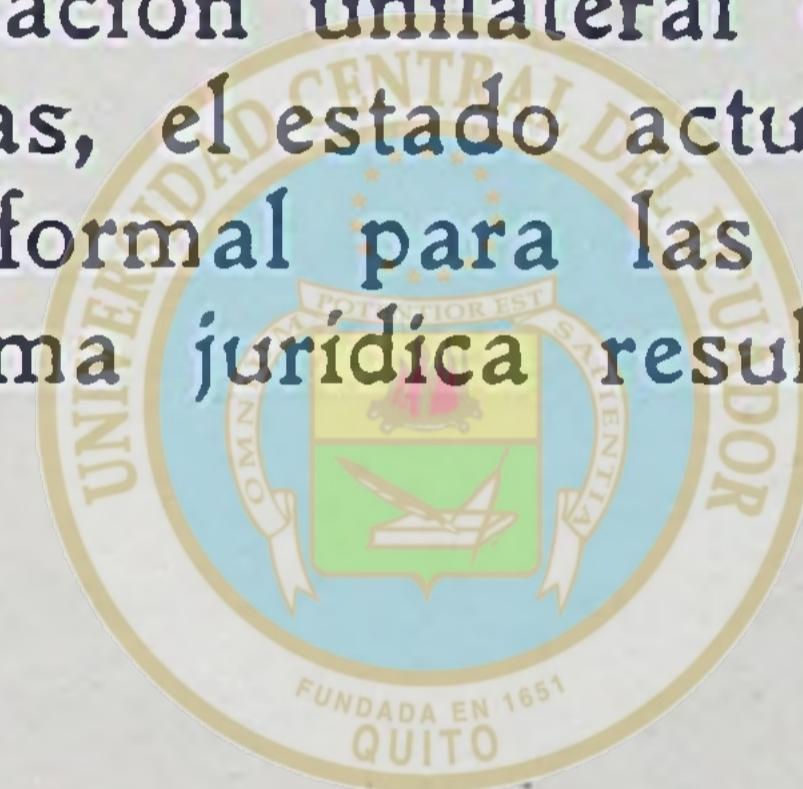
En este Derecho protector de los criminales que, continuando nuestra tradición, presenta la más moderna fase de la escuela penal española, podemos hallar sólidos cimientos teóricos para la legislación de los delitos y de las perteneciente a un remoto futuro, al que, desde ahora, debemos dirigir la vista y encaminar nuestros pasos. Talvez, como luego diré, no sea preciso componer un Código; pero si llega a promulgarse, más con obligatoriedad espiritual que con carácter jurídicamente coactivo, deberá inspirarse en las fórmulas del estado peligroso, y de las medidas tutelares y aseguradoras, elegidas por médicos sociales y ejecutadas en Reformatorios, Instituciones educadoras y manicomios.

A medias en profecía y a mitad en ensueño, formularé ahora esas instituciones del Código ideal del futuro».

Como se puede sospechar, en las palabras de Jiménez de Asúa ya vacila el dogma determinista. Protegiendo al criminal, es claro que se piensa en que él es un irresponsable —te-

sis determinista—, pero defendiendo el grupo social, intentando la defensa del Estado se reconoce también la posibilidad de determinación del individuo frente a las coacciones externas. Y no se olvida tampoco la idea del condicionamiento de las acciones humanas por las fuerzas avasalladoras del medio —tesis determinista también. En la ciencia penal, como en las otras, se procede a una integración de las teorías opuestas en vez de tratar de imponer una de ellas a ultranza sobre las otras. Ni la responsabilidad estricta proclamada por la escuela clásica puede fundarse en todo la verdad, ni las atenuantes buscadas en el determinismo moral y en el social por la escuela positiva y sus derivadas, tampoco monopoliza la verdad. En una compaginación de ambos quizá se encuentre la solución más adecuada ya que nunca se podrá demostrar por medios metafísicos ni científicos exclusivamente ni el determinismo ni la libertad.

Entre la equivocación unilateral de cualquiera de las dos posiciones antagónicas, el estado actual de las investigaciones postula un respeto formal para las dos teorías y un enlace material para la norma jurídica resultado de las direcciones morales.



## ÁREA HISTÓRICA CONCLUSIONES

En el estado actual de la ciencia parece casi imposible aceptar exclusivamente uno de los criterios extremos. Es la indecisión —pareja moral de la indeterminación física— la que preside los actos de nuestro tiempo. Derrumbados los dogmas, todas las conclusiones de la ciencia son miradas con recelo apenas quieren fundamentar algunas afirmaciones. Los mismos sabios que trabajan en las especializaciones no les conceden a las leyes y a las hipótesis más que un valor provisional.

En cambio se les garantiza toda simpatía mientras sólo poseen fuerza corrosiva de las concepciones pasadas que, sólo por eso, son miradas con desconfianza.

Los defensores del libre arbitrio recalcarán en la indeterminación que se comprueba en los linderos de la ciencia más fina y más racional: la física, y, aceptando la unidad de la

ciencia que antes rechazaron, querrán ahora que el indeterminismo físico se traslade al campo psíquico con lo que triunfaría su tesis de que las acciones humanas poseen en su esencia la característica de la libertad.

Aquellos que no aceptan la causalidad psíquica, igual a la física, pero si defienden el determinismo moral, nos harán ver que son los motivos más fuertes los que deciden el curso de la volición hasta que cuaja en acción voluntaria y deducirán que la libertad como entidad metafísica aparte, ni como poder de elección siquiera, existe.

El hombre se decide por los motivos más fuertes los que son resultados del medio, de la educación y de los sentimientos y pasiones prevalecientes —estrechamiento del campo de la conciencia— en determinado instante. Las pasiones y sentimientos poderosos que ciegan al individuo le oscurecen el acto profundamente intelectual de la elección —lucha y resolución entre motivos— y le determinan en definitiva por algún sendero que, luego, pasado el influjo del apasionamiento, le parece al mismo sujeto una senda equivocada.

A esa suerte de determinismo complaciente se junta uno más estricto de carácter científico que habla por boca de filósofos actuales de la ciencia. También, tanto como aquellos que defienden como Jordán la extensión del indeterminismo físico a la esfera de lo psíquico, apoyan los otros su tesis en razonamientos de índole científica. Los hechos en su interpretación siempre dieron origen a diferentes explicaciones, pues en éstas interviene un factor de enorme fuerza subjetiva: la formación moral religiosa y científica del individuo.

De un artículo de Marcel Boll en «LES NOUVELLES LITTÉRAIRES» del 1º. de abril de este año, y dedicado a juzgar un libro de Maurice Müller sobre INDIVIDUALIDAD, CAUSALIDAD, INDETERMINISMO, copio las siguientes frases: «La dualidad de la física y de la psicología que hace recordar las viejas controversias sobre las relaciones entre el cuerpo y el alma es, experimentalmente hablando un hecho innegable. Así, no existe nada de común entre una sensación de amarillo y la luz misma que la produce. De un modo parecido, hay heterogeneidad entre una proposición —de origen lógico o de orden matemático— y la huella biológica que le corresponde. Se recordará sin duda la perogrullada que hizo fortuna del metafísico americano William James: «la palabra perro no muerde» y Maurice Müller escribe en un sentido muy pare-

cido: El acto de juzgar es necesariamente concomitante «con una huella en el cuerpo para que pueda establecerse una relación entre la conciencia y el organismo, entre el pensamiento y la materia. La noción de duración que concierne tanto al mundo físico como al mental, precisa el orden de parentesco entre la conciencia y el mundo físico».

Es nuevamente, y bajo otra forma, el problema de las relaciones entre la acción y la contemplación, con todos los casos intermedios, es decir aquellos en que el ser humano es a la vez actor y espectador. No es dudoso que filogénicamente (en el transcurso del desarrollo de la especie) las *dobles sensaciones* hayan desempeñado un rol notable: así el hombre, que oyó su propia voz, fue conducido rápidamente a aproximar el sonido que era capaz de emitir a los sonidos exteriores porque todos producen el mismo efecto sobre el oído. Otros ejemplos: cogerse una rodilla con la mano, calentarse las manos con el aliento.....

Dos observaciones familiares de orden completamente diferente contribuyen a oponer el mundo de la física a aquel de la psicología. Por una parte los fenómenos físicos pueden localizarse en el espacio y en el tiempo, mientras que los hechos psíquicos se desenvuelven sólo en el tiempo. Por otro lado, sucede muchas veces que nuestros sentimientos y pensamientos surgen espontáneamente (o dicho de otro modo, sin antecedentes en la conciencia), y revisten así la apariencia de comienzo absoluto. Su causa es que, en el mundo psíquico, no existe «principio de conservación de la conciencia», que sería la réplica del principio de la conservación de la energía. Y si fuera posible, añade Müller, «tener un conocimiento perfecto del estado psíquico de un ser, su comportamiento (manera de conducirse) nos aparecería como independiente de su conciencia».

No nos admiraremos de que la filosofía científica actual tome exactamente la contra-marcha del intuicionismo bergsoniano: rehusando a la inteligencia, escribe nuestro autor, el derecho de describir la evolución biológica y el poder de penetrar los fenómenos de la vida, el bergsonismo (y sobre el vitalismo), la ventaja de permitir una descripción inteligible (y comprensiva) de la materia viva..... A menos que se pronunciara sentencia de divorcio entre los seres vivos —plantas y animales—, y el medio exterior, no nos queda sino acudir a las leyes de la físico-química para dar cuenta de los fenóme-

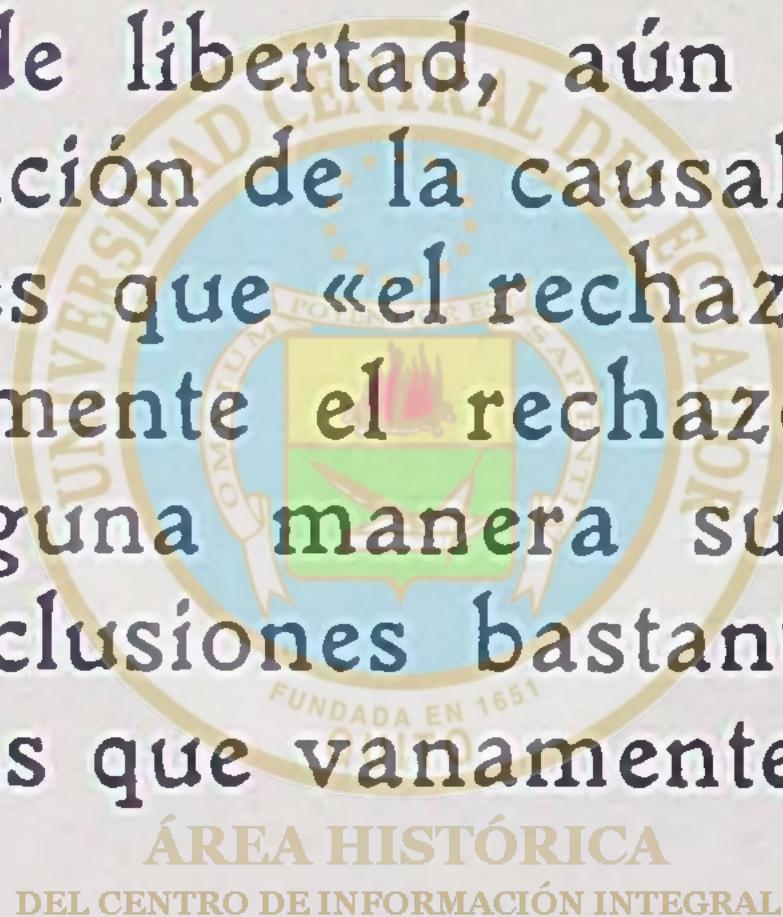
nos biológicos, y es en vano que buscaríamos su razón en un principio extra-material..... En fin la psicología debe, en último análisis, reducirse a la biología. En otros términos, «la pretensión de reducir toda la realidad al determinismo físico-químico está justificada: el alma y el cuerpo, o más precisamente, el pensamiento y el organismo, son anverso y reverso de una misma cosa, de un mismo acontecimiento o grupo de acontecimientos; la religión y los fenómenos religiosos no pueden ser enfocados sino bajo los ángulos sociológico y psicológico».

Esta interdependencia subyacente de la física y la psicología no es ya rechazada por nadie, de un modo serio; pero ciertos físicos se han creído autorizados para sacar consecuencias fantásticas provenientes de desbordamientos afectivos. Maurice Müller añade: «De ningún modo, se puede aprovechar de un indeterminismo de la medida física para introducir un concepto *psicológico*, de libertad, aún si este indeterminismo resalta sobre la formulación de la causalidad». Lo que dichos físicos han olvidado. es que «el rechazo de un concepto muy absoluto acarrea igualmente el rechazo del concepto que le era opuesto, y de ninguna manera su reemplazo por éste». Luego, llegando a conclusiones bastante afines a las de Spinoza y Leibnitz, de las que vanamente se ha buscado libertarse.

Müller precisa: «El sentimiento de libertad está ligado a la impotencia en que nos encontramos de llegar a un conocimiento detallado del mundo, en el tiempo y en el espacio.

Completa su pensamiento con algunos pasajes que conviene reproducir: «el lenguaje es un compromiso entre el pensamiento, la experiencia y la acción. Ya se sabe: refleja y traiciona. .... El mundo mental está en la intersección del mundo matemático con el físico, y nuestro esfuerzo consiste, en cierta medida, en hacerlos coexistir..... La única manera de restablecer la unidad del mundo es afirmar la primacía de lo material sobre lo espiritual..... Debemos tener por sospechosa toda causalidad que hiciera una llamada a otros principios diferentes de la física».

Retorno ofensivo del «materialismo», pudiera decirse. Esta palabra singularmente, ha pasado de moda, desde que la materia se convierte en energía. Se trata más bien de una síntesis objetivista que reduce a la nada los presuntuosos sis-



ÁREA HISTÓRICA  
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

temas metafísicos de ayer, pero que se modela sobre los últimos progresos de la física y de la biología contemporáneas».

Habrá, según lo que postulan los científicos, que ir a buscar —ciñendo la reflexión a nuestro campo— una alta moral de ascetismo, quizá en la ciencia. Las otras morales están revelándose imperfectas e importantes. «Los principios morales que según Alberto Bayet, están implicados en la investigación científica: la dignidad del espíritu y el gusto de conocer, el hábito de ver la realidad tal como es —y no como se quisiera que fuese— el respeto de la libertad individual..... En resumen, la moral de la ciencia sobrepasa en certidumbre, en nobleza, en posibilidades de acción, en elementos de felicidad, a todas aquellas que las religiones y las filosofías habían enunciado anteriormente».

Es innegable el indeterminismo de la ciencia. Y es innegable también la imposibilidad —actual— de asimilar clara y evidentemente lo psíquico a lo físico ni en uno ni en otro sentido.

No podemos extenderlo en sentido negativo favoreciendo la tesis determinista porque el dato primero de la conciencia nos lo veda, por más que según los científicos de hoy ese dato es poco valioso y al fin la física encontrará manera de explicar los fenómenos animicos, y, en todo caso, sus explicaciones son más claras y convincentes de lo que pueden serlo los abstrusos razonamientos metafísicos. Al menos a eso aspira la concepción energetista de la conciencia y por tanto de la personalidad que intenta Nóvoa Santos. Los ensayos de la psicología biológica que tuvo época en que se ufano de haber conseguido la explicación mecánica de la vida del espíritu, ejemplos, la psicología de Senet, Ingenieros, nos parecen un poco simplistas hoy. Las energicas negaciones del libre arbitrio fundadas en la reducción a elementos de la vida funcional psíquicas nos dan la sensación de que vacilan en su fijeza. La igualdad de la causa y el efecto les sostenía, lo mismo que el principio de conservación de la energía, pero éstos han sido puestos en cuestión por reflexiones aguzadas hasta el infinito, y es como si se les hubiera quitado el aire a las extremas afirmaciones deterministas que poco a poco tendían a volver a la concepción del Hombre Máquina de Lamettrie.

No podemos negar el determinismo de los impulsos en los actos impulsivos. Y el peso del ambiente en las determinaciones que aparecen como deliberadas y que acaso son guia-

das en el fondo por el inconsciente freudiano, temible potencia que se agazapa en la sombra anímica de cada individuo y del alma colectiva también.

Pero aparece también el testimonio de la conciencia dándonos cuenta de que algunos hechos resaltan como claramente deliberativos. El juego de los motivos fundamenta el acto de voluntad y éste se cumple. Pura libertad entonces, no importa que cargada del sentido bergsoniano.

Tenemos una aptitud para el conocimiento moral y captamos los valores que son seres ideales como quieren Brentano y sus discípulos, y entonces, es solamente un defecto de nuestro sentido moral, talvez ineducado, el que nos hace escoger valores negativos, *disvalores* según la terminología de Merente, para normar nuestras acciones. Esa perversión de la percepción de los valores acaso tenga un sentido degenerativo y se corrija con la dirección estética de la ética que propugna Vasconcelos.

De todos modos no podemos decir ahora la última palabra sobre este escollo de la filosofía que ha sido bañado por todas las mareas del pensamiento sin que pudiera ser superado nunca.

Nuestra fe positivista parece como que vacila a veces. Los análisis finos de los actos de la voluntad pudieran semejar sólo hábiles malabarismos dialécticos, pero no nos dejan conformes con nuestro crédulo negativismo de antaño para el que era suficiente reconocer la complejidad de los hechos psíquicos para acogerse a un determinismo radical.

Parecía incontrovertible declarar que produciéndose en el cerebro una síntesis mental elevadísima —aunque compuesta siempre de partes distintas y distinguibles— para generar la conciencia, como lo explicaba Wallon: «Pluralidad de los estados de conciencia, unidad de la conciencia: dos términos complementarios. Porque, según Janet, la conciencia es una síntesis activa, en vía perpetua de realizarse: nuestras percepciones no nos son dadas, se hacen por una asimilación continua de sensaciones, recuerdos e ideas, que la conciencia debe, para subsistir, agrupar en todo momento; siendo la condición de su existencia»; siendo así era lógico deducir que cada acto moral era un punto, inextricable en sí, de esa complicada malla de huellas biológicas con resonancia psíquica, mantenedoras de la relación entre el alma y el cuerpo, convertidos en unidad en la conciencia.

Nada había que objetar por ninguna parte al reconocimiento de que pesaba sobre cada acto nuestro toda la fuerza de nuestro temperamento, todas las adquisiciones de nuestro carácter y aun la fuerza impositiva misma de las motivaciones. Esto se aclaraba en su génesis, pero no en sus consecuencias, con la concepción dinámica y más aún con la explicación funcional de la vida del espíritu.

Pero se nos dice ahora que las motivaciones están y se desprenden de las cosas, no tienen contenido objetivo sino a lo más valencias que tienen valor objetivo por sí mismas, y es forzoso creer que la evidencia mental de los juicios lógicos se traslade a la evidencia moral de los juicios de valor, y se capten las relaciones y las jerarquías de los valores del mismo modo que se entienden y manejan las relaciones numéricas, relaciones también entre seres irreales. El simple juego de los elementos psíquicos parece a esta altura psicológica un poco simplista y las explicaciones de la psicología natural que concedía a lo más la creación en el alma del paralelogramo de las fuerzas, se nos antojan cosas inertes, esqueletos que tratan de dar idea de una cosa que es una corriente, una fluencia de muchos lados, con anverso y reverso distintamente potenciados y variamente simbolizados por los apetitos afectivos y cognoscitivos del hombre.

La crítica de Ingenieros a Emerson ya no nos convence del todo. Releemos el pasaje que dice: «Emerson confiesa en ese mismo ensayo que está fuera de la lógica, tal como lo estuvo Kant a pesar de sus refinadas argucias dialécticas: «a pesar de todo, es sano para el hombre no considerar las cosas desde el punto de vista de la fatalidad, sino desde el de la libertad: es la manera práctica de encarar la cuestión». Podríamos, una vez más, traducirlo en lenguaje claro, diciendo que *la ilusión de la libertad es útil y sirve al hombre como si realmente existiera*», y nos queda en el fondo del alma una agridulce inquietud. Pensamos que acaso el afán determinista pudo engendrar la quiebra de los ideales de las generaciones anteriores y esta ruda inconformidad de las presentes. Pensamos al mismo tiempo que no hace falta para una vida recta y limpia la angustia metafísica tan reclamada por algunos espíritus, sino solamente una inclinación hacia la magnitud del dolor colectivo y un acto de fe en la omnipotencia del servicio que cada hombre puede prestar a la humanidad. Y así, sin dogmas, sin terror trascendental y sin nebulosidades

de creencia alguna; el hombre puede buscar la norma positiva que no traslade el eje de su vida a un más allá improbable sino que lo deje centrado en tierra, frente a los dolores reales de la especie y a sus alegrías y ansias que arrancan del progreso, movimiento ascendente que se aparta de los meros procesos naturales para dar sitio a las creaciones del energético de los seres, ambicioso y potente, cuando ha llegado a tener caracteres humanos.

Nuestra época necesita con urgencia una moralidad fija que destruya su amarga inconformidad. La causalidad física se reveló impotente para originar un dogmatismo científico intocable del que pudiera derivarse la fundamentación de una moral duradera, y los testimonios de que la libertad moral es un hecho abundan en los libros de los filósofos actuales y todos los escritores la reclaman, apoyándose unos en la indeterminación física, como los hombres de ciencia, y otros en la vivencia de la libertad, en el testimonio de la conciencia que alguna vez hizo decir a Maine de Biran «quiero, luego existo».

Ninguna guía segura podemos hallar en la búsqueda afanosa de la historia de la filosofía para resolver este problema. Kant nos hablará con su dialéctica espesa del determinismo fenomenal y de la libertad noumenal con lo que no habremos adelantado gran cosa, pues que a las vueltas no es otra cosa que el determinismo físico y la libertad espiritual que justifica Bergson de distinta manera.

Y es la causalidad física de los filósofos actuales distinta de la causalidad psíquica que más bien debiera llamarse libertad de elección entre los motivos, o libertad de motivación.

Podemos admitir que en los fenómenos psíquicos por el mismo hecho de su finura, de su condición íntima que les hace depender de variaciones infinitesimales de la estructura de las células, existe un margen de indeterminación, pero ya considerados «grosso modo», los hechos, en grande como si dijéramos, sin que examinemos el fondo de su desmenuzada, de su atomizada constitución (hecho impracticable por otra parte) tal vez se sujetan a la ley de causalidad y en realidad no somos tan libres como se quiere hacernos creer.

Porque en verdad, para el desencadenamiento de un acto volitivo por qué vale más un impulso que una deliberación? Acaso porque el uno alcanza su cumplimiento de modo subitáneo, en tanto que el otro necesita de un proceso por decirlo

así —que seguramente tiene un correlato cortical— de maduración. Pero se ejecuta el acto y ya nos parece una sutileza no muy sostenible la de Pfänder cuando dice que no es un acto de voluntad aquel que se cumple obedeciendo a un impulso. Se le podría poner al sabio alemán el ejemplo de los actos automáticos que, al principio conscientes, se vuelven repentinos e incontrolables por sucesivas abreviaciones de las distancias recorridas por el influjo nervioso en el arco nervioso.

El obedecimiento a los impulsos acaso no sea otra cosa que un ahorro de energía, una manifestación del principio de economía que regula la marcha de todos los procesos naturales. En tanto que los actos de voluntad que necesitan del perfeccionamiento que implica el acto deliberativo —quizá balanceo de percepciones de valores para un fenomenólogo— serían los procesos elevados cuya poca repetición no ha podido soldar los arcos nerviosos que intervienen en su cumplimiento, y, solamente por eso, su lento paso a través de las vías nerviosas tiene reflejos en el plano de la conciencia.

Ya dice el mismo Pfänder que es condición esencial de la volición el enfoque de la atención hacia un deseo y una representación determinados.

La ciencia es previsión decía Comte. Podemos repetir sus palabras y decir que la moral es previsión. Por lo mismo nada importaría para ella ni el determinismo ni el indeterminismo porque sus afirmaciones serían provisionales y sujetas a revisión y ningún desconsuelo podría originar el que las sintiéramos fallar alguna vez. Con los postulados morales acaecería lo que con las hipótesis científicas constantemente renovadas y sin cesar vigentes en diferentes épocas del desarrollo del pensamiento humano. No reclamando las leyes morales una vigencia eterna, ya que el espíritu humano ondula y no se sujeta a leyes irrestrictas, su evolución podría ser comprobada y su variación en nada alteraría el flujo de las vidas sujetas a esas normas que para nada necesitan ni del mecanismo espiritual ni de su independencia animica frente a las leyes que rigen a la naturaleza.

No queremos negar de plano el determinismo, pero defendemos la necesidad de preparar el camino altamente ético por medio de la cultura intelectual y moral del individuo, para que el determinismo, si existe, halle un cúmulo de motivaciones altas que hagan de los actos aciertos morales; y la libertad, si es que existe también, se ejerza en la elección de

motivaciones, en un juego de móviles elevados siempre, que imposibilite de todos modos el aparecimiento de las faltas.

Podemos decir que sumergidos en el fondo de un mar de incitaciones contradictorias la existencia de una norma moral que legisle como si nuestros actos tuvieran una relativa libertad, es imperiosa. Valiosas son las ideas de Fernando Vela: «Yo me encuentro en mi mundo; este mi mundo está hecho a la par de fatalidad y de libertad, de posibilidad y de limitación tanto en formas como en duración. Si fuera un mundo de posibilidades ilimitadas, ya no tendría motivo para decidirme ni siquiera para preocuparme. Si, por el contrario, fuera un mundo de absoluta fatalidad, ésta me decidiría, ella me impulsaría ciegamente como el explosivo a la bala. Lo peculiar de la vida es que me urgen, acosan, apretan las circunstancias, pero no tanto que me eviten el decidir. Por iguales razones, si la existencia fuera ilimitada en duración, tampoco tendría que preocuparnos. Es el carácter de hueco cerrado de la vida lo que me obliga a llenarla. Ser para el hombre significa esfuerzo por ser. Ahora bien: la vida me deja la posibilidad de ser o no ser yo mismo. Cada uno de nosotros lleva dentro de sí al hombre que él *tiene que ser* —no que *debe ser*, ideal ético ya discutible—, pero a veces se teme *ser*, se teme vivir de veras, porque la vida auténtica exige demasiado y entonces se escurre la vida en una existencia falsificada, trivial, despreocupada, anónima, la existencia de «todo el mundo» que hace lo de siempre, de la manera de siempre, sin decisión ninguna del yo profundo. En suma, una vida fácil a toda influencia, una vida que no vive su propio e individualísimo destino».

«Nuestros conocimientos, nuestro saber ha de ser algo más que una curiosidad. Decía el pensador danés Kierkegaard —al cual habríamos de remontarnos para trazar la genealogía completa de la filosofía más reciente: «Se trata de encontrar una verdad y para mí la verdad es encontrar la idea por la cual quiero vivir y morir. ¿De qué me serviría descubrir una llamada verdad objetiva si para sí mismo y para mi vida no tuviera una profunda significación?

Lo que yo necesito es una plena existencia humana y no una vida meramente cognoscitiva». Hemos de pensar existencialmente de suerte que lo más íntimo de la personalidad asista al pensamiento y sea determinado por su virtud en su dirección y en su última sustancia, en vez de adherirnos

sólo intelectualmente, periféricamente a la verdad. En suma nuestras verdades tienen que ser algo que no son hoy; tienen que ser necesidades, creencias. Nuestra vida tiene que ser destino. Nuestras ocupaciones, vocaciones. Ante la vida fácil, que se desmoraliza y deshace a causa de su propia facilidad, hemos de levantar dificultades, exigencias, antítesis; presentarle su trágico problematismo, su consustancial inseguridad. Sólo así el hombre podrá cambiar su vida falsificada por una vida auténtica; su vida llana, floja, por una vida disciplinada, energética, que exija a sí mismo lo más y no se contente a las primeras de cambio con lo menos. Hay que devolver a la vida sus honduras de abismo y sus altitudes de cumbre; lanzar a la conciencia quieta y tranquila del hombre actual venablos inquietantes: aquel venablo de Píndaro: »¡Llega a ser el que tú eres! y aquel venablo de Nietzsch: «Vivid en peligro! Pues no somos sino vivímos y sólo vivímos cuando somos de verdad nosotros mismos.

Quizá este sería el último sentido de la pugna entre la libertad y el determinismo. Negación de la fatalidad, de la mecanicidad de la vida y aceptación de las posibilidades limitadas, pero numerosas que ella contiene, pero aceptación que las tome en el sentido de acicates para orientar la vida en su verdadero sentido de elevación, no de abajamiento.

Prácticamente, ni la libertad ni el determinismo hacen falta en totalidad para probar la necesidad de una moral exigente. Y para exigir que el Estado se defienda amparando a los criminales que en definitiva no son sino creaciones del medio, tampoco hace falta el fundamento determinista ni el reconocimiento de la libertad humana, tan sólo como para exigir responsabilidades de acuerdo con una norma acerada que todo puede ser, menos humana. Lo humano es la vacilación, la inseguridad, el bamboleo del destino, la tragedia del porvenir. Conforme a esa consustancialidad de la vida humana se han de trazar lineamientos rectos y severos pero no inflexibles para la moral, norte y guía de la acción y de la interdependencia humanas.

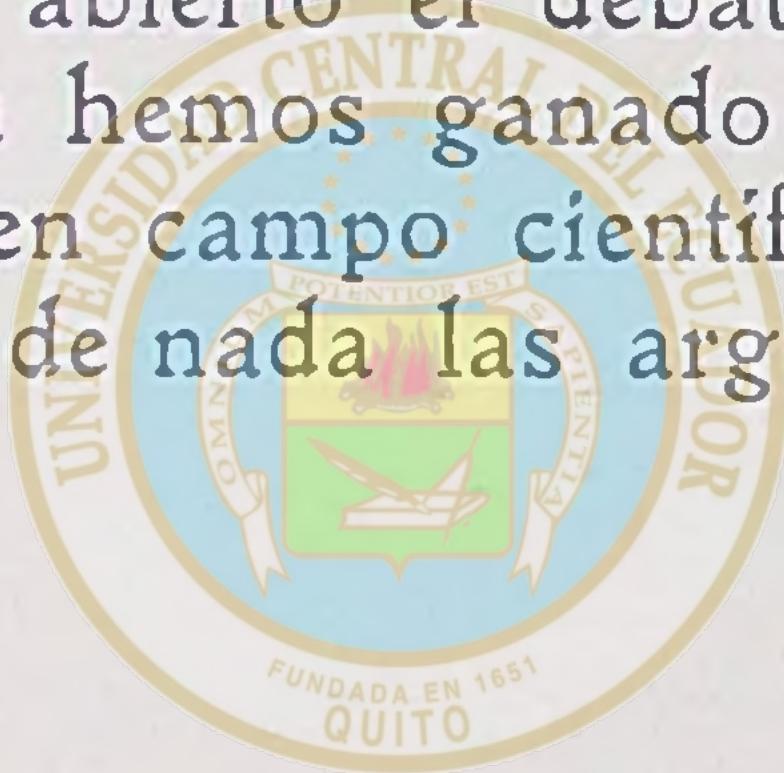
Así como la indeterminación física no impide a la ciencia ni la experimentación ni la creencia en la posibilidad de ella ni el descubrimiento de leyes y la seguridad de que ellas se cumplirán para nuestros propósitos prácticos, el indeterminismo psíquico, de existir no imposibilitaría la existencia de una moral tensa y exigente, ni la formulación de leyes

morales que regulen las acciones del hombre conforme a ideales generales y generosos que no siempre alcanzarán total iluminación en todas las mentes.

El objetivismo científico todavía no nos puede explicar la síntesis de alma y cuerpo; pero tampoco el librearbitrismo nos explica bien la posesión de esa fuerza libre, indeterminista en el fondo del espíritu, a menos que recurra a un resorte exterior, al Dios de los creyentes, y esto es lo que repugna fundamentalmente al positivismo y a su heredero, el objetivismo científico.

La libertad si es que existe, ha de originarse en las mismas fuentes biológicas que ya se van aclarando para las fuerzas intelectuales y no en indemostrables fuentes escondidas. Todas las demostraciones metafísicas y teológicas no hacen sino arrancar nuestras convicciones materialistas con una sorda pero desecharable inquietud.

Aún permanece abierto el debate entre el determinismo y la libertad. Ahora hemos ganado algo. Que su resolución ha de hacerse en campo científico y con actos experimentales. No valen de nada las argucias dialécticas.



ÁREA HISTÓRICA  
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

## BIBLIOGRAFIA

- BERGSON, E. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.*  
 » » *Estudio y trozos selectos.* Rene Guillouin.
- BOUTROUX, E. *La contingencia de las leyes naturales.*
- BORN, M. *Ley y materia.* En *Revista de Occidente.* N°. XXXVI.  
 Junio de 1926.
- BRENTANO, F. *Psicología.*  
 » » *El origen del conocimiento moral.*
- CRESSON, A. *Posición actual de los problemas filosóficos.*
- DRIESCH H. *El acto moral.*
- DUMAS, G. *Traité de Psychología.*
- DWELSHAUVERS, G. *Tratado de Psicología.*
- EDDINGTON, A. *La decadencia del determinismo.* En *Rev. de Occidente.* N°. CXI. Septiembre 1932.
- ENGELS, F. *Anti-Dühring.*
- FONSEGRIVE, J. L. *Ensayo sobre el libre albedrío.*
- FOUILLEE, A. *El moralismo de Kant y el amoralismo contemporáneo.*
- GIL PIHALOU, A. *Estructura y moral del sentimiento.* En *Cí-  
sol* N°. 52. Abril de 1933.
- GURVITCH, G. *Las tendencias actuales de la filosofía alemana.*
- HEIMSOETH, H. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental.*
- HEIMSOETH, H. *La metafísica moderna.*
- INGENIEROS, J. *Hacia una moral sin dogmas.*
- JIMÉNEZ DE ASÚA, L. *El nuevo derecho penal.*
- CENICEROS, M. ANCEL. *El derecho penal de la Rusia bolchevique.*
- JORDÁN, P. *La mecánica cuantista y los problemas fundamentales de la biología y la psicología.* En *Revista de Occidente.* N°. CXIV. Diciembre de 1932.
- LALANDE, A. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie.* Societe Francaise de Philosophie.
- LENIN, W. I. *Materialismo y Empíricocriticismo.*
- LIPSIUS F. y K. SAPPER. *Filosofía natural.*
- LITT, T. *La ética moderna.*
- MESSER, A. *La filosofía actual.*  
 » » *Filosofía y Educación.*
- MEYERSSON, E. *Identidad y Realidad.*
- MIRA, E. *Psicología Jurídica.*
- MORENTE, M. G. *Ensayos sobre el Progreso.* En *Revista de Occidente.* Núms. CIII, CIV y CV. Enero, febrero y marzo de 1932.
- MORENTE, M. G. *La filosofía de H. Bergson.*

- MÜLLER, A. Psicología.
- NOVOA SANTOS, R. Cuerpo y Espíritu.
- ORTEGA Y GASSET, J. ¿Qué son los valores? En Revista de Occidente. N°. IV. Octubre de 1923.
- PFANDER, A. Fenomenología de la Voluntad.
- » » Lógica.
- RAIMONDI, C. Libre albedrío, determinismo y responsabilidad. En Revista de Filosofía. Año XIII, N°. 5. Septiembre de 1927.
- SCHELER, M. El puesto del hombre en el cosmos.
- » » El resentimiento en la moral.
- SCHRÖDINGER, E. ¿Está la ciencia natural condicionada por el medio? En Revista de Occidente. N°. CXIII. Nov. de 1932.
- VASCONCELOS, J. Etica.
- VELA, F. Orientaciones últimas de la Filosofía. En Sur, N°. 6. Otoño de 1932.
- WUNDT, G. Introducción a la Filosofía. Les Nouvelles Litteraires. N°. 546. 1 - abril - 1933.



ÁREA HISTÓRICA  
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL