

UNIVERSIDAD DE SANTO DOMINGO

ANALES



Núm. 39-40

Vol. XI

Ciudad Trujillo, (República Dominicana)

1946

¿Libertad, o Determinismo?

Lic. Juan Fco. SANCHEZ
Catedrático de la Facultad de Filosofía

Mirando desde el punto de vista del estudiante, que necesita reunir un gran número de datos para obtener así una visión de conjunto; y desde el punto de vista del aficionado a la filosofía, que ha menester una traslación al lenguaje corriente —una vulgarización— de los abstrusos conceptos de la jerga filosófica, intento aquí una rápida ojeada histórica al problema de la libertad.

Es un error afirmar con P. Janet y algún otro filósofo, que el problema del determinismo y el libre albedrío no se formuló sino después de los pitagóricos. Si se refieren a la filosofía en Grecia, puede que tengan razón; todavía es error más imperdonable, en el que incurren casi todos los escritores de filosofía, excluir el Oriente en sus tratados sobre la materia. Precisamente esta forma de la cultura —la filosofía—, tuvo su cuna allí. No podrían, pues, los pensadores chinos e indios quedar ajenos al capital problema de la libertad y el determinismo.

El hombre siente que es libre; la misma idea de libertad parece ir unida, ser inherente a la de Justicia, responsabilidad, mérito o demérito, recompensa o castigo. ¿Qué pueblo pues, o que religión, o cuál sistema de moral no ha entrevisto el hecho de que a determinada conducta sigue, en esta u otra vida, el castigo o la recompensa?

En este terreno se ha trabado la lucha desde el origen mismo del pensamiento inquisitivo de la humanidad, origen y principio de toda filosofía.

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN LA ANTIGUEDAD

1.— La Filosofía India

Existen en la India —cuna y origen de la sabiduría— seis Darzanas o escuelas filosóficas ortodoxas, todas ellas anteriores al cristianismo y muchas de ellas anteriores a la aparición del pensamiento filosófico occidental en Jonia. He aquí las filosofías:

1º **Vaiseizhika**, fundada por Kanada. Los Universos nacen y mueren, constituídos por átomos eternos que llevan en sí su propia ley.

Prakriti (la materia) es independiente de Purucha (el espíritu) Prakriti es lo único primordial y eterno. La agregación de átomos es transitoria. El tiempo es función del espacio.

2º **Nyaya**, fundada por Gautama. Modifica el sistema anterior en muchos puntos. Es un sistema de lógica para llegar a una conclusión mediante el análisis. Cuando el razonamiento ha sido justo y recto, el hombre se ha sustraído al falso conocimiento y se libera, por etapas.

3º **Purva-Mimansa**, fundada por Jaimini. Lo mismo que la Uttara-Mimansa, es un arte de razonar con el propósito de facilitar la interpretación de los Vedas. Pone el acento en la parte práctica y en la ley de causalidad (Karma) estudiando las acciones que ligan y las que liberan. Es una casuística.

4º **Sankhya**, fundada por Kapila. Estudio de los números como categorías generadores y de las **veinticuatro** fuerzas de la Naturaleza (materia) y **una** de **Purucha** (Espíritu). Ambos son eternos, igualmente increados; por su unión dan origen a los seres. En el

período del caos están en equilibrio, cuando se rompe éste, nace el Universo.

5º **Yoga**, fundada por Patañjali. Viene a ser el sistema sankhya adaptado a la práctica. Sin embargo, Kapila no hace mención de la divinidad, al paso que Patañjali es teísta. La unión con Brahma se consigue tras un largo período de prácticas ascéticas, que comenzando por la meditación, llevan a la contemplación y unión con Dios mediante la iluminación.

6º **Uttara-Mimansa o Vedanta**, sistema desarrollado por el esfuerzo de generaciones enteras de sabios para interpretar el sentido secreto de los Upanishads. Los hindúes atribuyen la fundación de la escuela a Vyasa, 1.400 años antes de Cristo. Importantes modificaciones fueron introducidas por Zankaracharya.

La filosofía Vedanta es la ciencia de lo Abstracto, del Absoluto considerado como única Realidad. El Universo concreto es considerado como pura ilusión. Se divide a su vez en tres escuelas.

No obstante la diversidad de principios, existe una unidad nacida de la casi idéntica concepción del estado final del Universo: reabsorción en el principio original.

* * *

En los antiquísimos Vedas, en el Bhagavad Gita, en los Upanishads, en los Puranas; en los sistemas Sankhya, Vedanta, Nyaya, Mimansa, Vaiseizhika, Yoga, y otros muchos, el problema ha sido planteado y resuelto, a la manera de cada escolarca o jefe de escuela. Tanto el sistema deísta o Yoga, de Patañjali, como el sistema Sankhya fundado por Kapila (mal llamado ateísta), como en el ontologismo atomista de Kanada (sistema Vaiseizhika), en el induismo reformado que es el budhismo, o aún en el mismo zoroastrismo, hay una declaración tanto del libre albedrío como del determinismo.

La razón de esta aparente paradoja estriba en la sui-géneris concepción de la filosofía oriental, que basa su especulación en tres fundamentales pilares: los conceptos de Karma, Reencarnación y Evolución.

El primer concepto que hay que estudiar en la filosofía oriental es el de Karma. Dicho vocablo significa literalmente **acción**, pero ha de entenderse como "ley de causalidad", "ley de justicia distributiva" o aún como "ley de causa y efecto". Observa Kapila, que toda causa es una acción y que toda acción es una causa. Traducido este pensamiento a nuestra terminología, diríamos que expresa la ley de las causas por los efectos y de los efectos por las causas. Cada acción es una causa que producirá inevitablemente un efecto, y este efecto es a su vez una nueva causa engendradora.

Debido a que esta serie se engendra mutuamente, el proceso en conjunto recibe el nombre de Karma.

De aquí que la filosofía india extraiga de lo antedicho, dos principios fundamentales: 1º **Toda cosa existe activamente**, y 2º **La existencia universal equivale a la actividad universal que se modifica a sí misma eternamente, a causa de su índole activa**. ¿Para qué? —Para progresar indefinidamente. —¿Cómo? —muriendo y renaciendo sucesivamente.

Así hacen su aparición los conceptos de Evolución y de Reencarnación, que, unidos al concepto de Karma, constituyen los tres pilares básicos de la filosofía india.

Hay que añadir que estas leyes se refieren a la totalidad del Cosmos, al Universo, y que toda cosa, cada cosa, está sujeta a ellas. El mineral muere por absorción en el vegetal; éste muere y reencarna (o re-vegeta) también.

En el hombre, como microcosmos, cada quien es, para sí mismo, su propio karma. En el Universo, Karma es la ley de equilibrio o de universal armonía, que

el hombre rompe con su acción, sabia o desordenada; Karma tiende a restablecer la armonía rota por la acción del hombre, y éste soportará la reacción de la ley: si actuó sabiamente, esto es, de acuerdo con la dirección establecida desde el origen por Dios (Patañjali) o por LA LEY (Buddha), la reacción se manifestará en forma de bienestar, aumento de conocimiento, placer, mejores oportunidades, comodidad, etc.; pero si actuó ignorantemente, en contra de la dirección original de Karma, la reacción de la ley en él será traducida en dolor, enfermedad, estorbos, etc.

La Naturaleza, la Materia en general, responde automáticamente al fin para el cual fué creada, no se opone a "su karma"; el hombre, en cambio, dotado de voluntad y de mente, puede oponerse al plan de la Evolución.

Pero el hombre en su parte física, es la culminación de la vida animal, aunque tenga dentro de sí a Purusha (el espíritu). Tanto Prakriti (la Materia) como Purusha (el espíritu) alientan en él. De aquí la lucha, la tragedia del hombre. Si se identifica con Prakriti, traiciona el fin para que fué creado, porque él en realidad es Purusha. Prakriti o la materia es terca, ciega, quiere siempre lograr sus fines; pero en el hombre alienta Purusha, llamado "el espectador", que puede refrenar y dirigir estos impulsos.

Por eso la filosofía Sankya asemeja la dualidad espíritu-materia en el hombre, a un ciego que carga en sus hombros a un paralítico. El ciego pone las piernas (acción en el mundo fenoménico), el paralítico pone la inteligencia y los ojos (finalidad espiritual, recta conducta, sabiduría). El paralítico debe guiar la acción del ciego y servirse de las piernas de éste; el ciego debe dejarse guiar por las indicaciones del paralítico que carga en los hombros, pero que ve el camino. Si se ponen de acuerdo, todo marchará bien.

Claro está que para una tal concepción de la vida, la existencia es una escuela. El hombre que encarna por primera vez, es decir, la mónada que pasa de animar el cuerpo de un animal al de un hombre, aparece como salvaje; como comienza su vida en estado de completa ignorancia, lo hará todo mal al principio. El resultado será el dolor. Pero poco a poco, muriendo y renaciendo, va adquiriendo nuevas experiencias de dolor y placer, y aprendiendo a abstenerse de la acción que produce la reacción dolorosa. Paso a paso va escalando los cursos superiores en esta escuela de la vida, hasta llegar a la Universidad (hombre civilizado) y luego se gradúa de profesor (hombre perfecto).

Así vista, a grandes rasgos, la filosofía india ve el determinismo en la materia, y la libertad en el espíritu. Ambos surgen a la manifestación simultáneamente, y libertad y determinismo en la conciencia no es más que el aspecto humano de Libertad y Necesidad en la Naturaleza, que, de alguna manera, contiene a Dios.

2.— Filosofía china

No obstante que la filosofía china carece de un cuerpo de doctrinas que pudiera llamarse con propiedad "filosófica", por poner su acento casi exclusivamente en la moral, el problema de libertad y determinismo aparece implícitamente en el pensamiento de los moralistas de este legendario país.

Lao-Tzé (n. 604 a. C.) concibe una Voluntad Cósmica que lo llena todo, que lo domina todo; tratar de escrutar sus designios es torpeza, labor inútil. Ella es el fin de la conducta humana, pero es incognoscible. Sin embargo, algo podemos saber de ella, porque nos habla en términos de dolor o de placer, de felicidad o desdicha una vez que hemos actuado. Según que seamos felices o desgraciados, que hagamos felices o desgraciados a los demás, sabremos si hemos actuado

de acuerdo con Ella. Dejemos la razón quieta, —dice Lao-Tzé—, ya que nada nos puede decir respecto a la Voluntad Cósmica, puesto que es inmanente en el hombre, los resultados de la acción nos dirá si hemos cumplido con su Querer Supremo, en un juicio **a posteriori**.

Así, Lao-Tzé, en su Tao-Te-Chin, opone (como un precursor de Rousseau), a la vanidad del Saber, la Virtud de la conducta; al **sermo eruditorium** opone un **sermo vulgaris**, un catálogo de máximas sugerentes. De hecho, defiende la autonomía de la conciencia, su poder de hacer o no hacer, de obrar o abstenerse.

Confucio (551-479 a. C), trae una concepción un tanto diferente de la de Lao-Tzé. Su filosofía descansa sobre el principio de la tolerancia y el perdón hacia el prójimo, con el "Deber" como fundamento. **Deber**, dentro de la concepción social que él predicaba.

Su ética en cierto aspecto se asemeja a la ética de los bienes, mas, por otra parte, pretende ser una ética racionalista. Al revés de Lao-Tzé, hace prevalecer la razón, asociándola con la práctica de la moral, a la que pone bajo la guía de aquella; su fin es, —como dice un escritor inglés— "lograr un equilibrio perfecto entre la razón y las pasiones". Si no le preocupaban directamente las cuestiones de orden divino, concebía un **deber imperativo** que procedía de la observación de las leyes de la Naturaleza. No obstante, veía en el hombre la obra de una Providencia. Los comentadores tratan de armonizar esta aparente inconsecuencia de su pensamiento, argumentando que nuestro filósofo concebía las leyes de la Naturaleza como la manifestación de aquella Providencia celeste. Gran número de sus máximas, como la de "no hagas a otro lo que no quieras para tí", demuestran que admitía el poder de la voluntad humana en cuanto a obrar o abstenerse. Está claro que defendía la autonomía de la conciencia, el libre albedrío.

Mencio (371-289 a. C.), llamado “el segundo sabio”, admirador y proscritor de las doctrinas de Confucio, especuló principalmente sobre economía política, donde se muestra como un reformador revolucionario.

Concebía una Voluntad del Cielo y una Voluntad del Pueblo; los hombres solamente estaban sujetos a la Voluntad del Cielo, pero tan pronto como fueran gobernantes, quedaban sujetos a la Voluntad del Pueblo, que podía derrocarlos. De aquí que si el gobierno procede del Cielo por institución divina, los gobernantes proceden del Pueblo; por eso, es el pueblo quien tiene que interpretar los designios celestes para nombrar sus gobernantes.

Así, junto a la doctrina del determinismo psicológico y político, concibe una libertad moral y política para el hombre.

Yang Chu es un poco anterior a Mencio. Mencio lo llama “el filósofo del egoísmo” y dice de él: “Yang reduce la totalidad de la gente a su yo”. En efecto, el falso epicúreo chino declaraba que el hombre debe procurar su bien próximo y no apetecer la gloria vana de mejorar a los demás, ya que vida, no hay más que una, y la suma de placer es contento para el individuo, cuya existencia debe medirse por días de alegría. Era un erotista práctico.

Sin embargo, Yang predicaba la indiferencia frente a los placeres efímeros y vanos de la vida, cosa deleznable que, inevitablemente, termina con la muerte. Así, se adscribe al fatalismo, y afirma claramente que ni los vicios ni las virtudes proceden de la libre voluntad del hombre, que al fin muere sin dejar rastro, por lo que no hay que preocuparse inútilmente por un prestigio póstumo. Yang comienza como un epicúreo y termina como escéptico.

Mo Ti (siglo IV a. C.), es el polo opuesto de Yang. Va mucho más lejos que Confucio al demandar "el amor universal". Su moral es franciscana y su filosofía panteísta. La causa de que la virtud se marchite es la falta de amor fraternal. Es difícil juzgar su posición en cuanto al problema de la libertad o el determinismo. Este panteísta spinoziano parece determinista cuando predica que hay que **darlo todo** y **amarlo todo** en una renuncia total, en holocausto a un fin último y supremo, pero parece también conceder un cierto libre albedrío al hombre cuando habla de los deberes en la práctica de la virtud, para él es amor en general y filantropía en particular. Quizás no estaría errado el decir que concebía una Voluntad absoluta en la Providencia, y una voluntad relativa en el hombre.

Chang Chao (siglo IV a. C.), es un sofista a veces, otras, un cínico. A veces se asimilaría a Protágoras, otras, a Diógenes. El tono general de sus obras es el de la filosofía del Tao, que no le impide burlarse a veces de la misma espiritualidad de su maestro. En cuanto al problema que tratamos, parece partidario del libre albedrío, porque al comentar la obra de Confucio y la de la grey que le acompañaba en las excursiones políticas, los ataca, reputando que el filósofo que busca la privanza del príncipe **enajena su voluntad libre** y no puede cumplir con los **impulsos de su conciencia**.

Dispuso que al morir, sus restos fueran dejados a la intemperie, porque así "tendré por sarcófago la Tierra y el Cielo, por luminarias que me guarden contra los malos espíritus, el Sol y la Luna y las Estrellas, y por dolientes a la naturaleza entera". Y cuando le argumentaron que los buitres despedazarían su cadáver, respondió: "¿Que me importa, al cabo? Arriba están los buitres y abajo están los gusanos. ¿Qué pensáis de la justicia vosotros que quitáis el alimento a las aves para darlo a los gusanos?"

Sung Kwang (siglo IV a. C.), es difícil de clasificar como filósofo.

Proclamaban Confucio y sus discípulos, que el hombre es originalmente bueno y que el mal procede de los **hábitos**; algunos de los que siguieron al Maestro, decían que el **determinismo** del ambiente fijaba y declaraba la perfección o imperfección del individuo, por lo cual siempre el estudio sería el instrumento por el cual se guiaría la voluntad humana para **escoger** la atmósfera o ambiente que convenía a la vida virtuosa. Esta escuela, pues, reconocía la **libertad** del hombre.

Sung Kwang, a pesar de reconocer la **libertad moral**, paradójicamente declaraba que la naturaleza del hombre era originalmente mala y que la bondad procede de la educación, del perfeccionamiento a través de la virtud. El bien según la escuela de **Sung Kwang**, no es natural, sino que se cultiva. El raciocinio y el conocimiento son para él, los instrumentos y factores de la virtud, del rescate del hombre del mal original. Este filósofo observa, pues, una posición que si es contraria a la de Confucio y sus seguidores, no se encuentra muy distante de la que habría de lanzar, como dogma, la Iglesia Católica, con su concepción del pecado original.

Llegaba así a los siguientes razonamientos: el hombre no es bueno por naturaleza, pero posee conciencia; y como su fin es lograr la posesión de la virtud, que consiste en practicar el bien y apartarse del mal, debe mejorar su conocimiento, perfeccionar la voluntad, y emplearla conjuntamente con el raciocinio en vencer los defectos de su constitución natural, con el propósito último de emplear esos progresos humanos e individuales para lograr un progreso y un bien generales.

Yan Shiung (58-18 a. C.), ecléctico y pragmático, vino por fin a zanjar la larga disputa de tres siglos entre las dos escuelas anteriormente citadas.

Encaminó todos sus esfuerzos a demostrar que el hombre no es ni bueno ni malo al nacer, que no existen ni la maldad ni la virtud innatas, puesto que al cabo, es el ambiente lo que **define y determina** el carácter del individuo. Se declara, pues, partidario del **determinismo**, de un determinismo que bien podríamos llamar **sociológico**.

Wang Chung (27-97 d. C.), es un heterodoxo. La filosofía china en el primer siglo de nuestra era, ya había consagrado en líneas generales la doctrina de Confucio, y la había elevado a categoría de dogma. Pero por natural evolución, la doctrina del Maestro, si bien resistió en lo fundamental, mereció críticas duras en muchos otros puntos, especialmente en aquellos tocantes a su aspecto racionalista. Es natural, pues, que del libre albedrío confuciano se fuera a parar en los últimos tiempos a un determinismo, bien de tipo psicológico, bien de tipo materialista, o bien a una libertad de tipo epicureista.

Entre este último tipo está la doctrina de Wang Chung. Wang identifica el alma con un fluído que circula por el cuerpo y que **determina las sensaciones**. Cuando el hombre muere, perecen el fluído y el cuerpo igualmente. No cree que las acciones libres de los hombres los conduzcan a alcanzar premio o castigo. De así ser, Confucio hubiera sido premiado por el Cielo, llegando a ser soberano. Admite sin embargo una Providencia y unos dioses, pero del tipo de Lucrecio, es decir: de los dioses que no se meten en los negocios humanos, dioses indiferentes. Así, llegaba a la conclusión de que la imputabilidad de los actos humanos se encuentra, en último caso, en manos de esta Providencia, pero duda de esto, y establece que si el hombre procede bien es solo y debe ser sólo por el hombre mismo y por la satisfacción mera de la virtud. El hombre tiene que huir, por todo esto, de los terrores y de

las alucinaciones (teoría de Lucrecio en su "De rerum natura"), y refrenarlos por el conocimiento de la Naturaleza. Las fuerzas del mundo son ciegas y la verdad y la mentira, el juramento y el perjuicio, no se pueden fundamentar en ellas. Crear en la conciencia, crear en la libertad, debe ser la aspiración suprema, porque ello significa la victoria del hombre sobre la Naturaleza. Si el hombre es un ser físico, tiene sin embargo un **fluido** que le permite dominar la materia en cierto aspecto.

Lástima que Wang no entrevió una teoría del **clí-námen** para explicar su libre albedrío que resulta paradójico e inconsecuente; bastante bien expresado, pero sin base sólida para enfrentarse a la crítica.

Parece que a partir del siglo X, la filosofía china recibió cierto influjo exterior, quizás de la india, porque en esta fecha, hacen su aparición en ella ciertos conceptos que eran ajenos al pensamiento original chino. Tal ocurre con:

Tchou-Hi (sig. XII), que se presenta como evolucionista. Hay, según él, una ley de evolución para el mundo y una para cada especie. El hombre, especie de receptáculo que contiene al universo, debe actuar de acuerdo con ambas, acomodando la ley de evolución de su propia especie con la del mundo. Parece admitir una ética de los bienes y una libertad relativa.

Wang-Yang-Ming (sig. XVI). Para este otro Wang, la conciencia es idéntica a la razón universal. La sabiduría consiste en conocerse a sí mismo. Es un moralista cuyas conclusiones se asemejan bastante a las de Sócrates.

* * *

3. Libertad y determinismo en la filosofía griega

Los primeros filósofos de la antigua Grecia no tuvieron que resolver el problema de la libertad, sencí-

llamente porque no se lo plantearon.

Preocupados los primeros pensadores por dar una explicación física del universo, encontraron en la cosmología jónica, en las teogonías de los poetas y en el hiloísmo, una respuesta al origen del mundo, principal cuestión del pensamiento filosófico en aquella remota época. El fuego, el aire, el agua, fueron tomados como primer principio por los jónicos, si bien en algunos casos, como en el de Heráclito y Diógenes de Apolonia, atribuyen inteligencia al principio originario

Sin embargo, el problema no comienza a ser sospechado sino por los pitagóricos. En la doctrina pitagórica, el alma es arrojada al cuerpo por una especie de expiación en castigo a sus faltas. Después de la muerte, va al Konnos o al Tártaro según sus méritos, donde la condenan a efectuar diversas peregrinaciones a través de cuerpos de hombres o animales. Esta teoría de mérito o demérito, y su corolario de recompensa o castigo, hace ver que los pitagóricos tenían cierto concepto de la responsabilidad humana, y por lo tanto, hace prevalecer la doctrina de la libertad. Posteriores estudios han hecho entrever a algunos autores, una implícita afirmación de la doctrina hindú del perfeccionamiento por la trasmigración del alma, en cuyo caso habría que adscribir la doctrina pitagórica a la de la libertad relativa.

Los eleatas profesan una especie de panteísmo, por una unidad del principio supremo, eterno, inmutable, donde se confunden lo etéreo y lo corpóreo. Tanto Parménides como Demócrito, declaran que todo se hace "por necesidad". Declaran que este mismo principio es al mismo tiempo el destino, la justicia, la providencia y la causa del universo. En cuanto a la escuela atómica, todo se explica y reduce a cambios de posición en el espacio, en cuyos saltos, choques, etc. los

átomos **se determinan** unos a otros. Es una especie de determinismo causal. "Nada nace por casualidad, todo procede de la razón y de la necesidad" (Stob., Ecl. I, 160).

Con la llegada de **Sócrates**, el panorama cambia. En su violenta reacción contra los sofistas, **Sócrates** identifica la moral con la ciencia. Así, afirma que nadie es perverso voluntariamente; la acción mala es sólo debida a la ignorancia, basta conocer el bien para practicarlo. Apenas la razón se apercibe del bien, no puede menos que seguirlo. Profesa, pues, **Sócrates**, una especie de **determinismo intelectualista**: la ciencia del bien es irresistible.

Platón concibe el problema de otra manera; atenúa la doctrina de Sócrates. Si bien en el Fedro (248 c) nos presenta a las almas cayendo por una especie de destino debido a la existencia anterior, al contrario en el libro X de la República (618 c a 619 b), nos presenta a las almas eligiendo voluntariamente sus condiciones futuras. La elección está determinada por el estado del alma (grado de elevación), y **depende** de su conocimiento del bien.

De esto se desprende que las almas que todavía se encuentran en estado de ignorancia, escogen el mal, pero las que conocen la virtud y el bien, escogerán estos. Aquí se muestra partidario del libre albedrío... si bien restringido al sabio.

Sin embargo, es bueno dejar expuesto que algunos autores entre ellos Fouillée, uno de los más devotos comentaristas de Platón, lo consideran tan determinista como Sócrates. Windelband, al contrario, lo considera partidario franco del libre albedrío. La razón de esta disparidad de criterios se encuentra quizás en la extrema dificultad de determinar cuándo Platón expone sus propias ideas y cuándo expone las de su maes-

tro. Algunos opinan que para solucionar esta dificultad se apele al testimonio de Jenofonte.

El criterio que se desprende leyendo las "Memorabilias" de este autor, es el de que Sócrates sin duda, era francamente determinista. Pero parece que Platón corrigió a su maestro en este punto, y que opinaba que el hombre ignorante es "éticamente no libre".

Aristóteles refuta las tesis de Sócrates y de Platón. Afirma que la responsabilidad supone la libertad. Si se aceptaran las teorías de Sócrates y de Platón, la virtud sería poco meritoria y poco censurable el vicio.

"Decir que el vicio no es voluntario, el olvidar que lo que hemos hecho por elección libre y razonada, podíamos no haberlo realizado, es desconocer al hombre como principio y padre de sus obras". (Ética a Nicómaco, III, 6 (cap.) 1113 b. y 18).

El fin de la voluntad no puede ser más que el bien; pero este fin general no determina los medios. Los actos particulares son contingentes y dependen de nuestra elección. Aristóteles se declara así, partidario de la absoluta **libertad de indiferencia**, que es la verdadera denominación del libre albedrío psicológico.

Después de Platón y de Aristóteles, el problema del libre arbitrio sigue discutiéndose, dividiéndose las opiniones en uno u otro sentido conforme a las escuelas fundadas por los dos maestros.

El problema es encarado un y otra vez, pero en ninguna doctrina es visto con más interés y cuidado que en la escuela estoica. Para los estoicos, el mundo es un todo simpático a sí mismo, una especie de animal inmenso que una misma y única alma penetra en todas sus partes y estremece al menor movimiento originado en uno de sus puntos cualquiera.

Bruno desarrollará más tarde esta concepción. La negación de la libertad es la consecuencia natural de todo panteísmo, sobretodo en los primeros sistemas de este género.

El estoicismo multiplica los argumentos a favor del determinismo:

1º La lógica lo demuestra por el principio del tercio excluso: de las proposiciones **A será** y **A no será**, una tendrá que ser **necesariamente** verdadera y la otra falsa. En el momento mismo en que las enuncio, la posibilidad de una excluye necesariamente la posibilidad de la otra;

2º. las leyes de la naturaleza (principio de causalidad y de teleología) también abonan a favor. El mundo no puede haber sido hecho sin finalidad, sino que todo conspira hacia un fin, donde no puede existir intervenciones caprichosas como la del libre albedrío; (el "telos" de Aristóteles. Sin embargo Aristóteles era partidario del libre albedrío).

3º el sentido común que se expresa por las antiquísimas creencias en la adivinación y la preciencia, demuestran que hay un lazo entre los hombres y los dioses que no podría romperse por ninguna teoría de libre arbitrio;

4º la misma moral, finalmente, comprueba el determinismo: la serenidad del sabio es una muestra del reconocimiento de la necesidad providencial.

Luego, Crisipo, el gran maestro de la escuela, intentó una conciliación entre el determinismo y la libertad: los hechos no son necesarios sino en relación con otros hechos, no por sí mismos. Debemos proceder **como si** fuéramos libres, ya que no sabemos lo que hace inteligible el hecho. Es falso decir que las circunstancias dirigen la conducta del hombre, pues según el distinto carácter de éstos la conducta varía en idénticas circuns-

tancias; sin embargo, somos determinados por los hechos.

Para obviar esta paradoja, Crisipo apela a una sutil distinción entre las causas determinantes: hay las **causae principales** y las **causae adjuvantes**. Para aclarar más la distinción, se servía de un símil: un cilindro sobre un plano necesita para moverse de un impulso (causae adjuvantes), pero si rueda es por su forma (causae principales). Los acontecimientos impulsan a los hombres, sus distintos caracteres determinan el sentido en que la acción se mueva.

Epicuro toma posición frente al problema, e inesperadamente se presenta como discípulo de Aristóteles. Al igual que Demócrito, Epicuro es partidario de un mundo en eterno movimiento atómico; pero añade que tales átomos están dotados de cierta espontaneidad que les permite desviarse, en su caída en el vacío, de la línea de movimiento, librándose así de la necesidad determinante. "El movimiento procede primeramente de la voluntad del espíritu, y de ahí pasa a todo el cuerpo y a los miembros" (Lucrecio, "De Rerum Natura", II, 269).

Esta libertad del átomo o **clinámen**, es un criterio que viene a oponerse al de fatalidad o necesidad, y conlleva inherentemente el de la libertad; como el alma es un compuesto fluídico de átomos, el clinámen en ella significa libertad, espontaneidad. "En fin, dice Lucrecio (Ob. cit. II, 290), si todos los movimientos son encadenados en la naturaleza, si un orden necesario los hace nacer unos de otros, si la declinación de los elementos no produce una nueva combinación que rompa la cadena de la fatalidad y perturbe la sucesión eterna de las causas motrices, ¿de dónde viene esa libertad de que goza todo animal, esa libertad arrancada al destino, ese poder de ir dónde nos llama el placer? . . . Es necesario que todas las moléculas esparcidas en los

miembros se reúnan para obedecer a la determinación del alma. . .”

Carneades sostiene una teoría muy interesante a la que no es ajena una parte de la filosofía contemporánea. Se separa tanto de los epicúreos como de los estoicos. La lucha entonces era muy viva entre las tres grandes escuelas que se disputaban el dominio. Los probabilistas de la media y de la nueva Academia se esforzaban principalmente en quebrantar el dogmatismo estoico, y Carneades tomó parte activa en la lucha. Según él, los epicúreos podrían haber defendido la tesis del libre arbitrio sin echarse encima las molestias de la **declinación**. Su argumento tiene de notable que es puramente psicológico:

“Así como cuando decimos que un vaso está vacío no hablamos como los físicos que niegan el vacío, sino que queremos decir que está sin agua, sin vino, sin contenido; así, cuando sostenemos que el alma se mueve sin causa, queremos decir: sin una causa antecedente y necesaria, y no absolutamente sin causa”. (Cicerón, “De Fato”, 11).

No niega Carneades las causas, lo que niega es que en lo tocante al alma, sean exteriores; por lo contrario, la causa es **inmanente**. Este es el argumento de un gran sector de los modernos partidarios del libre albedrío: la libertad no viola el principio de causalidad, porque ella es en sí una causa cuya **naturaleza es el ser libre**.

El Neo-Platonismo complica el problema e introduce dificultades de orden metafísico no conocidas anteriormente. Admiten la libertad y la defienden, pero sin lograr conciliarla con sus doctrinas, según Fouillé, P. Janet y otros. Dicen estos comentadores: “Una vez admitida la libertad, ¿como conciliarla con la Providencia y con la armonía orgánica del mundo?”.

Plotino contesta que la virtud es libre, pero que sus actos están comprendidos en el conjunto de las cosas; que cada cual representa su propio personaje, pero en el papel que el autor del drama universal le ha señalado como más conveniente. Es la misma dificultad que resuelven los doctores cristianos: una **libertad absoluta** en Dios y una **libertad relativa** en el hombre.

4. San Agustín y los Gnósticos

El problema del libre albedrío se plantea en los siguientes términos para los teólogos cristianos: admitiendo que el libre albedrío es necesario para la justificación de Dios y para la vida moral del hombre, ¿cómo es posible conciliarlo con la pre-ciencia divina y la gracia? Según San Agustín, el concepto mismo de la voluntad implica el de la libertad. La voluntad es lo que constituye el fondo y como la sustancia de todos los actos de la vida espiritual: **voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.** (Ciudad de Dios, XIV, 6). No está determinada por la inteligencia, pues la precede. La metafísica del precursor de Descartes, fundada en la experiencia interior, que lo hace psicólogo, encuentra luego una dificultad con la metafísica del teólogo. El teólogo quita cuanto el psicólogo había concedido, cuando sostiene el dogma de la predestinación. Para fundamentarlo, acude a su teoría de la gracia: la libertad de Adán era el **posse non peccare** (poder no pecar); la libertad de los predestinados es el **non posse peccare** (imposibilidad de pecar), por lo tanto, el estado del hombre después del pecado original es el **non posse non peccare** (no poder dejar de pecar). De modo que la voluntad humana es impotente sin la gracia, solo ella, la gracia, puede rescatar la voluntad del hombre por la recepción gratuita de la voluntad de Dios.

El gnosticismo, como tendencia general a conseguir la gnosis o sabiduría por la revelación, sostiene una

tesis ya conocida: la de la voluntad absoluta en Dios y relativa en el hombre. Jámblico y Clemente de Alejandría tratan de conciliar la libertad con el determinismo: lo que es indeterminado e incierto para el hombre, es conocido de modo cierto por Dios.

En el gnosticismo existen multitud de matices. Una parte de los gnósticos está ligada a la tradición helénica o judeo-helenizante, otros son cristianos heterodoxos (Marción, Basíledes, Valentín). Muchas de las ideas de los gnósticos respecto al problema del libre albedrío, nos han llegado al través de las refutaciones de Ireneo, Hipólito y Tertuliano. Entre ellas, no faltan algunas ligadas íntimamente con la antigua tesis induísta que asigna la determinación a la materia y la libertad al espíritu, o a Dios.

II

EL PROBLEMA EN EL MEDIOEVO Y EL RENACIMIENTO

5º **Los árabes.** Es necesario y útil advertir que los filósofos árabes, traductores y comentaristas de Aristóteles, tuvieron gran parte en la introducción del aristotelismo en el cristianismo, esto es: en la escolástica.

Tanto **Alfarabi** (m. 950) como **Al Kindi** (n. 872), intentan conciliar el aristotelismo con el platonismo. Es difícil entresacar de la enmarañada filosofía de estos dos pensadores su criterio respecto al libre albedrío. El primero concibe un Dios trascendente del cual el intelecto humano es simplemente un modo de relación de lo emanado, de lo cual parece desprenderse una libertad relativa; mientras que el segundo, por su dedicación a las ciencias naturales y su adhesión a la tesis racionalista, no está exento de cierto determinismo.

Avicena (980-1036) tiene el mérito de haber sistematizado el pensamiento de los dos anteriores. Establece una escala de realidades, desde el saber de los principios primeros hasta el conocimiento obtenido por revelación. El alma, por desvinculación de lo material puede recibir directamente la influencia del entendimiento agente. La libertad podría entenderse como un gradual conocimiento de la voluntad primera. "Solo el sabio es libre" podría decir Avicena, glosando a Platón, solo que el vocablo sabio no ha de entenderse en este caso como en el de Platón, esto es, el virtuoso, sino que debe entenderse de un modo racional y místico.

Algazali (1059-1111), rechaza la noción de causa, y afirma la imposibilidad de encontrar una explicación de la relación existente entre la causa y el efecto. Su posición en esta materia es muy parecida a la del escepticismo antiguo. Rechaza igualmente el pensamiento de los demás filósofos árabes que se basan en Aristóteles, reafirmando una y otra vez su tesis de la imposibilidad de una demostración racional del universo. Ello no obstante, parece partidario del libre albedrío, al negar toda determinación causal.

Avicibrón (1020-1070), concibe **la voluntad** como primera emanación de Dios y fuente de la vida, a la vez que como fuerza que mueve al mundo. Pero esta voluntad está vinculada a una serie de hipóstasis, por medio de las cuales ella va limitando gradualmente su participación en la materia. Conforme a esto, lo que distingue, pues, el grado de elevación de los seres, es su mayor o menor **alejamiento** del principio supremo de la voluntad que en su forma pura es Dios.

Hay pues una libertad inmanente en el hombre, pero está prisionera, cohibida, limitada; ella va ganándose a sí misma en la sucesiva elevación del alma hacia Dios. El grado de voluntad determina el de aleja-

miento o cercanía a Dios, y está determinado por su conocimiento progresivo de la unidad esencial.

Avempace (n. 1138), describe los pasos o grados del conocimiento que alcanza sucesivamente el hombre apartado de toda sociedad (el Robinson Crusoe árabe), hasta alcanzar la unión con el entendimiento agente. Es una ampliación de la doctrina de Avicibrón.

Averroes (1126-1198), que tan grande influencia había de tener en los que le siguieron, es el más grande y eminente de los filósofos árabes. La tradición aristotélica árabe llega con él, a su culminación y madurez. Hizo concordar la religión con la filosofía. La relación entre el Creador y lo creado es, la misma que existe entre el fundamento y la consecuencia, pero no la que existe entre la causa y el efecto. A pesar de que sostiene la eternidad del mundo, no es determinista en el sentido de la causalidad material. Sus tesis, difíciles de interpretar ya que han dado lugar a una escisión de escuela entre averroístas y antiaverroístas, dan lugar sin embargo a interpretarlas en el sentido de una libertad relativa.

6.— La escolástica,

Santo Tomás de Aquino (1225-1274).

El "ángel de las Escuelas", toma una solución curiosa y original en relación con el problema. Imaginaos a un hombre subido a una torre, que ve pasar de una sola mirada por un camino multitud de viajeros que de estar colocado a menos altura, no distinguiría sino sucesivamente. Así ocurre con Dios. Desde lo alto de la inmóvil eternidad, abarca con una sola mirada todos los actos sucesivos de las criaturas. Al mismo tiempo que las ve por su pre-ciencia, las determina por su providencia. Todos nuestros actos, pues, no solo es-

tán previstos, sino predeterminados. Es la teoría de la **promoción física**. Dios ve y prevé todos nuestros actos, y **quiere** que sean tales o cuales, pero al mismo tiempo pretende que **sean libres**. Son **impulsados** de antemano, pero tal impulso es una predeterminación a obrar de cierto modo que El quiere. En resumen: mi acción es al mismo tiempo **libre y necesaria**.

Saber lo que opina Sto. Tomás, es ya saber lo que opina **Duns Scoto** (1270-1308), con solo tomar la contraria. Para el ilustre doctor de los franciscanos, las causas libres existen, el mundo es contingente. Vuelve a la tesis agustinista de **voluntas est superior intellectu**: hay hechos que pueden producirse o no. Las verdades de la fé, son aceptadas por libre adhesión del hombre, cuya libertad, por otra parte, no se comprende sino por la libertad en Dios. Si el intelecto nos da el objeto, la voluntad es, no obstante, quien decide. Si el mundo no es el resultado de un acto libre, no puede haber libertad alguna en el mundo. Rechaza pues, las causas necesitantes y afirma la libertad de indiferencia.

El problema de libertad y determinismo giró, en lo restante de la Edad Media, a la discusión de las interpretaciones entre tomistas y agustinistas o franciscanos. Sin embargo, no faltaron pensadores que introdujeran algún matiz de originalidad en el problema.

Tal ocurre con **Juan Buridán** (m. en 1358), discípulo de Guillermo de Occam, y rector de la Universidad de París.

Buridán se hizo célebre por sus trabajos de lógica acerca del descubrimiento del término medio en el silogismo. También alcanzó fama por su tesis relativa a la determinación de la naturaleza de la libertad psicológica. En esta materia, partía del supuesto de que no hay distinción alguna entre las facultades del alma entre sí y con respecto a la esencia de ésta. "El alma se

¿LIBERTAD O DETERMINISMO?

llama Inteligencia porque entiende o puede entender; voluntad porque quiere o puede querer". La libertad de la voluntad es la libertad de toda el alma. En el hombre, es el poder de escoger entre dos o más deseables alternativas, que se llama **libertas oppositionis**.

Cuando se decide, la voluntad sigue el entendimiento. De aquí que Buridán afirme un determinismo intelectual como Sócrates.

Habiendo conflicto de motivos propuestos por la inteligencia, la voluntad **debe** seguir irremisiblemente el mejor. Si son iguales los motivos, en su grado de bondad, no puede haber decisión. De aquí nace la repetida frase "el asno de Buridán" que se encuentra con frecuencia en los tratados de Historia de la Filosofía: un asno que se encontrara exactamente entre dos haces de heno, enteramente iguales en bondad, no se inclinará a ninguno y morirá de hambre.

El ejemplo del asno no se encuentra en ningún escrito de Buridán. Seguramente lo aplicó algún chusco que quiso hacer la crítica de la citada teoría; o quizás la frase nació por vías de extensión a este problema, del artificio conocido en lógica e inventado por Buridán, para que el más lerdo pudiera encontrar el término medio de un silogismo, artificio que se conoció con el nombre de "puente del asno".

No está demás decir, por otra parte, que el problema de libertad o determinismo se complicó en la escolástica con los problemas de orden teológico, de donde surgieron las más peregrinas cuestiones.

III

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD O DETERMINISMO EN EL RENACIMIENTO Y EN LA EDAD MODERNA

7º El Renacimiento, hervidero de ideas, maraña intrincada de sistemas y concepciones disimiles, trae

sin embargo un impulso de origen, de índole netamente humanista.

En cuanto al pensamiento científico (Galileo, Casendi, etc.), no hay que decir que conciben al universo como manifestación de leyes naturales determinantes. El determinismo científico, que luego se apoyará en el principio de causalidad para hacer su entrada en el campo filosófico, tiene su origen y fuente en los humanistas del Renacimiento, y en los que, como los antes citados, recojieron esta herencia.

El desarrollo de la investigación naturalista se dirigió a encontrar la forma básica elemental del movimiento de los cuerpos, para referir a ella todas las complicadas formas de la experiencia externa. Dados los resultados maravillosos que consiguió el pensamiento científicista y el consiguiente prestigio adquirido, era lógico que se aplicara al campo de las experiencias internas el método científico, construyendo una estática y una mecánica de los movimientos del querer.

Consecuencia inevitable de esto fué la negación de la libertad de la voluntad. Sensación, asociación, influjo de los cuerpos, etc., fueron conceptos que llevaban en su seno la esencia del mecanicismo y la causalidad. Ellos dieron origen a diferentes tipos de determinismo. Ahora vamos a ver algunos.

En cuanto a las verdaderas filosofías, los dos pensadores típicos, a nuestro juicio: Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, conciben la libertad y la necesidad como un **par de opuestos** más, en el número infinito de pares de opuestos por los cuales se manifiesta la naturaleza o Dios (*Natura sive Deus*), en quien se realiza la **coincidentia oppositorum**, y en donde únicamente podría verse una libertad absoluta.

8º De Descartes a Kant

En la transición del pensamiento escolástico a la filosofía moderna, es de notar el materialismo de Hobbes.

Para **Hobbes**, en el universo solo existen la materia y el movimiento. Con este primer aserto, queda el hombre privado de libertad, nula la iniciativa humana. La sensación misma es un **movimiento** que se realiza en el cerebro y que puede ser agradable o desagradable según produzca placer o dolor. El placer dimanante, produce el deseo, y el deseo es actividad, la raíz misma de la acción, por lo cual la libertad queda reducida a la obediencia al **deseo más fuerte**. Todo el que se crea libre, se engaña, la libertad es una ilusión, estamos determinados por el deseo más vehemente, que en último análisis, se reduce a un movimiento de partículas materiales. El materialismo mecánico de Hobbes, basado en la **appetito** niega la libertad humana, a pesar de que su autor quiera dejar una pequeña puerta de escape en la sutil distinción que establece entre **querer** y **poder**.

Locke recoge esta sutil distinción. Afirma que la libertad no se aplica al querer; distingue entre deseo y voluntad; no rechaza **a priori** el libre arbitrio como consecuencia de una metafísica materialista, lo rechaza sí, en el terreno de la experiencia psicológica.

Parte, no de la materia y el movimiento como Hobbes, sino del **movimiento** y el **pensamiento**. "Mientras un hombre tiene poder de pensar o de no pensar, de moverse o no conforme a las preferencias o elección de su propio espíritu, hasta ahí es **libre**". (Ensayo sobre el entendimiento humano, I. II, cap. XXI, párr. 8). Un paralítico que quiera andar pero que no puede hacerlo porque sus miembros no le obedecen, no es libre. Pero aún más, la libertad no pertenece a la volición: un hombre dormido en una habitación, se despierta y quiere salir, pero se encuentra con que todas las puertas están cerradas con llave: no es libre. Pero aún más, supongamos que **no quiere** salir y que se encuentra encantado de estar allí y permanece a su gusto; es

evidente que se queda voluntariamente en ese sitio, y sin embargo, tampoco es **libre de abandonarlo**. (Id. párr. 10). De modo que libertad y voluntad son enteramente distintas: la voluntad debe preceder a la libertad, y ésta no es más que el poder de hacer lo que se quiere. (Id. párr. 15). Parece que Locke confunde entre la libertad de **hacer** y la de **querer**, y así lo comenta Leibniz.

Sin embargo, Locke viene a la verdadera cuestión que plantea así: ¿es el hombre libre de querer? Para contestar la pregunta, no apela "al deseo más poderoso" como Hobbes, sino a una distinción más sutil: al **motivo** más poderoso.

"El motivo que nos impulsa a permanecer en el mismo estado o a continuar en el mismo acto, es únicamente la satisfacción presente que hallamos en él. Por el contrario, el motivo que excita al cambio es siempre algún malestar" (Id. párr. 29).

Lo que **determina** la voluntad es, pues, el malestar (**uneasiness**) más poderoso y exigente que sentimos. Sin embargo, la ciencia le debe la distinción, recojida y comentada más tarde, entre voluntad y deseo.

Descartes recoge el concepto escolástico de los franciscanos (Duns Scoto), afirmado ya por San Agustín: no solo afirma la libertad de la voluntad, sino que la considera superior al intelecto, infinita y evidente. Tanto énfasis pone en defender la libertad, que algunos autores opinan que toda su filosofía podría interpretarse ya como puramente matemática, ya como filosofía de la libertad.

Para este pensador, el alma no es solo la inteligencia sino también la libertad. "Por el entendimiento solo, no afirmo ni niego nada; sino que concibo únicamente las ideas de las cosas, que no puedo afirmar ni negar". (4ta. Meditación). La voluntad es la que da

su consentimiento a lo que hemos distinguido por medio del entendimiento; hasta la inteligencia está, en cierto modo, subordinada a la libertad. (Principios de Filosofía, I, 34). Juzgar es querer. Lo que caracteriza a la voluntad es que es libre en esencia”.

Sin embargo, después de afirmar todo esto, Descartes parece contradecirse y profesar el determinismo cuando afirma que la indiferencia es el grado inferior de la voluntad. “Si conociera siempre claramente lo verdadero y lo bueno, nunca tendría que andar deliberando qué juicio y qué elección debería hacer, y así sería enteramente libre sin ser nunca indiferente” (4ª meditación). ¿Acaso no es volver a la teoría socrática de que en cuanto se conoce el bien se sigue?

Descartes prevé la objeción y de antemano hace constar que si es cierto que **no podemos negar nuestro asentimiento frente a la experiencia**, no es menos cierto que **la libertad, mediante el examen**, proporciona la evidencia, **determinándose** de este modo **a sí misma**.

Muchos dicen con entusiasmo que el problema se resuelve de esta manera, pero nosotros, humildemente, no lo creemos. ¿Qué se ha ganado con trasladar la libertad a un puro **poder de examinar**? También Sócrates concedía tácitamente algo parecido: el **poder de conocer** el bien, pero una vez que éste se ha hecho **evidente** “no podemos negar nuestro asentimiento”. La **evidencia** (en Descartes) o el **conocimiento** (en Sócrates) es pues, la recompensa del esfuerzo que realizamos para ver el bien. Podrán hacerse sutiles distinciones entre el **bien que se nos hace evidente** por la libre deliberación y el **bien que llegamos a conocer** por la práctica de la virtud, pero en el fondo mismo de ambas soluciones alienta una misma tesis: el determinismo intelectual; es imposible no seguir el bien una vez que lo conocemos. En Descartes, la evidencia nos determina, en Sócrates, el conocimiento.

Claro está que el fundador de la filosofía moderna era un vehementísimo partidario del libre albedrío y que hizo notorios esfuerzos en darle una fundamentación filosóficamente sólida, pero nos parece igualmente claro que en la raíz misma de dicha fundamentación existe una contradicción innegable.

A la cita que hicimos de la 4ª meditación, puede agregarse otra que justifica aún más su pensamiento socrático. en carta que escribe a un Padre Jesuita (ed. Víctor Coussin, t. IX, p. 168, citada por Janet), dice:

“No creo que para proceder mal sea necesario ver claramente que lo que hacemos es malo; basta con verlo confusamente, sólo con recordar que en otro tiempo se ha considerado que lo era; pues si lo viésemos claramente, nos sería imposible pecar durante el tiempo que así lo distinguiésemos: por eso se ha dicho: *omnis peccans est ignorans*”.

“El que peca es un ignorante” (Descartes)”, “el que hace mal es un ignorante” (Sócrates). El paralelo no puede ser más obligado.

Blas Pascal al igual que Descartes coloca la voluntad por sobre el entendimiento; pero al igual que San Agustín, cree en la doctrina teológica de la predestinación, que merma el libre albedrío hasta un límite peligroso. Del pensamiento de Pascal parece desprenderse que cree en la libertad esencial de la voluntad humana, pero que esa libertad se ha corrompido por causa del pecado original, quedando limitada hasta el punto de que apenas si podemos decir que existe. Verdaderamente libre, absolutamente libre, sólo es Dios para Pascal.

Parecida doctrina, aunque con un tinte diferente predica **Nic. Malebranche**: la voluntad es libre, pero Dios interviene “en ocasión” de la experiencia; la misma voluntad humana no es otra cosa que la ocasión

del movimiento que Dios mismo causa en nuestros órganos.

En Spinoza se halla una refutación del libre arbitrio por la metafísica y la psicología. Su panteísmo no es compatible con ninguna libertad individual. Tanto su método como sus conclusiones son adversas al libre albedrío, considerado ya **a priori** como **a posteriori**.

El libre albedrío es inadmisibile, porque todo se deriva de la esencia misma de Dios (o la Naturaleza), única sustancia. Su panteísmo es pues, inmanente, Dios es causa inmanente de todo cuanto existe y nada puede existir sin el.

Tampoco admite Spinoza el libre albedrío **a priori**, pues el sentimiento íntimo de nuestra libertad para escoger no es más que un producto ilusorio de las causas que nos determinan. Es una ilusión subjetiva que nace de que "los hombres son concientes de sus actos e ignorantes de las causas que los determinan" (Proposición XXXV, part. II). La causa final no existe; la naturaleza ni tiene fin, ni puede actuar por un fin, siendo solamente "aquello que no puede dejar de ser". "Las causas denominadas finales no son más que el apetito humano considerado como principio o causa fundamental de una cosa dada". El bien y el mal, nada positivos, representan las cosas, consideradas en sí, siendo meros modos de pensar en los fenómenos por la comparación de los mismos.

La única libertad concebible para el hombre, estriba en el perfecto y adecuado conocimiento de la naturaleza o Dios y sus leyes, de manera que, conformándose previamente a ellas y a El, quede libre de coacción en una identificación renunciadora. Se trata de una LIBERTAD NECESARIA.

Bossuet, como todo pensador en el cual gravita el lastre del prejuicio religioso procura defender el con-

cepto de libre albedrío, defiende la libertad, pero trata de conciliarla al mismo tiempo con la providencia y la precencia divina.

Es interesante estudiar la obra de Bossuet con respecto a este problema, pues nos suministra un resumen de las principales soluciones propuestas por los teólogos. Refiriéndose a la libertad de escoger, resume los siguientes argumentos, como clásicos:

La libertad o libre albedrío está en nosotros y nos es evidente:

1.—Por la evidencia del sentimiento y de la experiencia;

2.—Por la evidencia del razonamiento;

3.—Por la evidencia de la revelación de Dios, manifestada en las Escrituras.

En cuanto a lo primero: (en lo tocante a la evidencia del sentimiento), cada uno siente que es libre, del mismo modo que siente que es racional. Es la prueba directa que Leibniz llamará “el sentimiento vivo interno”.

Por lo segundo: (el testimonio del razonamiento), se ven las siguientes pruebas: a) todas las lenguas tienen palabras y maneras de hablar que implican la creencia en el libre albedrío; b) la responsabilidad, el arrepentimiento, la censura, la alabanza, los castigos y los premios, la deliberación, etc., carecerían de sentido sin la existencia de la libertad. Son modos que no convienen sino a un ser libre. Esta es una prueba de tipo indirecto.

En cuanto a lo tercero: (las pruebas derivadas de las Sagradas Escrituras,) Bossuet se contenta con observar que la Escritura “se sirve de todas las expresiones con que los hombres tienen costumbre de expresar su libertad y todas las consecuencias de ésta” (Tratado del libre arbitrio”, cap. II).

¿LIBERTAD O DETERMINISMO?

A continuación, Bossuet plantea el eterno problema de la conciliación de la libertad con la predestinación y la preciencia divinas. "Dios **dirige** la voluntad de los hombres. . . pero Dios no conoce sino lo que El hace", no puede sacar su ciencia fuera de El. No obstante, es actor y autor de todo.

Bossuet se enreda y reconoce que está al negar el principio de contradicción.

Respecto de este problema, nos dice que han sido propuestas cuatro soluciones:

1^a—La de los protestantes y jansenistas (atribuída a San Agustín): antes del pecado éramos libres, luego, Dios reguló por un decreto absoluto por el cual **nos hace querer** lo que Le agrada. Antes del pecado hay libertad, pero no preciencia; después del pecado hay preciencia, pero no libertad.

2^a—La de los franciscanos y modernos jesuitas (llamada "solución de la ciencia media"); es esta: Hay tres objetos de la ciencia divina:

- a) **los posibles** (ciencia de simple inteligencia);
- b) **los acontecimientos actuales** (ciencia de visión);
- c) **los acontecimientos condicionales**, punto medio entre lo actual y lo posible (ciencia media).

Dios conoce, desde la eternidad, todo cuanto el hombre hará **libremente**, no importa el tiempo ni las circunstancias. Así, Dios arregla sus designios de acuerdo con lo que sabe que **hará libremente** la criatura libre, en tal o cual circunstancia. De esta manera, espera el momento dado y decide conforme a nuestras resoluciones. Y esto no por visión ni simple inteligencia, sino por **ciencia media**. Bossuet objeta con razón, que según esta teoría, los decretos de Dios no serían las primeras causas de las cosas. Hay otra objeción: ¿cómo conocer **desde toda la eternidad** un acto libre, es decir, contingente?

3ª—Doctrina de la **contemperación**. Dios nos **atrae** hacia ciertos actos, a) colocándonos en determinadas circunstancias, b) poniendo en nosotros ciertos pensamientos, y c) excitando en nosotros, en nuestro corazón, ciertos sentimientos.

Si le contradecemos, vuelve una y otra vez a poner en nosotros esos sentimientos y pensamientos, y al fin triunfa. Aquí Dios es un sobornador, un seductor incansable, irresistible.

4ª—Doctrina de la **premoción física**. Es la de Santo Tomás, que vimos anteriormente (Dios ve desde una torre toda la eternidad, etc.) A esta última se suma Bossuet. (Véase subtítulo Núm. 6.)

Leibniz combate a Descartes y a Spinoza; quiere encontrar una solución intermedia entre la indiferencia en Dios y la libre determinación en el hombre.

Los astrólogos de la Edad Media, tenían un aforismo muy sabio para defenderse de antemano contra las posibles fallas de sus predicciones: "Astra inclinant, non necessitant", los astros inclinan, no obligan.

Esta es la fórmula que **mutatis mutandis**, adopta Leibniz en su Ética: la necesidad moral inclina sin obligar. De esta manera pretende conciliar la doctrina de la libertad de indiferencia con la de la preciencia divina. Dios "escogió" el mejor de los mundos posibles", y predeterminó sus fenómenos, libremente: pero desde aquel momento, la necesidad reina en dicho mundo. Todo está determinado, el alma es una especie de autómata espiritual (Teodicea, 52). Más adelante, expresa que el alma es una balanza y los motivos son sus pesas.

A medida que más sabe la mónada, más se **inclina** a lo perfecto, ayudada por la determinación moral.

Ahondando en el pensamiento de Leibniz, vemos que aunque se afana en defender el libre albedrío, su teoría es en cierto sentido determinista. Como Descar-

tes, sigue a Sócrates en lo de que el mal moral depende de la ignorancia.

David Hume aplica de una manera original su teoría de la causalidad al problema del libre albedrío. En verdad, Hume duda tanto de la libertad como de la necesidad. La misma ley de causalidad, que se nos aparece con los caracteres de ley universal, de idea universal, no es evidente ni demostrable. “Creemos” en la causalidad como “creemos” en la libertad; cada cual según y conforme a la ley del hábito. La supuesta conciencia de la libertad, no es más que una **sensación** falsa —dice Hume, una experiencia ilusoria.

“Sentimos que nuestros actos están sometidos a nuestra voluntad en la mayor parte de los casos; y nos imaginamos que aquella no está sometida a nada, porque si nos lo niegan, sentimos que podemos imaginar el acto contrario al que hemos querido realizar. Creemos que este acto contrario hubiera podido ser preferido, porque si negándolo nos impulsaran hacia él, podemos quererlo y realizarlo”. Pero lo que no vemos es que “el deseo fantástico de probar nuestra libertad es entonces el motivo de nuestras acciones”.

De modo que la conciencia de la libertad no es más que una ilusión subjetiva. (Ensayo sobre el entendimiento humano, 8, part. 1a.).

En el fondo, la crítica de Hume a nuestro tema está teñida del mismo amargo escepticismo que domina en toda su obra.

Kant lleva a la madurez del razonamiento el problema; su solución, original y aparentemente sólida, no está sin embargo exenta de puntos débiles.

Se ha dicho que la filosofía kantiana no contiene una sola afirmación que más tarde no sea modificada por su mismo autor. Tal cosa ocurre con la negación de la posibilidad del conocimiento de la realidad.

Kant había dicho que no podemos conocer la realidad, porque los sentidos y el intelecto introducen **a priori**, elementos ya existentes en ellos, y las noticias que nos dan del mundo se refieren a relaciones y conexiones que previamente hemos colocado nosotros mismos. Nuestro conocimiento está pues, determinado.

Pero he aquí que Kant hace más luego una distinción esencial entre dos mundos distintos: el mundo fenoménico y el mundo nouménico. El primero es el propio de la biología, de la antropología y de la psicología. En dicho mundo, es muy difícil resistir a la conclusión de que nuestras acciones están **determinadas**. Desde el punto de vista de las ciencias, Kant estaba dispuesto a admitir la determinación del Yo, sometido a la ley de causa y efecto. Esto por supuesto, con vigencia **solo** en el mundo fenoménico, el mundo del "Yo empírico".

Pero dentro de nosotros (aquí viene la modificación), podemos experimentar, "aunque no podamos concebirlo intelectualmente", —decía Kant—, algo que no es fenoménico, un sentimiento de un Yo que no es el yo empírico. Así llegamos a la distinción, importantísima, de dos **yoes**: el "yo empírico" o "fenoménico" (el de las ciencias), y el "yo trascendental" o "nouménico" (del mundo de las causas y de la cosa en sí), fuente de la experiencia moral.

El "yo empírico" es múltiple, es un caos de anhelos y deseos; y en cuanto obramos de acuerdo con él, **no somos libres**. Muy al contrario, el "yo trascendental" es único, no-desintegrable, constituye una unidad y, además, es autónomo.

Ahora bien, ¿cómo se expresa esta naturaleza noumenal del hombre? Por su **autonomía**, por el libre ejercicio de su voluntad. En efecto, en la medida en que el hombre usa libremente su voluntad de acuerdo con las leyes de su propia naturaleza, es nou-

ménico, es real. Esto equivale a decir que **la libertad es la forma de la realidad, que se expresa por la voluntad moral del yo verdadero.**

El mundo fenoménico es el asiento de la causalidad; por eso la forma de las acciones ejecutadas en él están "determinadas hipotéticamente": si queremos tal cosa, debemos obrar de tal modo. Es un mundo condicional.

Muy al contrario, el mundo noumenal no es un mundo condicional, sino un mundo de **obligaciones.** La obligación no tiene sentido en un mundo fenoménico, donde las cosas están determinadas por leyes naturales de causa y efecto. El único mundo donde la obligación tiene sentido es en el mundo noumenal, el mundo de la libertad.

Por eso Kant, al hablar de nuestra obligación de cumplir nuestro deber, emplea la frase "imperativo categórico" El acto libre, ejecutado como ley del yo trascendental que expresa de este modo su naturaleza, es único, espontáneo; y se realiza fuera del tiempo, en lo eterno.

La necesidad rige la **apariencia**, la libertad preside lo **real.** "La ciencia abolida deja el puesto libre a la fe". "Prefacio de la 2a. ed. de la "Crítica de la Razón pura").

Hay una crítica que hacer: Kant establece que el mundo noumenal no puede ser conocido de ningún modo. ¿Cómo es, pues, que luego llega a hacer la afirmación de que existe, de que es **el único** real, de que es de índole libre; que es el mundo que se opone a lo empírico, a lo determinado, a lo condicionado, a lo aparente? Esto equivale a negarle toda calidad al único mundo que según él puede ser conocido: el fenoménico, para otorgarle todas las prerrogativas al que —según todos los argumentos de su "Crítica" (que es la obra de su vida)—, es totalmente incognoscible. Añádase a esto que la Razón pura, el instrumento racional

del ser, por excelencia, resulta ahora secundaria, y que la primacía corresponde a una razón práctica cuya esencia (¡oh, paradoja!) es el **no-conocer**, y además, creer obligatoriamente en dos postulados: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma!

Esto es tan evidente, que, con relativa facilidad, Jacobi pudo demostrar más tarde que la fe es la base de la razón práctica.

IV

LIBERTAD Y DETERMINISMO EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

9. El determinismo científico.

Después de Kant, el problema se ha seguido planteando como antes de él. Revisar detalladamente el pensamiento y las soluciones distintas que se han ofrecido, equivaldría a enumerar y considerar el pensamiento de veinte o treinta filósofos notables.

Preferible será señalar que los descubrimientos e inventos científicos de los siglos XVIII y XIX, dieron lugar al desarrollo de un espíritu de neta filiación positivista en filosofía. La autoridad de la ciencia dió nuevas fuerzas a la teoría mecánica del universo. La psicología experimental, por otra parte, descubriendo y estudiando las relaciones de interdependencia entre el cuerpo y la psiquis abonó en favor de la existencia de una causalidad; los datos de la estadística parecieron demostrar que muchos actos de orden social, considerados entre los que con más libertad puede realizar el hombre, obedecían a causas determinantes. Los suicidios, los matrimonios, sus formas particulares, la elección de profesiones, etc., en un medio ambiente dado, están rigurosamente determinados. (Véase Rey, "Lecons de Philosophie", vol. 2o.).

Todas estas pruebas, contribuyeron a dar al determinismo filosófico, un carácter de casi irrefutabilidad. Varios pensadores notables y miles de seguidores sumó la escuela determinista. Blandían la autoridad de la ciencia.

Especialmente como concepto científico que se opone al libre albedrío, no aparece el determinismo hasta el siglo XIX. El escaso progreso alcanzado antes por la ciencia positiva, no permitía la creación de una doctrina fundada en la ley de causalidad. Bien se ve, pues, que este determinismo de tipo científico, derivando su fuerza de la absolutez de la ley de causalidad, está sujeto a toda crítica que se haga a dicha ley.

No se trata pues del antiguo fatalismo musulmán, del **kismet** (estaba escrito). El fatalismo es al determinismo científico, lo que el fetichismo ignorante es al deísmo filosófico.

El determinismo filosófico moderno ha tomado diferentes formas. Tres son las principales:

a) El **determinismo físico** (atomismo, causalidad mecánica o mecanismo causal) de los monistas materialistas. Según esta teoría, no existe otra realidad esencial que la materia y el movimiento, evolucionando conforme a la ley de causalidad mecánica. Haeckel fué su representante más decidido en Alemania, Spencer lo fué en Inglaterra.

b) El determinismo **psico-fisiológico**, hace una distinción entre el **organicismo** que predica y el mecanicismo de Haeckel y Spencer. Distingue entre los fenómenos que intervienen en los actos de la voluntad, y los movimientos puramente mecánicos del cuerpo o sus partes somáticas. Es un determinismo en el cual se toman en cuenta factores sociales, de relación de tradición y costumbre, de herencia, etc. Lombroso, con su "disposición morbosa" y su "coacción del ambiente sobre el hombre", que lo llevaron a pedir una

reforma de las leyes penales, apoyándose en una cierta irresponsabilidad del hombre, se adhiere a esta tesis. (Véase Angiulli (La Fil. y la Escuela, t. III p. 172).

c) El determinismo **psicológico** es el que se opone al libre albedrío moral. Sostiene que los actos de nuestro entendimiento preceden y acompañan a los actos de voluntad y los determinan de antemano.

Expliquemos esto más claramente:

Una de las cuatro causas que Aristóteles había concebido era la "causa final" (telos): en la semilla de una encina hay un plan, una finalidad inmanente y potencial, por la cual esta semilla se convertirá en otra encina y no en un olmo; asimismo, en la mente de un escultor está la idea de la estatua con una definida forma que alcanzará cuando esté determinada. Esto es el teleologismo.

El mecanicismo, a la inversa, no ve hacia adelante, sino hacia atrás. Según esta teoría, todo acto psicológico está determinado por un estado precedente, éste estado a su vez lo está por otro anterior, y así hasta el infinito. Son dos maneras opuestas de concebir el origen del acto psicológico; por eso el teleologismo aristotélico va a parar al libre albedrío, mientras el mecanicismo trae como consecuencia el determinismo psicológico.

William James, Wundt y sobre todo Claparède, se han adherido a esta clase de determinismo. Es el mismo que en Schopenhauer se ha llamado "determinismo metafísico", con un ligero matiz diferente, porque se funda más bien en el primer principio de razón suficiente que en la propia experiencia psicológica.

El primer tipo (físico), es el determinismo materialista. El segundo (psico-fisiológico) busca su apoyo en el hecho del influjo recíproco del alma y el cuerpo (se trata del problema de la comunicación de las sustancias, creado por Descartes al concebir dos sustancias).

El tercero (psicológico) se apoya con Kant y Hobbes:

a) en que toda acción presupone otra que le precedió;

b) Con Leibniz en que si el juicio no determina por necesidad lógica la acción de la voluntad, ésta no tendría suficiente razón de ser.

Sería cuento de nunca acabar citar los argumentos variados que se suscitaron en pro y en contra de cada teoría determinista, o cada tipo de ella. El movimiento cobró fuerzas y razones con los estudios de Darwin, Lammarck, etc., sobre la evolución, y los de Spencer, Haeckel, que los adaptaron al pensamiento filosófico, por último, con los de Gobineau, Comte y otros sobre sociología y etnología.

Sin embargo, el positivismo no careció de enemigos en aquella hora. Los defensores del libre albedrío buscaron razones para dudar. Ya a fines del siglo XIX, Félix Le Dantec, notable pensador galo, profesa un determinismo paliado, que él mismo confiesa indemostrable en cierto aspecto.

Charles Secrétan, publica una "Filosofía de la libertad" en la que concibe, no un Dios perfecto, sino un Dios libre; "libre respecto de su libertad misma —dice Secrétan, recordándonos con esta fórmula a Plotino—; Dios no es más que lo que quiere ser, es todo lo que quiere ser, y lo es porque quiere serlo". "La idea de un ser naturalmente perfecto es contradictoria, porque tal ser perfecto lo sería menos que el que se diera libremente la perfección". (Ob. cit. II, 16).

Los pensadores franceses, recojiendo la tradición espiritual de Francia, luchan por la libertad espiritual en filosofía. **Jules Lequier** produce una notable teoría. La novedad radical de la obra de **Lequier** consiste en haber introducido la libertad como una **condición indispensable** de la investigación de la verdad; una noción de libertad como **condición positiva**, es decir, co-

mo medio del conocimiento. (Véase Lequier. "La investigación de una verdad primera", ed. Dugas, 1925, pág. 134).

Lequier busca un principio original, una verdad primera; sigue el método cartesiano, pero con un sentido muy diferente: ¡una duda forzada!, una duda contra natura, un estado violento del pensar, una desesperación espiritual de un espíritu exigente y escogido que con nada se contenta. Está cerca de abandonarla cuando describe, repitiendo la antigua perplejidad del Menón de Platón "la imposibilidad de llegar a la ciencia de otro modo que por la ciencia misma". ¿Cómo dar pues, un paso más en tal investigación, ni siquiera un tanteo sino es por este movimiento libre de mi propio pensamiento?. La libertad es, pues, el **poder de disponer de nuestros pensamientos**, de conferirles un orden que no sea de necesidad natural; y aquí está la respuesta misma a la investigación: la primera verdad es la libertad, ha sido descubierta por un procedimiento que el mismo Lequier compara al análisis algebraico. La pregunta sobre la verdad primera, rectificándose a sí misma, se ha convertido en la ciencia que se busca y ha producido la respuesta, es decir: la ciencia que se halla a sí misma. La libertad es pues, la verdad primera, y es anterior al conocimiento.

Estas razones, no ya de orden moral, sino de orden filosófico intelectual, son las que han contribuido a mellar el prestigio del determinismo científico.

Harald Hoffding, el gran pensador escandinavo contemporáneo, combatió con buenas razones el valor y eficacia del conocimiento científico. Su posición respecto a nuestro problema es la de que "el determinismo universal no es más que una hipótesis comprobable hasta cierto punto solamente".

Claro está que el positivismo, bajo una u otra forma, emerge una y otra vez. **Avenarius** y **Mach**, por no

citar más que dos prestigiosos representantes del positivismo alemán moderno, han desarrollado dos sistemas que han denominado el uno: **empiriocriticismo**, y el otro: **economismo**. En la crítica de la experiencia, se hace patente que el libre albedrío es un sentimiento, bien ilusorio, o bien económico, desprovisto de realidad esencial.

Otras formas del determinismo moderno científico, adoptaron la forma matemática. Se trata de los pensadores de la ciencia matemática que se han metido a filósofos. Tal teoría tuvo durante mucho tiempo, y aún tiene, cierto prestigio que le proviene de su ropaje de **ciencia demostrable**. Sin embargo, aún este mistipo de positivismo ha sido duramente atacado. Comprendiendo que los argumentos aducidos en su contra no carecen por completo de razón al afirmar la compatibilidad entre la contingencia psicológica y el determinismo, por concebirlos como pertenecientes a dos mundos diferentes, los defensores del determinismo han sostenido que el mundo es un mecanismo cuya explicación se encuentra en las leyes del movimiento. La física moderna enseña que la energía existente es cuantitativamente invariable, aunque susceptible de manifestarse bajo formas bien diversas. Y se ha estimado que esta ley excluye del universo todo fenómeno que no reconozca una causa necesitante.

Emile Boutroux, sin embargo, niega que las matemáticas sean perfectamente inteligibles, que expresen un determinismo absoluto y que puedan aplicarse a la realidad de una manera precisa y con absoluta exactitud.

En su libro "Las leyes naturales, la ciencia y la filosofía", estudia con admirable penetración la idea de las leyes naturales desde el punto de vista de su sentido metafísico y moral, y establece, si no una prueba del indeterminismo como hecho, al menos un argumento

en que basarlo como hipótesis atendible. Para él, el origen o raíz del determinismo moderno estriba en que las matemáticas imparten necesidad a la ciencia, mientras la experiencia le imparte conformidad con los hechos. Sostiene que "la creencia en que todas las cosas son necesariamente determinadas se debe a la **creencia** en que todo es esencialmente matemático", y la pregunta: "¿prueba la ciencia que la base de las cosas es exclusivamente matemática?", debe ser contestada diciendo que el determinismo moderno "se funda en la creencia en que las matemáticas son perfectamente inteligibles, en que expresan un determinismo absoluto, y se aplica a la realidad en la forma más precisa" (Obra cit. págs. 207-208).

Refiriéndose a la primera de tales proposiciones, Boutroux niega la inteligibilidad de las matemáticas, y afirma que tal proposición o teoría las considera como un desarrollo lógico especial, y que la verdadera lógica, en cambio, presupone datos irreductibles a relaciones estrictamente analíticas, las cuales constituyen el único tipo de inteligibilidad perfecta.

A continuación, Boutroux examina las bases de la lógica, y encuentra que los principios de identidad, contradicción y tercio excluso son las tres únicas leyes lógicas inteligibles. Este carácter no lo tienen ni el concepto, ni el juicio, ni mucho menos el silogismo.

El concepto no es unidad absoluta, pues envuelve multiplicidad, ni tampoco es multiplicidad puesto que reduce a la unidad lo diverso.

El juicio no expresa el principio de identidad, la conexión entre sujeto y predicado no es clara de una manera absoluta.

El silogismo es una tautología. Es conocida la verdad de que la conclusión está implícita en una premisa. El silogismo es un símbolo inventado, carente de necesidad absoluta.

La lógica, sin embargo, es ciertamente el más perfecto tipo de lo absolutamente necesario; pero ofrece

un mínimun de objetividad. Gobierna la superficie de las cosas; **pero no determina su naturaleza.**

Las matemáticas, como la lógica aristotélica contienen gran número de elementos que no pueden reducirse a puro pensamiento; y el análisis filosófico de los principios y métodos matemáticos revela muchas determinaciones contingentes. Boutroux termina afirmando que las matemáticas son necesarias **tan solo** en cuanto ellas se refieren a postulados cuya necesidad no puede ser demostrada, lo que la coloca, por tanto, en la categoría de ciencia **hipotética**. Acerca de la aplicación de las matemáticas a la realidad, sostiene que tal aplicación es solamente aproximada, y que parece no puede ir más allá ni ser nada más; de donde se infiere que el determinismo no es más que una generalización, una hipótesis **no** comprobada.

Henry Bergson el gran filósofo de la Francia contemporánea, como su compatriota Boutroux, mantiene la teoría de que las leyes científicas no son más que un mero sistema de símbolos destinados a permitirnos la utilización de los fenómenos físicos; que las leyes naturales son, en verdad, contingentes, y que la realidad y la libertad se encuentran en el mundo de los fenómenos, siendo éstos el producto de las mismas cosas en sí, y el determinismo el producto de esa misma libertad.

Los argumentos que usa Bergson son, como todo su sistema, originales y atractivos. La tesis central de Bergson es la de que sólo el cambio es real, que la realidad, es, en efecto, un cambio continuo. (¡Oh, padre Heráclito!).

La fuerza de la tesis de Bergson está en que se apoya en un descubrimiento de la física moderna: el de que todos los objetos materiales aparentemente sólidos se resuelven en una enorme cantidad de movimientos elementales. Ya en forma de vibraciones, u ondas

de éter, o electrones, etc., etc., la verdad es que la física afirma que parece imposible llegar a entrever algo lo bastante estable para decir que constituye el ser de las cosas en el cual se realizan los cambios.

Para Bergson, este algo no podría ser definido más que como "un centro de fuerza". Pero aún este centro no podría ser definido como una cosa concreta; el centro es pues, como una "continuidad de flujo". A esta corriente, Bergson le llama "elan vital", y es su **única realidad**. El mundo es pues, la realización de un principio inmanente de cambio vivo que, al cobrar existencia, crea progresivamente el mundo en evolución.

Darwin había visto esta evolución como una ocurrencia fortuita de las variaciones causales. Más tarde, Lamarck lo entrevió como la adaptación a un proceso intencionado. Hugo de Vries, lo concibió como un progreso **per saltum**. Estas diferencias de concepciones en cuanto a la evolución misma, no se referían a disimilitudes esenciales: todos concibieron la evolución como un proceso mecánico, por el cual el mecanismo vivo respondía automáticamente a los estímulos que llegaban del exterior.

Bergson combate esta tesis y pregunta: Sí el factor determinante de la evolución es la adaptación al medio ambiente, ¿por qué la evolución no cesó hace miles de años? "Un organismo inferior, dice, está tan bien adaptado como el nuestro a las condiciones de existencia si se juzga por su éxito en mantener la vida. ¿Por qué, pues, la vida que ha logrado adaptarse sigue complicándose, y complicándose cada vez más peligrosamente? ¿Por qué, sino porque existe una fuerza que la lleva a correr cada vez mayores riesgos al dirigirse hacia un fin de eficiencia cada vez mayor?" ("Evolución Creadora").

A continuación, Bergson examina el testimonio de la psicología. Demuestra con lujos de detalles, en un examen ligado al testimonio biológico, que la ac-

tividad material subconciente condiciona la actividad cerebral y la rebasa. El cerebro, ni es la conciencia, ni contiene la causa del proceso conciente, es sencillamente el órgano de la conciencia.

Otra distinción maravillosa de Bergson, es la que se refiere a su diferencia entre intuición e inteligencia.

Ya, él había demostrado en su análisis del tiempo, que éste constituye el núcleo y la esencia de la realidad, es decir, que es el "élan vital". Por supuesto que Bergson se refiere al tiempo real, no al tiempo matemático, que escapa al mundo del fenómeno. Pues bien, el tiempo efectivo, no es más que la "durée", el élan vital mismo, "el progreso continuo del pasado que roe el futuro", para usar una frase del maestro.

La inteligencia es una facultad especial que se ha desarrollado por la acción. Incapaz para abarcar una síntesis vital, la inteligencia práctica **cortes** en el tiempo. Los estados de conciencia que produce esta facultad aislacionista de la inteligencia conduce a que dichos estados se nos presenten **separadamente**. Para ilustrar gráficamente esta verdad, Bergson apela a uno de esos maravillosos ejemplos en los cuales es maestro. El cinematógrafo nos da el símil necesario para comprender el carácter de la inteligencia. El cinematógrafo toma vistas instantáneas de **algo** que esta en movimiento, de un caballo en carrera, por ejemplo, pero cada cuadro de la cinta, representa un estado fijo, estable, separado de dicha carrera. Podremos colocar las instantáneas una al lado de otra y multiplicarlas hasta el infinito, pero no habremos re-creado el movimiento del original; obtendremos tan solo un número infinito de cuadros estáticos. Para que estos cuadros se tornen dinámicos, debemos, en alguna parte, introducir el movimiento. Sólo el aparato del operador, les devolverá su calidad cinética que reproducirá el movimiento original. Pues, bien, la cinta cinematográ-

fica es la inteligencia, el aparato es la intuición. (Evolución Creadora, t. II, pág. 164 y sigs.)

Debíamos hacer este largo rodeo para comprender la base de la concepción bergsonina sobre el libre albedrío. Bergson admite la tesis de los deterministas según la cual, si consideramos **una sola acción** aislada, es posible probar con razonamientos irrefutables que está enteramente determinada por la que le ha precedido. Pero hace la objeción de que la interpretación citada es solo cierta si se toma la acción aisladamente (como en el caso de la inteligencia). La acción aislada es una falsa abstracción intelectual. La vida no es acción aislada, sino cambiante sucesión de estados. La vida del individuo es un flujo continuo e indivisible, y precisamente cuando se la ve así, se comprueba que es libre e indeterminada. Divídase en partes la vida del individuo, considérese separadamente cada acción y cada acción está determinada por las que le precedieron. Pero la suma de las partes no constituye el todo, como las sumas de las notas de una sinfonía no constituye la sinfonía misma. En la audición de una sinfonía completa, tenemos un **sentido** expresado, un flujo de sonidos que forman todos unidos una unidad musical, nunca captable por el examen frío de cada nota separada. Así, la vida del individuo no se puede tomar en términos de acciones aisladas. La vida es por naturaleza creadora, y el individuo tomado como un todo es **necesariamente creador**, por el simple hecho de que tiene vida. Pero si su vida es creadora, y creadora en cada momento, es claro que no está completamente determinada por lo que sucedió antes. Si así fuera, sería tan solo expresión de lo que ya pasó, de lo viejo, nunca creación de lo nuevo. El libre albedrío es, pues, creación, acción creadora, mientras el determinismo es la creencia que nos impone nuestra visión intelectual de la realidad (que enfoca la acción aislada), falsa abstracción. La razón, en verdad, puede

sentirse convencida del determinismo, pero la creencia intuitiva que persiste a despecho de la razón, es la de que somos libres. ¿Por qué? Porque esa creencia intuitiva es una cualidad primaria y esencial de nuestra intuición, instrumento de captación del tiempo (durée real) y de la vida (élan vital), única realidad, y su papel es captar la vida como un todo. Al hacerlo así, la intuición advierte que la vida es actividad creadora, e insiste, pues, en su libertad para crear el futuro.

Esto en cuanto a las razones metafísicas modernas en favor del libre albedrío. Pero también existen razones negativas, provenientes de los mismos hombres de ciencia. Algo de ello hemos visto ya al examinar ligeramente el pensamiento de Boutroux.

Eddington, famoso físico y astrónomo inglés contemporáneo, en su libro "New Pathway in Science", escribiendo sobre *The Decline of Determinism* (El ocaso del determinismo), dice: "hace diez años que prácticamente todo físico reputado era, o se consideraba ser, determinista, por lo menos en cuanto concernía a los fenómenos inorgánicos. Creía haberse topado con un plan de estricta causalidad que regulaba la secuencia observada en el mundo fenoménico... Los métodos, definiciones y concepciones de la ciencia física, estaban tan estrechamente unidos a la hipótesis de estricta causalidad, que los límites (si alguno hubiera) del plan de leyes causales, eran considerados como los últimos límites de la ciencia física".

"Luego, y de modo inesperado, el determinismo desapareció de la física teórica... El abandono por la ciencia física de un actitud que adoptó y mantuvo continuamente durante más de dos siglos, no puede sernos indiferente; y requiere una reconsideración de nuestros puntos de vista acerca de uno de los más intrincados problemas con que nos confrontamos en la vida".

Heisemberg, físico de extraordinario renombre, formuló en 1927 una ley que se ha llamado **Principio de Incertidumbre**, la cual, desde entonces, se opone a la ley de causalidad, básica de toda concepción determinista. Esto no quiere decir que se haya establecido la falsedad de la tesis determinista ni que no exista la ley de causalidad. Pero el que esto sea o no, es un hecho independiente de la Ley de Incertidumbre, la cual, sencillamente, implica que la ciencia contemporánea no considera al universo —como se consideraba después de Laplace—, como efecto de su estado antecedente y como causa del estado que ha de seguirle.

Tanto Heisemberg como Eddington, interpretan el sentido de la Ley de Incertidumbre, no como negación de la ley de causalidad, pero sí como signo definitivo de que la ciencia física no puede fundarse ya más en la ley de causalidad. Estas manifestaciones tienen extraordinaria importancia. Son hechas por unos sabios que nacieron y crecieron dentro de la doctrina determinista, propia del tecnócrata cerebro de los físicos.

La Ley de Incertidumbre ha sido criticada, no es menos cierto, por hombres de ciencia de igual calibre que los antes citados, pero no con tanta eficacia que se haya demostrado que carece de sólidos fundamentos. Tal es el caso de **Bertrand Russel**, que además de matemático es filósofo. Para este pensador, lo que sucede es que "no se puede determinar exactamente la posición, y, al mismo tiempo, el **momentum** de una partícula material". **Alberto Einstein**, por último, nos advierte que la Ley de Incertidumbre no significa de ningún modo que los hechos físicos no reconozcan causa alguna. **Planck** con su teoría de los **quanta**, y **G. E. M. Joad** (véase "Guía de Filosofía", editorial Losada, 1940), han hecho objeciones a la Ley de Incertidumbre, pero es altamente significativo y notorio, que los mismos físicos, aún en el terreno donde nunca se discutió la ley de causalidad, empiecen a dudar de su absoluto ca-

rácter de necesidad. El principal tema de Hume vuelve, y esta vez no ya herido por la crítica filosófica, sino por argumentos de los propios físicos.

10º El existencialismo. *

Por último nos toca hablar un poco del existencialismo. Esta doctrina, esta filosofía, se ha adentrado demasiado profundamente en el campo del pensamiento actual —a pesar de sus malos modales— para que se le ignore. Malos modales que, por lo demás, sólo existen en Sartre, quien ya se ha “comprometido” peligrosamente “escogiendo” una parte de las ideas de Heidegger, otra de Jaspers y de Nietzsche, de Marx y —claro está— de Kierkegaard, pretendiendo amalgamar todo este conjunto heterogéneo y ligarlo a la luminosa tradición libertaria de Francia. Ha logrado “epatar” a la galería, todavía es muy temprano para emitir un juicio decisivo, hay que esperar a que sus ideas pasen por el tamiz de la crítica sensata. Por lo tanto, no hay que atacarle, sino estudiarle.

Por otra parte, es curioso constatar que la actitud existencialista, enraizando en el movimiento religioso que movió a Europa en la primera mitad del siglo XIX (Ballanche, Wronsky, Kierkegaard...) y que encontró eco en América (Emerson), haya dado origen a un ateísmo materialista.

Porque hay dos clases —cuando menos, dos—, de existencialismo: el de los cristianos (Jaspers, Marcel...) y el de los ateos, (Heidegger, el escandaloso Sartre, etc.). Como éstos han resuelto eliminar a Dios, hacen coexistir en el hombre la esencia y la existencia, o encumbran al hombre como el único ser en quien la existencia precede a la esencia; lo encumbran... y lo abaten, en una especie de contradicción irresoluble. Porque el ser de la existencia humana es esencialmente

(*) Este subtítulo ha sido añadido; el resto del trabajo pertenece a 1942.

la **preocupación** que se expresa como un **miedo** de esta existencia **perdida** en el mundo, en un total **desamparo** que desemboca en la **angustia**.

Pero este cúmulo de desgracias y humillaciones que pesan sobre este miserable ser no tiene nada de determinante. Ello solamente ocurre porque una inexorable ley de la existencia es la **acción**, solo en la acción hay realidad: el hombre tiene que actuar y al actuar **tiene** que escoger (Kierkegaard), **comprometerse** (Sartre). Si se decide a no actuar también ya ha elegido.

El punto de partida es el **cógito** cartesiano, evidencia inmediata de la conciencia, noción ampliada con la de la apercepción trascendental descubierta por Kant y desarrollada por el neokantismo, que descubrió que el **cógito** no solo nos da la conciencia de nosotros mismos, sino que también nos da la del otro, la naturaleza, el no-yo. La subjetividad del existencialismo pues, es una intersubjetividad.

Dios no existe, el hombre está solo. Al elegir y comprometerse, compromete a todos los hombres. Pero como el existencialista no tiene ni concibe valores morales **a-priori**, no cuenta tampoco con una moral, el hombre elige su moral.

En una situación dada, él tiene que elegir como **existencia** que elige su esencia; está colocado en la misma situación creadora del artista: al elegir, inventa; el hombre inventa al hombre y va **deviniendo** en el "**proyecto**" que de sí y de la humanidad ha elegido en el supremo y responsable acto de comprometerse. El destino del hombre está en él mismo. Elemento evidentemente bergsonianos: la libertad es pura invención, acción creadora.

¿Y la norma universal? Ellos dicen que hay universalidad en todo **proyecto** puesto que éste es comprensible para todo hombre. ¿Y el criterio? La verdad. Pero, ¿qué verdad? Ninguna trascendente: "No hay signos para orientar al hombre en ningún cielo in-

teligible", la verdad es la **buena fe**; la actitud de estricta coherencia es la actitud de buena fe; los actos de los hombres de buena fe tienen como última significación la búsqueda de la libertad, ya que la libertad como tal, a través de cada circunstancia concreta, no puede tener otro fin que quererse a sí misma (ya esto lo sabíamos por Kant); el contenido de cada circunstancia es concreto, y por lo tanto, imprevisible: no puede haber normas **a priori**, hay que **inventar** al elegir, la única norma posible es saber si la invención se hace en nombre de la libertad.

El existencialismo es pues, partidario declarado de la libertad absoluta (en el hombre), solamente impedida por una "condición". Pero estos límites que condicionan al hombre no son en ninguna manera determinantes, no son objetivos ni subjetivos completamente aunque tengan ambos aspectos a la vez; se trata de una "condición" humana dentro de una "situación" histórica sin **telos**. Esto último se parece mucho a la libertad de indiferencia, al libre albedrío. Todas estas contradicciones provienen de que el existencialismo— quizás por su juventud no ha delimitado claramente las oposiciones entre Ser y Creación, concretez y subjetividad, libertad y sistema, que trae mezclados desde el origen.

CONSIDERACIONES FINALES

V

11º Las diferentes concepciones.

Hemos pasado revista, de un modo cinematográfico, panorámico, a las principales concepciones sobre el problema angustioso de libertad y determinismo. Inevitablemente hemos pasado por alto algunas doctrinas, nombres e ideas que debimos estudiar, pero la índole

puramente divulgativa e informativa del presente trabajo no permitía más.

De todos modos, hemos visto, en el curso de la exposición de las principales ideas, concepciones disímiles y diversos criterios, de la libertad. Resumamos:

1.— **Libertad absoluta.**— Hemos visto aparecer en el curso del tiempo, una concepción que define la libertad como lo opuesto al determinismo, a la coacción o a la forzosidad. Este criterio considera al determinismo, pues, como limitación, más o menos extensa, más o menos absoluta o relativa, que coarta la plena expresión de la libertad. Así concebida, la libertad viene a ser un principio de carácter **absoluto** en principio, solamente limitado por la resistencia que le opone el mundo sensible.

2.— **Libertad relativa.** También hemos visto aparecer otro concepto, el cual enfoca la cuestión desde un punto de vista completamente opuesto al precedente, y a la inversa. Es decir: lo absoluto es el determinismo (ley de causalidad, predestinación, etc.) Desarrollándose en el seno de este absoluto determinismo, esta posición concibe una **relativa** libertad, pero como concepto accesorio.

3.— **Libre albedrío.** Una tercera concepción que hemos visto aparecer, entrevé la libertad como pura libertad de indiferencia, la capacidad psicológica de escoger o abstenerse, de obrar o no: es la libertad del libre arbitrio.

4.— **La libertad necesaria.** Finalmente, en Spinoza, Bruno y otros, hemos visto aparecer una concepción muy característica: la libertad necesaria. Consiste ésta en una concepción del universo como una armónica realidad evolutiva, producto de un principio esencial que evoluciona escondido, y donde cada ser puede y tiene que alcanzar la idea, "su idea" propia, para lo cual fué creada, es decir: el cumplimiento de cada ser en la realización de su **mismidad**.

La libertad de Hegel, no obstante que este pensador afirme otra cosa, cabe mucho mejor en este tipo que en ningún otro. Aquí encontramos la rara paradoja de que, oponiéndose este concepto a la tradicional concepción del libre albedrío, sea mucho más filosófica. La libertad psicológica, según la concepción popular es la más genuina, pero metafísicamente, este tipo de libertad se halla completamente alejada de una libertad en sí y por sí, ya que el individuo libre escoge o no, indiferentemente, sin que tal acto proporcione otro resultado que la libre expresión de la voluntad, y no ese cumplimiento de la voluntad como "idea", como "naturaleza esencial" del ser, es decir: cumplimiento de la libertad según **lo mismo** y no según **lo otro**. En este último caso, puede decirse que lo necesario es lo libre, esto es: que lo que ocurre necesariamente de acuerdo con la naturaleza de cada ser es lo que posee auténtica y no solo aparente libertad. Así, esta genuina libertad viene a ser una desvinculación de lo ajeno y lo extraño, con el sentido de conducir al ser libre, de lo que él no es a lo que verdaderamente es, del azar y el capricho, llamados impropriamente libertad, a la libertad, fundamental, y por así decirlo, necesaria.

Con esto que acabamos de decir, quedan establecidas cuatro clases de libertad: a) **la libertad absoluta** (Dios) el fundamento de todo ser, propia de lo absoluto e incondicionado; b) **la libertad relativa**, que solo es otorgado a aquel que se encuentra dentro de la determinación producida por la libertad absoluta, con una posibilidad de librarse de tal determinismo, considerado como limitación; c) **la libertad de indiferencia o libre albedrío**, pura posibilidad de obrar o de abstenerse; finalmente, d) **la libertad necesaria**, o sea el cumplimiento de cada ser en la realización de su "mismidad". (Libertad de abreviar o dilatar el cumplimiento final del ser esencial).

Si damos una ojeada sintética a los diferentes tipos de libertad, a las distintas concepciones, salta a la vista que el criterio dominante es el de que libertad en sí tiene un carácter objetivo, debe ser libertad **de algo**, porque una libertad por sí sola, suspendida por así decirlo en el vacío es infantil concebirla. Examinando profundamente la última concepción (la de la libertad "necesaria"), que arranca de Spinoza, se puede ver que la libertad, como característica del espíritu, se halla unida indisolublemente a la objetividad. Concebida así, como libertad **frente al mundo**, con la finalidad —si la hay— de la realización de la **mismidad original** (permítasenos la frase), la filosofía puede esgrimir un arma, con la cual el hombre puede sentirse libre y no ya dominado por la presión y la coacción del mundo circundante, del mundo de los fenómenos.