

Ensayo sobre el problema de la libertad

PRIMERA PARTE

EXPOSICION Y CRITICA

EN QUE CONSISTE EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

Al hablar de “problema” de la libertad, se sobreentiende que nos referimos al problema de la “libertad moral” que dicen los filósofos. Pues las otras libertades o acepciones de este término *libertad*, tienen una existencia por nadie disentida: no se encuentran, entonces, en estado de problema.

Pasaremos a enumerar someramente estas libertades—como lo hizo Schopenhauer—con el propósito de no enredarnos más tarde en una confusión de palabras. Trataremos de clasificarlas, marcando el alcance de cada una, para luego segregarnos de nuestro estudio. Y una vez segregadas, nos encontraremos delante del problema, aislado dentro de sus fronteras.

La libertad física requiere apenas dos palabras. Existe cuando una actividad no encuentra un obstáculo para su desarrollo natural. Así, un hombre no enclaustrado es libre físicamente. Un río es libre si no hay represas que lo contengan.

La libertad política es un producto compuesto. En lo que tiene de esencial, es una consecuencia de la libertad de acción o libertad intelectual que mencionaremos en seguida, y en lo que atañe al *modus* de desenvolverse, no es más que un derivado de la libertad física. En efecto, el hombre es libre políticamente porque se le supone dueño de sus acciones y responsable de las mismas. No tendría libertad política si fuera considerado como un fítere, o como un ente sin movimiento pro-

pio. En su exteriorización, la libertad política es un derivado de la libertad física, porque esa libertad de pensar, de trabajar, de reunirse, etc., que formulan las constituciones en el fondo involucra la promesa de que no se opondrá obstáculo físico a que las gentes se reúnan, trabajen o piensen.

La llamada, tal vez impropriamente, libertad intelectual, se ha confundido, y aún se sigue confundiendo, con la libertad moral. De la libertad intelectual surgen los actos *voluntarios*. De la libertad moral surgen—aceptada la existencia—las acciones *libres*.

Y como quiera que acciones voluntarias y acciones libres son una y misma cosa para inuchísima gente, se impone que, de principio, nos pongamos en guardia contra una tal confusión. No sería difícil que se tratara de un solo fenómeno; acaso la acción voluntaria no sea más que una acción libre "vista a la mitad del camino". Sin embargo, es menester que no mezclemos las unas con las otras si deseamos arribar a una concepción clara del asunto. Es humano el dividir, el catalogar, el clasificar, para comprender.

Diremos, a su turno, qué se entiende por libertad moral o acciones libres. Y ahora digamos, sin mayores requisitorias, qué entendemos por actos voluntarios o emanados de la llamada libertad intelectual.

Es voluntario, como su nombre lo indica, todo acto determinado por la voluntad. Mas si no queremos emplear este término escolástico de *voluntad*, podemos decir que hay acto voluntario, o libertad intelectual, cuando ejecutamos una acción movidos por un proceso mental, es decir, cuando la madre de la acción es una idea.

Quiero hacer una cosa que sea factible, y la hago: leer un capítulo del Quijote, asistir al teatro o meterme en la cama. He aquí actos voluntarios porque radican en una decisión de la voluntad o, si se prefiere, por que son la consecuencia de un propósito que, como todos los propósitos, es un producto mental.

Mas no siempre pasan las cosas en una forma tan poco dramática, tan falta de estímulo. Algunas veces todas nuestras ideas convergen, diremos así, en un solo punto, y entonces resulta uno de esos propósitos de firmeza diamantina que se resuelven en una acción contundente. Otras veces las ideas

se dividen en bandos. Se diría que discuten o que luchan. Hay una como dialéctica interna, con visos parlamentarios, que termina a la postre, tomando nuestro espíritu uno de los tantos partidos posibles, o no tomando ninguno.

Este conflicto ideológico es acaso el fenómeno más interesante que nos pueda presentar la observación de nuestro mundo psíquico.

La actividad del cerebro en comunión con la actividad del organismo se revela en forma de ideas; y estas ideas son las raíces determinantes de nuestros actos inteligentes. Estas ideas son más o menos afectivas según sea más o menos abundante el elemento orgánico que las acompañe. Las hay casi puras, es decir, limpias de influencia sensible, orgánica, instintiva, como la idea supradicha de leer un capítulo del Quijote. Y otras hay impregnadas de un "espeso" elemento afectivo, como la idea que empuja hacia la posesión amorosa.

Ahora bien: entre las ideas puras, que llamaremos "intelectuales" porque tienen elemento intelectual predominante, y las ideas afectivas, o sea con elemento orgánico preponderante, existe como una rivalidad interesantísima para el observador.

¿Qué ideas son las que triunfan en esta contienda permanente? Casi siempre resultan victoriosas las ideas afectivas. Algunas veces, por excepción, las ideas intelectuales.

Cuando triunfan las ideas afectivas, decimos comunmente que han triunfado los sentimientos, y cuando triunfan las ideas intelectuales, decimos que ha triunfado la razón.

Esta posibilidad de que la razón triunfe sobre el sentimiento, puede llevarnos a importantísimas aplicaciones de carácter educativo. Sabemos, por lo pronto, que tenemos en las ideas intelectuales un freno con el cual nos es posible detener el empuje, a veces huracanado, de las ideas afectivas.

Esta posibilidad de torear y de sofocar inclinaciones instintivas, de poner *no hacer* lo que a uno le apetece, se conoce con el nombre de "facultad de inhibición". Uno mismo se prohíbe la ejecución de un acto, aún cuando este acto pudiera reportarle una satisfacción sensible. He aquí la victoria, no frecuente, como se ha dicho, de las "ideas intelectuales" sobre las "ideas afectivas".

Un acto patente de esta inhibición mental, lo tenemos en las mujeres, las cuales suelen triunfar sobre sus inclinaciones na-

naturales en virtud de consideraciones intelectuales. Por eso, para todo tenorio, será terreno más accesible la mujer inculta, es decir, la mujer que no tiene un caudal de "ideas intelectuales" capaz de oponer a las ideas afectivas, esto es, a conciliaciones orgánicas llegadas a la conciencia.

Este fenómeno no se crea privativo de los hombres: Lo encontramos, por ejemplo, en el perro, cuando con apetito y todo, no le roba a su amo una vianda que se encuentra a sus alcances, porque *no debe* robarla. Hay una consideración intelectual que se le representa en forma de paliza futura, que lo inhibe, que refrena su tendencia natural a satisfacer el hambre.

Esta motivación intelectual, según se ha dicho hace un momento, puede conducirnos a grandes aplicaciones en el terreno educativo. Así, la cruzada social contra el delito, debe llevarse a término levantando el nivel cultural de los pueblos por el instrumento de la escuela y no porque la cultura haga sustancialmente mejores a los hombres, sino porque proporciona un bagaje de "ideas intelectuales" que permite retener en límites discretos la fuerza propulsora de las ideas afectivas.

Ahora, llevando la cuestión a la esfera moral: ¿Cuáles son en la vida práctica las ideas que deben regir preferentemente nuestros actos? ¿Deben ser las ideas afectivas o las ideas intelectuales?

He aquí una pregunta que encierra la ocasión de los dos grandes y opuestos sistemas de moral, en torno de los cuales han girado las opiniones de los más esclarecidos pensadores filosóficos.

Cuando decimos que deben las ideas afectivas regir nuestra conducta, estamos preconizando una moral afectiva, es decir, una moral con un fundamento sentimental.

Y si, por el contrario, opinamos que deben ser las ideas intelectuales las que marquen nuestro rumbo en la vida, nos declaramos partidarios de una moral racionalista, esto es, de una moral que sólo admite a la razón como punto germinal de nuestros actos morales.

Apenas es necesario anticipar que las morales afectivas han abarcado siempre más prosélitos que las morales racionalistas. Son las más extendidas y han contado con un mayor número de defensores de bizarra enjundia.

De los moralistas racionalistas o intelectualistas, Kant es, seguramente, el Máximo Pontífice. Y esto a pesar de que mucho antes de que él viniera al mundo a dar a la filosofía sus imperativos categóricos, una cohorte de hombres superiores, los estoicos, *habían vivido* una moral intelectualista. *Praemium virtutis ipsa virtus*. La virtud tiene su premio en sí misma. Nada de estímulos sensibles. Era menester tener imperio sobre las pasiones, domarlas como a corceles bravíos. Apagar los apetitos, sofrenar las ambiciones, encarrilar las *perturbationes animi*. Hacer triunfar, en una palabra, la razón sobre los sentimientos, las ideas sobre las inclinaciones de la sensibilidad.

Viene Kant y aborda estas cuestiones y las dilucida utilizando un lenguaje especial que no es el nuestro. Pero el fenómeno observado es siempre el mismo. Así los actos que nosotros suponemos originados en “ideas intelectuales”, él dice que provienen de una “voluntad autónoma” que revela su existencia por “imperativos categóricos”. Y los actos que nosotros damos como resultantes de las “ideas afectivas”, él dice que son el fruto de la “heteronomía de la voluntad” que se manifiesta por “imperativos hipotéticos”. Como se ve, resulta la misma cosa con distinta vestimenta verbal.

Ahora bien: para Kant sólo pertenecen a la república de los actos morales aquellos producidos por los imperativos categóricos, es decir, los actos completamente limpios de todo estímulo sensible. La *idea del deber* debe colocarse por encima de los deseos, de los intereses, de los apetitos, de los afectos, de las inclinaciones, de los sentimientos. Debo hacer tal cosa, porque eso es mi deber. Y nada más. Sin pensar en las posibles consecuencias de esta acción. Obrar de otra manera, vale decir, incitado por móviles interesados, es colocarse fuera de las fronteras de la moral.

Las morales afectivas son empíricas. Se observa que los hombres se rigen antes por sentimientos que por razones. Luego, si la moral ha de estar identificada con la naturaleza humana, si no ha de reducirse a una concepción puramente teórica, parece lógico que sean los sentimientos y no la razón el fundamento de la moral.

Entre las morales afectivas se destaca la moral cristiana, que es netamente sentimental. Tiene como base la conjunción

de un sentimiento altruista, el amor al prójimo, con un sentimiento egoísta: la recompensa *post-vitam* de ese mismo amor.

Y hé aquí otras morales afectivas, fundadas en distintas manifestaciones de los sentimientos egoístas: la moral epicureísta, que tiene como fundamento el *placer*; la moral utilitaria, defendida por Hobbes, Helvecio, Bentham, Stuard Mill y tantos otros, la cual sostiene que debe ser la *utilidad* la razón primera de nuestros actos.

Para Schopenhauer existe en todos los hombres, aun entre los salvajes, un sentimiento de "simpatía humana", el cual encierra, a su juicio, el verdadero fundamento de la moral. Y Pascal quiere encontrar en la *caridad* este mismo fundamento.

Los evolucionistas no creen mayormente en la eficacia de las ideas como propulsoras de nuestras acciones. El cerebro, más bien, hace las veces de una linterna: ilumina el camino pero no modifica la marcha del caminante. Nuestros actos son la resultante de sentimientos egoístas y altruistas. El ideal de la ética es llegar a una situación de equilibrio entre el egoísmo y el altruismo. A ella se tiende por la fuerza de la evolución que se traduce en la supervivencia de los mejores. Los tipos brutalmente egoístas son rechazados por el agregado social, al par que tienen favorable acogida los tipos de sentimientos egoístas atemperados. La selección natural, lentamente, gradualmente, va conduciendo a la humanidad hacia el ideal entrevisto por Spencer.

Fouillée ha preferido colocarse con su sistema de las ideas—fuerzas, ideas en cuya composición entran elementos afectivos y elementos intelectuales sintetizados en la conciencia, ha preferido colocarse—decíamos—en un punto medio, equidistante del intelectualismo puro y del sentimiento puro.

Y ahora, como resumen, podemos decir lo siguiente: los sentimientos no son más que ideas afectivas; son estados orgánicos reflejados en la conciencia. Las ideas afectivas no son todo en nuestro mundo psíquico. Tenemos otras ideas *no afectivas*, que hemos llamado *ideas intelectuales*. Unas y otras son, en esencia, una misma cosa: se diferencian únicamente en el *quantum* de contribución orgánica que las acompaña. Todos nuestros actos *inteligentes* tienen como espaldar inmediato, o ideas afectivas o ideas intelectuales. Y esto se llama, en lenguaje filosófico, *libertad intelectual*. Y los actos que de ella

resultan *actos voluntarios*. Y se llama *libertad intelectual* impropia-mente según se nos alcanza. Los actos voluntarios no son libres directamente, inmediatamente. Acaso lo sean mediatamente, en última instancia. Descansan sobre una causa. Y esta causa es la actividad mental que se traduce en ideas, como hemos visto.

Esta que se ha llamado libertad intelectual se denomina, también, "libertad de acción". Nadie la discute. No es un problema.

El problema lo encontramos no buscando el origen inmediato de nuestros actos, sino su origen mediato. No basta decir que un acto es la consecuencia de una idea. Tenemos que preguntarnos de dónde ha sacado esta idea su fuerza estimulante hacia la acción. He aquí el problema que denominan los filósofos de la *libertad moral*. Los cuales filósofos lo definen cada cual con su lenguaje característico. Así, para Kant, consiste la libertad en "poder empezar *por sí mismo* una serie de modificaciones". Y Schopenhauer encorsela el problema en esta simple pregunta: "¿puedes querer?" Hemos visto que uno puede *hacer* lo que quiere, mas el problema está en saber si uno puede *querer* lo que quiere.

Unos dicen que sí y otros dicen que no. Los que dicen que sí son los partidarios de la libertad moral, o del libre albedrío. Los que dicen que no, son los deterministas o defensores de la escuela filosófica que no cree en la existencia de fenómenos que no reposen sobre causas antecedentes.

Veremos, en seguida, cuales son los puntales de cada una de estas doctrinas.

EXPOSICION DE LA LIBERTAD Y CRITICA DEL DETERMINISMO

Hay un procedimiento muy utilizado en la lucha por la vida y por el renombre. Consiste en levantar el propio pedestal derribando el pedestal ajeno. Y lo mismo pasa con las doctrinas. Se cimenta la propia doctrina con el solo hecho de roer los cimientos de la doctrina adversaria.

El libre albedrío más que argumentos en su favor, tiene

argumentos en contra del determinismo. Y el determinismo, a su turno, se defiende tratando de convertir con la fuerza de su dialéctica a la doctrina contraria, en un armatoste caedizo.

Según hemos tratado de insinuar en la última parte del capítulo anterior, para el libre albedrío es posible que un acto, en última instancia, no sea la consecuencia de un motivo anterior; que surja como del vacío: que sea, esgrimiendo términos más escolásticos, el efecto de una voluntad que se determina por sí misma.

El determinismo se opone y pontifica: *nihil ex nihilo*. Nada surge de la nada. A todo efecto corresponde una causa. La causalidad es una ley.

He aquí, en esta ley de la causalidad, el lomo de la doctrina determinista. Pero esta causalidad, arguyen los *libertistas*, es una ley empírica y, por lo tanto, de contextura quebradiza. Observamos, es muy cierto, en el mundo que nos rodea, una cantidad de fenómenos donde, paladinamente, aparece detrás del efecto su causa-mater. ¿Pero hemos observado, acaso, todos los fenómenos? Absolutamente. Sólo conocemos una parte ínfima. Entonces, pues, ¿con qué derecho erigimos a esta causalidad que no conocemos sino parcialmente, en una *ley*, atribuyéndole, por lo tanto, un imperio universal?

Por otra parte, la llamada ley de la causalidad, llevada al terreno metafísico, se destruye por sí misma. Porque es la verdad que si remontamos y remontamos la serie de efectos y de causas, llegaremos a un punto terminal, a una *causa-causarum*, la cual tiene que determinarse por sí misma.

Podría decirse que es dogmática la afirmación de que exista esta causa trascendente y libre, porque no hay prueba positiva que lo corrobore. Pero esto no tiene fuerza como argumento, pues en el campo de lo metafísico no hay nadie que no dogmatice. Son igualmente dogmáticos los que afirman y los que niegan. Los que dicen que el mundo es infinito y eterno e increado, y los que sostienen que ha tenido un principio y, por consecuencia, que tendrá, también, una finalidad.

Además existe esta consideración que se hicieron los hombres desde que pudieron pensar altamente: ¿este mundo que conocemos es *todo* el mundo?

Es conocidísimo aquel simul de la caverna que expuso Platón: los fenómenos de este mundo que conocemos no son más

que la sombra de otro mundo trascendente que él llamó mundo de las Ideas. Este mismo dualismo es la cuerda dorsal de toda la filosofía Kantiana.

Conocemos el mundo físico porque estamos en él. Pero el mundo físico no es todo. Concebimos otro mundo, el mundo metafísico, en el cual ubicamos todo cuanto está más allá de los límites de la experiencia. Palpamos la materia, observamos los fenómenos, que no son sino actividades de esta materia, pero ignoramos qué sea esta materia en sí.

Emitimos teorías sobre el origen de la vida, pero nadie podrá explicar por qué la materia viva, una vez aparecida, en lugar de extinguirse como un pabilo, se perpetuó y se perfeccionó a través de las edades. Si decimos que es ello consecuencia de las virtualidades de esta materia viva: sensibilidad, instintos primarios y memoria, no hacemos otra cosa que postergar la dificultad, porque seríamos incapaces de encontrar la razón de la memoria, del instinto, de la sensibilidad.

Todo este enigma de las causas primeras y de las causas finales, autoriza a concebir, como lo hizo Kant y las escuelas espiritualistas, en oposición al mundo sensible, otro mundo, el inteligible, el noumenal, el mundo de las Ideas, en la acepción platónica.

Nuestra razón es algo tan superior al mundo físico que bien puede ser un *trait-d'union* con el mundo inteligible. Es un algo que tiene un extremo en el mundo inteligible y el otro extremo en el mundo de la sensibilidad. En el mundo inteligible todo es libre; en el mundo de la sensibilidad es todo fenoménico. En éste rige el determinismo; en aquél impera la libertad.

Siguiendo en esta misma corriente de ideas, diremos que un acto consciente resulta determinado cuando nuestra razón ha sido movida por motivos sensibles. Entran en esta categoría todas las acciones de índole afectiva, es decir, acciones que responden a deseos, inclinaciones, tendencias, instintos, sentimientos. Es, como lo hemos dicho, lo que en lenguaje Kantiano se llama *heteronomía de la voluntad*.

Y pueden considerarse como *libres* todos aquellos actos limpios de sensibilidad, esto es, actos que pueden suponerse originados en la parte autónoma de la razón, o, lo que es lo mismo, en ese extremo del *trait-d'union* que penetra en el

mundo inteligible. Estos actos libres se nos revelan por los *imperativos categóricos* ya mentados. El imperativo categórico es el *deber* en forma de mandato.

No hay que confundir este deber que es un fruto de la razón, con el *sentimiento del deber*. Hemos visto, en el caso del perro hambriento que no come las viandas de su amo, que el sentimiento del deber, como todos los sentimientos, está basado en un instinto. En este caso es el instinto de conservación que se manifiesta en forma de temor al castigo. Las gentes, lo mismo, suelen cumplir con su deber, por *temor a las consecuencias* propias de la infracción.

También el sentimiento del deber puede reposar sobre el *instinto altruista* que dice Ribot y que otros llaman "sentido moral" como Spencer y como Darwin: Darwin habla de "tendencias virtuosas hereditarias". "Si son trasmisibles, dice, las malas inclinaciones, es probable que pase lo mismo con las buenas". Un hombre encuentra una cartera con valores; ignora quien sea su propietario. Puede quedarse con ella impunemente y, sin embargo, la entrega a la autoridad. Y la entrega porque le *repugna* el conservarla en su poder. Todo su sér íntimo se revela ante el fugaz pensamiento de quedarse con el hallazgo. Se trata aquí de un hombre "bueno por naturaleza". Al devolver la cartera satisface lo que es en él una inclinación natural. Luego, el acto no tiene mayor mérito. No entraría, para Kant, en el ejido de la verdadera moral.

Otro hombre se tira al agua para salvar a un semejante. Sigue un sentimiento del deber basado en un irresistible instinto altruista. El acto, por lo tanto, tampoco es moral dentro de los cánones kantianos.

El *deber*, como decíamos, fruto de la razón, es otra cosa. Es un deber huérfano de inclinaciones sensibles: Se ejecuta un acto en virtud de un mandato de la razón, aun cuando violente inclinaciones afectivas y tenga consecuencias funestas para el ejecutante. En estos actos es donde radica, para Kant, lo repetimos, la verdadera moral. El imperativo categórico, la razón que, sin el acicate de motivos sensibles, ordena: "debes hacer tal cosa", puede tomarse como una manifestación de libertad moral.

Y para concluir, vamos a traer a colación eso que se ha llamado "libertad de indiferencia". La cual libertad tiene el

raro privilegio de servir de argumento a los dos bandos en pugna.

Dicen a este propósito, los partidarios del libre albedrío: a ustedes, señores deterministas, que niegan la posibilidad de que se ejecute un acto sin un motivo antecedente, vamos a ponerlos delante de un caso práctico por que vean a qué absurdo nos conduciría el determinismo *enragé*. Y a renglón seguido sacan a relucir el famoso caso del burro de Buridán. O, si no, pueden presentar situaciones de indiferencia como esta:

Un sujeto que marcha sin rumbo por un camino, de pronto se encuentra con que este camino se abre en dos brazos en forma de horqueta. El sujeto se detiene. Piensa un rato y concluye con que le es absolutamente indistinto tomar el rumbo A o el rumbo B. Sin embargo, para decidirse por uno u otro rumbo, es necesario que haya una razón, un motivo, una causa. Y como en este caso hay un equilibrio de motivos, una equivalencia de causas que produce su anulación recíproca, el sujeto, según el determinismo, tendría que dejarse morir de hambre en la encrucijada, por no poder resolverse a tomar un camino en lugar del otro.

Para los "libertistas" esto es simplemente ridículo: el sujeto, por un acto de *voluntad libre*, se decide, sin mayor dialéctica interna, por cualquiera de los dos caminos. Pero, como es necesario oír a las dos partes, veamos qué dicen sobre todo esto los defensores del determinismo.

EXPOSICION DEL DETERMINISMO Y CRITICA DEL LIBRE ALBEDRIO

El determinismo, una vez más lo repetimos, sostiene que todo fenómeno es efecto de una causa. Por lo tanto nuestros actos no son producidos por el capricho de un "personaje psíquico" que se llama voluntad, sino el fruto natural y lógico de causas antecedentes, aun cuando estas causas escapen a nuestra penetración.

La ley de la causalidad no es una invención antojadiza. Ella responde a la observación directa de los fenómenos. Es una ley empírica, es muy cierto, pero eso no habla en su menoscabo, pues que todas las leyes no fantásticas tienen que desprenderse de la realidad que nosotros percibimos, la única

realidad aceptable, bien que en lo absoluto, puedan existir otras realidades de las que nosotros jamás tendremos noticia.

Negar, por otra parte, a la causalidad el derecho de erigirse en una ley, por la razón de que no han sido observados todos los fenómenos, es esgrimir un argumento risueño, por no decir infantil. La deducción por analogía, se hace legítima, cuando está protegida por una cantidad considerable de observaciones convergentes hacia un mismo principio.

Si maniatada por ese rigorismo principista, la humanidad tendría que vivir en una situación de peripatetismo contemplativo. No podría decir que en el día de mañana va a salir el sol por el oriente, pues que como no ha vivido todos los días que son posibles, bien pudiera ocurrir que se modificaran las cosas en sentido contrario. No podría afirmar, por analogía, que los seres vivos en la actualidad están destinados a morir, pues todavía viven, y bien pudiera existir la excepción inmortal.

Veamos, ahora, en qué fenómenos la causalidad es evidente y en cuales otros es permitido sostenerla con el auxilio de la lógica. Pues, como decía Priestley, no se concibe que una balanza pierda su equilibrio unas veces en virtud de pesos y otras no.

El mundo físico se desdobra, diremos así, en fenómenos inorgánicos, orgánicos inferiores, y orgánicos superiores, o psíquicos.

Los fenómenos inorgánicos son reacciones físico-químicas producidas por las propiedades immanentes de la materia. Hay, pues, una necesidad evidente; un determinismo ciego.

El mismo carácter de reacción físico-química tienen los fenómenos orgánicos inferiores, fenómenos que podemos encontrar en la vida vegetativa de las plantas y de los animales acéfalos.

En los animales superiores, incluso el hombre, también existen estos fenómenos orgánicos inferiores. Los hallamos en el proceso vital de las células, que nacen y mueren, como se sabe, por razones de nutrición o, lo que es lo mismo, por razones de orden químico. Las segregaciones viscerales, la circulación de la sangre, y todo el automatismo funcional, son fenómenos reflejos que no requieren para nada la interven-

ción del cerebro y que, también, responden a causas físico-químicas.

En los fenómenos orgánicos superiores o fenómenos psíquicos, la determinación no se presenta en una forma tan paladina. Son tan complejos, tan exquisitamente refinados que la razón humana, ante ellos, se abisma y se desorienta.

Instintos, sentimientos, emociones, pasiones, conciencia, razón, voluntad, intelección... Esta abundancia de términos pone de manifiesto el estado todavía vago, nebuloso, indeterminado y laberíntico con que los fenómenos psíquicos se presentan ante nuestra observación.

Para despejar un poco la maraña por medio de la clasificación, los psicólogos suelen dividir los fenómenos psíquicos en afectivos e intelectuales. Es, precisamente, lo que hicimos al principio con aquella división de las ideas en intelectuales y afectivas.

Los fenómenos afectivos siguen este orden: instinto, sentimiento, emoción, pasión. El instinto es el fondo. El sentimiento es la manifestación suavizada del instinto. Las emociones son partículas del sentimiento, pues que todo sentimiento se desgrana en emociones. Y la pasión es la emoción llevada a su límite extremo.

Ahora bien, si el instinto constituye el fondo de los fenómenos afectivos, este fondo es orgánico. Y por eso vemos que toda manifestación afectiva va acompañada de un cortejo de alteraciones fisiológicas, cuyos orígenes Darwin ha buceado en su libro "La expresión de las emociones".

Es incuestionable, pues, que una serie de nuestros estados afectivos *son el resultado* de situaciones orgánicas. Hay alegrías y tristezas de fuente cenestésica. El optimismo y el pesimismo, la cólera, el mal humor, la afebrada inclinación amorosa, responden, muchas veces, no sabemos si siempre, a la situación fisiológica de nuestro organismo.

Estos estados afectivos se diferencian de los reflejos en que la conciencia los ilumina. La conciencia suele ser como una mera espectadora. En su careaj no hay, por lo común, elementos lo suficientemente poderosos (ideas intelectuales), como para oponerse victoriosamente a la ola afectiva que concurre de todos los ámbitos del organismo, llevando a veces pujanzas de vendaval.

Resumiendo, podemos decir que de los fenómenos psíquicos una gran parte—si no todos—de los que tienen carácter afectivo, están determinados por el estado fisiológico del organismo.

El quid de la dificultad se nos pone delante sólo cuando examinamos los fenómenos psíquicos que *no tienen* carácter afectivo. En efecto, los fenómenos puros, es decir, faltos, en lo que esto es posible, de la influencia orgánica, nos colocan al borde mismo del problema de la libertad.

Si un sujeto ejecuta un acto cualquiera sin que lo incite ninguna inclinación afectiva, ¿cuál es, preguntamos, el proceso germinativo de este acto?

Un racionalista pretendería despejar la incógnita diciendo que la razón autónoma ha determinado, en este caso, a la voluntad. Pero la *razón y la voluntad*, lo repetimos, no pueden acogerse como entidades, como personajes que se mueven dentro de nosotros. Son simples vocablos que representan una de las tantas fases del fenómeno mental, fenómeno todavía penumbroso para la inteligencia humana.

Un determinista, es cierto, no podría señalar las causas engendradoras de esta categoría de actos que se ejecutan, como se dice corrientemente, “porque a uno se le da la gana”. Por ejemplo: sacamos sin que medie ningún motivo emocional, y simplemente porque se nos da la gana, el reloj o el pañuelo del bolsillo. La causa inmediata de este acto la encuentra el determinista en la *idea* de sacar el reloj o el pañuelo. Pero esta idea, ¿de dónde surge? Es una idea espontánea, salida como quien dice, del vacío, o es una idea que tiene ocasión en motivos desconocidos?

El determinista razonaría de esta suerte: yo no sé, en verdad, cuáles sean las raíces primeras de este sencillo acto. Pero si yo observo que rige la causalidad en los fenómenos inorgánicos, en los orgánicos inferiores y en los psíquico-afectivos, ¿por qué no he de sostener, por analogía, que esos fenómenos puramente intelectuales están, asimismo, determinados por causas? ¿Y cómo he de admitir la coexistencia de una cantidad de fenómenos determinados, con *uno solo* de carácter libre (la libertad de querer), si este solo no trae en su apoyo ningún comprobante empírico? Colocado en la duda, dice el determinista, debo inclinarme a no aceptar excepciones a la ley de la causalidad.

Ahora, tocante a ese mundo supersensible que se concibe como reverso del mundo fenoménico o sensible dentro del cual vivimos, no es necesario insistir mayormente. El determinismo no puede admitir como argumento serio el dualismo platónico y kantiano. Se trata de una concepción ingeniosa y, si se quiere, profunda, pero nada más. El mismo Kant manifiesta en “La metafísica de las costumbres”, que no sabe—¡cómo había de saberlo!—que cosa sea ese mundo inteligible donde él imagina el asiento de la libertad. “Hay algo más allá—dice—pero este algo no le conozco en manera alguna”. Y en otra parte: “Pudiera, es verdad, lanzarme aventuradamente en el mundo intelectual que aún me resta; pero aunque tengo de él una idea infundada, no tengo, sin embargo, *ni el menor conocimiento*; y aunque mi razón haga algún esfuerzo con todo su poder natural, no puedo esperar tenerle.”

El mundo inteligible se nos revela por imperativos categóricos. Pero estos imperativos categóricos no tienen nada de trascendentes. Son hijos, como todo, del mundo sensible, que para nosotros debe ser el único existente, si es que no queremos perder la cabeza metiéndonos en un galimatías de mundos imaginarios que, si realmente existen, no es posible que los descubra ningún Cristóbal Colón humano.

Con respecto a la libertad de indiferencia, *liberum arbitrium indifferentiae*, declaran los deterministas que no es más que una ilusión. El individuo que se encuentre perplejo y que no sepa qué rumbo tomar por el equilibrio de motivos, quedará estático hasta tanto no se resuelva esta situación por el agregado de motivos en un sentido o en otro (1). Esta equivalencia no puede ser duradera. El *statu quo* es una situación excepcional y que se altera en seguida. Por eso, la indecisión no es un estado que lleve a términos extremos. Se restablece, a poco, la lucha de motivos, como diría Darwin, y en esta lucha triunfan los motivos más fuertes que son, corrientemente, aquellos que tienen más elemento afectivo.

En resolución, podemos decir que el problema de la libertad

(1) Cita de Schopenhauer: “El hombre que tenga mucha hambre y mucha sed y se encuentre a igual distancia del alimento y de la bebida, necesariamente permanecerá inmóvil.—Aristóteles.”

está fuera de los alcances de la experiencia (1). Es por lo tanto, un problema metafísico. Las dos escuelas, determinismo y libre albedrío, resultan necesariamente dogmáticas. Es uno de los casos en que la fe, la creencia, o la simpatía, tienen que ocupar el lugar que deja vacante la convicción.

SEGUNDA PARTE

VISTAS PERSONALES

DE COMO EL PROBLEMA METAFÍSICO DE LA LIBERTAD PUEDE RESOLVERSE EN UN PROBLEMA DE PSICOLOGIA

Si el problema de la libertad, es metafísico, como acaba de decirse, resulta por definición insoluble. Y si es insoluble, ¿qué ventaja puede reportar el cambiarlo de lugar, es decir, el llevarlo de la metafísica a la psicología? La ventaja es esta: modificar la posición de mira del observador.

Un astrónomo no despejará los enigmas cósmicos con modificar la dirección de sus instrumentos, pero tendrá una mejor idea de la naturaleza que estudia si con ellos apunta a todos los ámbitos siderales, en lugar de ceñirse a observar una sola porción de la calota celeste.

Este traslado de la metafísica a la psicología pudiera suponerse impracticable si a esta última la consideramos como una ciencia natural y nada más. Porque sería trasportar, lo cual no es hacedero, al mundo sensible algo que pertenece al mundo supersensible. Pero no es impracticable si se tiene en cuenta que la psicología, como todas las demás ciencias empíricas, está rodeada, diremos así, de un halo metafísico. La experiencia nos lleva hasta una frontera. Es la frontera del mundo físico, detrás de la cual se oculta lo incognoscible, lo metafísico.

Así, pues, los problemas psicológicos, elevándose de potencia, se confunden con los problemas metafísicos. Luego, en la

(1) "La libertad es una pura idea, cuya realidad objetiva *no puede nunca probarse* por las leyes de la naturaleza, ni por consiguiente, dárseos en experiencia posible alguna, y que, huyendo de toda analogía y de todo ejemplo, no puede, por esto mismo *comprenderse*, ni aun *penetrarse*. Sólo tiene el valor de una exposición necesaria, etc."—Kant.

república de los problemas psicológicos, podemos ubicar legítimamente el problema metafísico de la libertad.

Esta traslación ha de permitirnos emplear, con respecto a este problema, un lenguaje menos escolástico, una terminología más moderna, que tendrá la ventaja, seguramente, de hacernos más comprensible el asunto.

Nos va a ser forzoso retrotraer algunos conceptos vertidos al hablar de la libertad intelectual. Pero esto no importa mayormente, pues la repetición afirma el conocimiento.

“Yo puedo hacer lo que quiero”—salvo lo imposible, se entiendo — dice un partidario del libre albedrío, porque mi *razón autónoma* determina a la voluntad como y cuando le place.

“Yo puedo hacer lo que quiero”, repite un determinista, pues que no niego la *libertad de acción*, es decir, la libertad que se traduce en actos voluntarios.

Ahora, llevemos el asunto un poco más allá, y preguntemos: ¿puedes *querer* lo que quieres?

Y contesta el “*libertista*”: Sí, puedo, porque si bien mi voluntad está determinada por la razón, ésta no está determinada por nada. Es libre. Ella misma se determina: como el ave fénix, es su propia engendradora.

El determinista contesta: *No* puedo querer lo que quiero. Mi voluntad obedece a la razón, mas la razón, a su vez, obedece a motivos antecedentes.

Ahora bien: colocados nosotros en el nuevo punto de vista, gozaremos de la ventaja de poder prescindir de los términos *razón y voluntad* que acaso no respondan, como se ha dicho, a ninguna realidad (1).

Todas las acciones humanas, pueden clasificarse dividiéndolas en dos grandes grupos; acciones reflejas y acciones inteligentes.

Las acciones reflejas, ciegas, “oscuras”, simples reacciones vitales, han sido mencionadas al hablar de los fenómenos orgánicos inferiores. No tienen, por lo demás, en este estudio, ningún papel representativo.

(1) La voluntad, para Hobbes, no es sino el deseo más fuerte que predomina sobre los demás y produce necesariamente la acción. “La libertad moral, o poder de querer o no querer, es una quimera; no podemos poseer más que una libertad física, que es la facultad de *hacer* lo que con más fuerza deseamos”.

La actividad del cerebro en funcionamiento sinérgico con el resto del organismo, se manifiesta en ideas, las cuales tienen, como hemos visto, un *tonus* más o menos afectivo que determina su mayor o menor impulso hacia la acción. De estas ideas surgen los actos inteligentes. La idea es como el bulbo generatriz de los actos. “El pensamiento se hace motivo”, decía Schopenhauer. Y para Fouillée una idea concebida es una acción en germen.

Hasta las acciones automáticas que se ejecutan por hábito, tienen, por lo menos, un principio y una finalidad conscientes. El individuo que hace su *toilette* maquinalmente, “puso conciencia” en la iniciación de la *toilette* y esta lleva, además, un propósito final consciente. Los actos intermedios son automáticos, hechos por la fuerza de la *memoria orgánica*.

Los actos voluntarios son, pues, ideas culminadas en movimiento.

Hemos llegado a establecer dos términos de la ecuación pero nos falta el tercero. El acto y la idea antecedente son los términos conocidos. Lo que ignoramos es *el como se produce el advenimiento de la idea*.

La idea, por ejemplo, de sacar el pañuelo del bolsillo, termina en la acción de sacarlo. He aquí un acto voluntario. ¿Pero es este un acto *libre*?

Si esa idea ha venido por asociación, si ha sido provocada por algo, si es efecto, en fin, de una causa, el acto engendrado por esa idea no puede ser un acto libre, pues que tiene una genealogía de efectos determinados por causas.

Mas si es posible que esa idea haya surgido sola en la conciencia, que no responda a ningún antecedente, entonces la acción producida por esa idea tiene todos los requisitos de la libertad.

El problema de la libertad que colocado en la metafísica estaba envuelto en esta pregunta: ¿puedes querer lo que quieres? se plantea, llevándolo al campo de la psicología, con esta otra interrogación equivalente: ¿puedes pensar lo que quieres?

La contestación de esta pregunta queda para los psicólogos. Escapa a los alcances de este trabajo que no abriga la pretensión de resolver el problema milenario de la libertad, sino, meramente el de tratar de plantearlo en una forma más accesible.