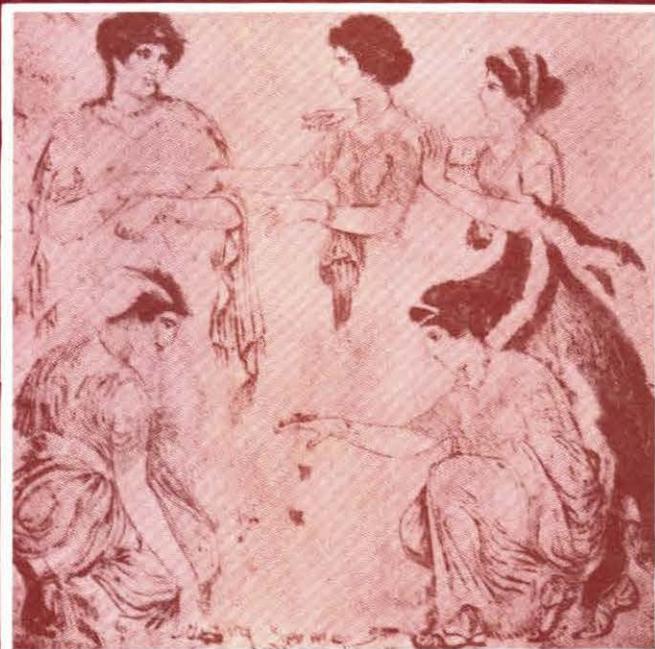


THESIS

NUEVA REVISTA DE
FILOSOFIA Y LETRAS

- 12**
- ▶ JOSE PASCUAL BUXO
 - ▶ BERNABE NAVARRO
 - ▶ LIZBETH SAGOLS
 - ▶ MARTHA MARTINEZ
 - ▶ CARLOS PEREDA
 - ▶ CESAREO MORALES
 - ▶ MARCOS ROMANO
 - ▶ HERNAN LAVIN CERDA
 - ▶ GUADALUPE AVILES MORENO
 - ▶ JEAN-PIERRE VERNANT
 - ▶ H. P. LOVECRAFT
 - ▶ CARMEN CHUAQUI
 - ▶ EDUARDO GARCIA MAYNEZ



40.00 pesos

enero / 1982

THESIS

**Nueva Revista de Filosofía y Letras,
Año III, Número 12
Enero / 1982**



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector:

Dr. Octavio Rivero Serrano

Secretario General:

Lic. Raúl Béjar Navarro

Secretario General Administrativo:

C.P. Rodolfo Coeto Mota

Abogado General:

Lic. Ignacio Carrillo Prieto

**THESIS NUEVA REVISTA
DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

Publicación Trimestral de la
Facultad de Filosofía y Letras

Director: Abelardo Villegas

Editor: Benjamín Villanueva

Consejo de Redacción: José Pascual Buxó
Juliana González, Benjamín Villanueva

Secretaría de Redacción: Elsa Cross

Indice

- JOSE PASCUAL BUXO**
García Márquez o la crisis de la realidad 4
- JEAN-PIERRE VERNANT**
El sujeto trágico: historicidad y trashistoricidad 8
- BERNABE NAVARRO**
Reflexiones sobre lo mexicano 12
- LIZBETH SAGOLS**
Historia y muerte de Dios 14
- MARTHA MARTINEZ**
La influencia del mar en el vocabulario del Caribe 19
- H. P. LOVECRAFT** 24
De más allá
- CESAREO MORALES:**
Forma valor de la producción y efecto ideológico 28
- HERNAN LAVIN CERDA**
Sobre el abismo de la escritura 35
- MARCOS ROMANO**
La obra literaria como signo 39
- CARMEN CHUAQUI**
La poesía de Yannis Ritsos 45
- GUADALUPE AVILES MORENO**
Bases conceptuales e históricas del arte mudéjar 50
- CARLOS PEREDA**
Sobre la consigna democracia 55
- La tradición presente:*
- EDUARDO GARCIA MAYNEZ**
El problema de la libertad moral en la ética de Hartmann 63

Notas y Reseñas

Vera Valdés Lakowsky: *Estudios de historia de la filosofía en México*, varios autores

Laura Mues: *Gaos, el hombre y su pensamiento*, de Vera Yamuni

EDUARDO GARCIA MAYNEZ

**El problema de la libertad moral
en la ética de Hartmann**

Planteamiento. —El problema de la libertad —dice Hartmann— es el más arduo de la ética, su verdadero *exemplum crucis*. Es, también, el de mayor trascendencia, ya que de su solución dependen el sentido y valor de nuestra vida.

Si la libertad de la voluntad existe, la conducta humana tendrá una significación moral plena; si, por el contrario, es ilusoria, no podrá el sujeto responder de su comportamiento, ni merecer el nombre de persona.

El libre albedrío constituye una *conditio sine qua non* de la moralidad. Todas las teorías que eliminan o ignoran ese atributo implican una negación de ésta. Tal cosa ocurre, por ejemplo, en el determinismo intelectualista de Sócrates. Para ser feliz —pensaba el moralista griego— es menester ser bueno, y para ser virtuoso hay que ser sabio. El conocimiento del bien determina el ejercicio del mismo, y la práctica de la virtud conduce a la ventura. Corolarios: no hay malos; sólo podemos hablar de “ignorantes”; quien hace el mal, no lo realiza por perversidad, sino por error.

Supongamos que la tesis del filósofo helénico fuese correcta. El conocimiento y la práctica del bien se enlazarían de manera indefectible, como se relacionan las causas y los efectos en el ámbito de la naturaleza. Y el proceder individual perdería todo relieve ético. No sería bueno ni malo. Resultaría amoral.

El hombre ocupa una posición intermedia entre la realidad y los valores; pero la determinación que de éstos proviene nunca es absoluta. Los valores no se imponen irresistiblemente, como las leyes ontológicas; su deber ser ideal existe independientemente de la realización o el incumplimiento.

El individuo no es un intermediario completamente fiel entre el reino de lo valioso y el mundo de los hechos. Un autómatas —si lo hubiese para tal fin— sería superior al hombre. Pero esta debilidad acaso condicione la grandeza moral del ser humano. Podríamos declararlo sin ambages, si llegásemos a descubrir que tal imperfección es una de las manifestaciones de su albedrío.

Errores más frecuentes en el estudio del problema de la libertad. —Son tres las principales fuentes de error en el tratamiento de la cuestión que nos ocupa.

La primera estriba en confundir la libertad moral con algún otro concepto más o menos afín. Tal confusión es

singularmente favorecida por la equivocidad del vocablo. Suele éste aplicarse a objetos que nada tienen que ver con el libre albedrío. La tarea primordial del pensador consiste en plantear la cuestión de manera correcta, teniendo cuidado de no atribuir a aquel término significados que no le corresponden. Cuando se malentiende o substituye por otro el concepto de libertad, incídese en la falta que los lógicos llaman *ignoratio elenchi*.

Otro de los errores posibles es el cometido por los filósofos que complican el problema en forma artificial, recargándolo con un lastre metafísico o psicológico innecesario.

Puede suceder, por último, que una vez limitada críticamente la noción se falle al argumento. La más común de las faltas de este tipo estriba en postular inconscientemente aquello que quiere probarse, y ofrecer una demostración aparente. Se cae así en el *circulus vitiosus*. Y si el círculo no se cierra de modo perfecto, queda como falacia posible la *petitio principii*.

Por el momento examinaremos la primera fuente de error. A las dos últimas habremos de referirnos más tarde.

Libertad moral y libertad jurídica.— El más burdo error consiste en confundir la libertad moral con la jurídica.

La segunda es una facultad puramente normativa. La ley no sólo ordena y prohíbe, sino que deja a las personas un cierto radio de acción. Este sector es el ámbito de la libertad como derecho. La zona de lo jurídicamente permitido no es la voluntad del hombre, ni una instancia decisiva del sujeto, sino un espacio de actividad exterior, que la ley limita y protege.

La libertad jurídica no es, ni puede ser un hecho. Es una facultad derivada de una norma. La libertad moral, en cambio, sí es concebida como un hecho o atributo real de la voluntad. La jurídica termina donde el deber principia; la moral es pensada como un poder capaz de traspasar la linde de lo permitido.²

Libertad de acción y libertad de la voluntad.— Tampoco hay que confundir el libre albedrío con la libertad de acción. Esta última no es la libertad del querer, ya que no se refiere a la voluntad misma, sino a la *ejecución* de lo que el sujeto quiere.

Determinar los límites de la libertad de acción es problema que no carece de trascendencia práctica, pues ningún ser inteligente se propone, como meta de su esfuerzo, lo que no se halla en en su poder.

* Este artículo se publicó en el número 7 de *Filosofía y Letras*, correspondiente a julio-septiembre de 1942.



La libertad de acción depende unas veces del poder físico; otras del intelectual. Así como los límites del vigor corpóreo definen la fuerza del individuo, las facultades espirituales circunscriben el poderío de su inteligencia.

La libertad de acción tampoco coincide con la jurídica. Esta clava los jalones de lo permitido; aquélla fija el sector de lo que cada voluntad concreta puede lograr.

El ámbito de lo posible no concuerda con el de lo lícito. Varias cosas permitidas son irrealizables; muchas posibles hállanse vedadas.

La libertad de acción es independiente de la libertad del querer. La primera atañe a la ejecución de los propósitos, en tanto que la última es concebida como un atributo de la decisión.

“La voluntad puede ser libre en una acción forzada, y la voluntad forzada puede enlazarse a una acción libre. La primera posibilidad encuentra su caso límite en el anhelo impotente de lo inasequible; la segunda, en la voluntad enferma, la incapacidad de decisión o la cobardía moral ante lo que es fácil conseguir.”³

La mal entendida libertad exterior.— La libertad de acción es una especie o clase de la llamada libertad externa. Tal noción aseméjase al concepto de la libertad moral, pero no se confunde con él. Por libertad exterior entiéndase la autonomía de la voluntad frente a las situaciones reales. A este concepto contrapónese el sometimiento del sujeto a la circunstancia en que se mueve.

La creencia en la libertad exterior es ilusoria. La decisión del querer no puede ser independiente de las posibilidades y características que la situación ofrece. El individuo debe tomar en consideración la circunstancia en que se encuentra y ponderar las urgencias y escollos que de la misma derivan. Una voluntad que no aquilata la estructura de las situaciones concretas, es un querer pueril, ciego a la realidad. La voluntad genuina surge de la situación, y de antemano sabe que ha de moverse dentro de sus cauces. La circunstancia señala al albedrío sus posibilidades de orientación y desenvolvimiento. Para que la libertad exista, debe quedar al sujeto un radio de acción propio; mas este radio tendrá que hallarse engarzado en la trama real de los sucesos.

Si la libertad del querer no es un mito, sin duda constituye algo diverso de la supuesta libertad exterior. La conformación peculiar del acaecer cósmico, la circunstancia o el conflicto, en una palabra: el caso, con todas sus determinaciones éticas y ontológicas, pesa sobre el albedrío y recorta sus horizontes. En este sentido, aun cuando perezca paradójico, la voluntad encuéntrase condicionada por los perfiles de la circunstancia; si en algún otro sentido tiene libertad, es cuestión que habremos de estudiar más tarde.

“Para que el querer sea libre, bastará con que a las determinantes de la situación externa pueda unirse una determinación de oriundez distinta, un factor interno, propio del sujeto. Mas no hay que olvidar que si el hombre es libre y creador en la decisión voluntaria, su poder de creación se dará siempre dentro de la circunstancia, y habrá de apoyarse en ella.”⁴

La mal entendida libertad interior, o psicológica.— Hemos llegado a la conclusión de que si la libertad es real,

no podrá definirse como independencia de la voluntad frente a la situación externa. ¿Quiere ello decir que habrá que buscarla en el fuero interno del hombre? Este interrogante suele llevar a otro error no menos deplorable. Pues el mundo del acontecer interno se halla sujeto a una legalidad necesaria, lo mismo que el exterior.

Algunos conciben la libertad moral como una forma de independencia ante el ir y venir de los sentimientos, impulsos, motivos, afectos y poderes psíquicos de toda laya que parecen burlarse del arbitrio individual y poseen un origen hondamente oculto. Esta idea es tan falsa como la de la pretendida libertad frente a la circunstancia. Pues hay asimismo una circunstancia íntima, compleja cual la otra, cuyas determinaciones gravitan sobre la voluntad de la persona.

Quien espere de la psicología una solución positiva del problema de la libertad, se verá defraudado. Los pensadores dotados de espíritu crítico lo predijeron mucho tiempo antes de que la auténtica psicología científica esclareciese el fenómeno. Recuerdese, por ejemplo, la doctrina de Spinoza sobre la “sucesión matemática” de los modos en el atributo de la *cogitatio*, o la frase de Kant según la cual una acción humana podría ser prevista con tanta exactitud como un eclipse lunar, si de antemano fuese dable conocer todos los factores psíquicos que la determinan.”⁵

Sea cual fuere la legalidad del devenir interno, es indudable que la libertad del querer no es la independencia de éste frente a la situación íntima. Al lado de la circunstancia externa, existe otra, de la que el hombre no puede evadirse. El hecho no sufre alteración aun cuando el sujeto desconozca la constelación de motivos que influyen en sus decisiones.

Se ha pretendido empañar este fenómeno con la adopción de una fórmula unitaria, la llamada “ley de la motivación”. De acuerdo con dicha idea, toda decisión hállase determinada fatalmente por un conjunto de resortes que la orientan en un sentido especial. La motivación resulta de este modo una especie de “causalidad psicológica” muy semejante al nexo que une unos hechos con otros en el mundo físico. El vocablo “motivación” es en realidad muy impreciso, pero el pensamiento que encierra implica un acierto indudable. La persona no es capaz de querer fuera de la situación interna. Su voluntad sólo tiene sentido dentro de ésta. El sujeto no es independiente de las situaciones, sino que debe enfrentarseles. Lo dicho no significa que haya de convertirse en su esclavo. Por el contrario, ha de dominarlas, introduciendo en ellas su propia determinación.

Comenzamos a presentir que el único concepto aceptable de la libertad, desde el punto de vista ético, es distinto de las otras nociones que hemos discutido. La libertad moral no podrá consistir en una diferencia negativa, sino en una determinación positiva, que emane de la voluntad misma.

La libertad, en sentido positivo, no es, como la negativa, un *minus*, sino un *plus* en determinación. El nexo causal no tolera excepciones. Si el libre albedrío existe, no podrá ser una laguna del orden fenoménico. La libertad tendrá que definirse como determinación *sui-*

generis, compatible con la causal, pero diferente de ella por su origen. La determinación voluntaria no destruye la ley de causalidad, pero puede desviar el encadenamiento de los hechos. Cuando aquélla aparece, el curso de éstos varía, es decir, toma una dirección distinta de la que habría seguido sin la concurrencia de las determinaciones acausales. Las causas que integran el tejido del proceso originario no dejan por ello de ejercer su influencia; pero su eficacia conjúgase con la de los nuevos factores.

El mismo fenómeno puede expresarse así: la voluntad del hombre es un hecho entre otros hechos y, consecuentemente, hállase sujeta a la influencia de múltiples series causales que en ella se cruzan. Esta determinación fenoménica no excluye, sin embargo, la posibilidad de que otros elementos intervengan en las secuencias primitivas. Si tales elementos existen, nos encontraremos con una determinación compleja, síntesis de fuerzas causales y acausales. Las primeras serán una manifestación de la legalidad natural; las segundas nacen en la voluntad y siguen luego el curso del devenir cósmico, dentro del cauce peculiar de éste.

El planteamiento del problema de la libertad en la ética kantiana tiene valor por sí mismo, independientemente de las arbitrarias construcciones metafísicas que le sirven de fondo. Ese planteamiento resulta correcto aun cuando se prescinda de la antítesis entre ser de naturaleza y de razón, o de la doctrina que hace del mundo físico una mera apariencia tras de la cual se oculta la realidad auténtica.

La solución que da Kant a la tercera antinomia puede ser dissociada de los supuestos filosóficos en que se basa. La grandeza del pensador de Koenigsberg consiste en que el vigor de los problemas que plantea es mucho más grande que la fuerza de su sistema. No sólo es posible, sino indispensable, quitar a la tercera antinomia los grilletes del idealismo trascendental. Las distinciones entre fenómeno y número, mundo sensible e inteligible, ser de naturaleza y de razón, en nada contribuyen a la solución de la aporía y sí, en cambio, la obscurecen. El que la causalidad sea o no fenómeno es cuestión sin trascendencia relativamente al problema que consiste en establecer si la legalidad de la naturaleza permite la intervención de determinaciones heterogéneas, provenientes de la voluntad.

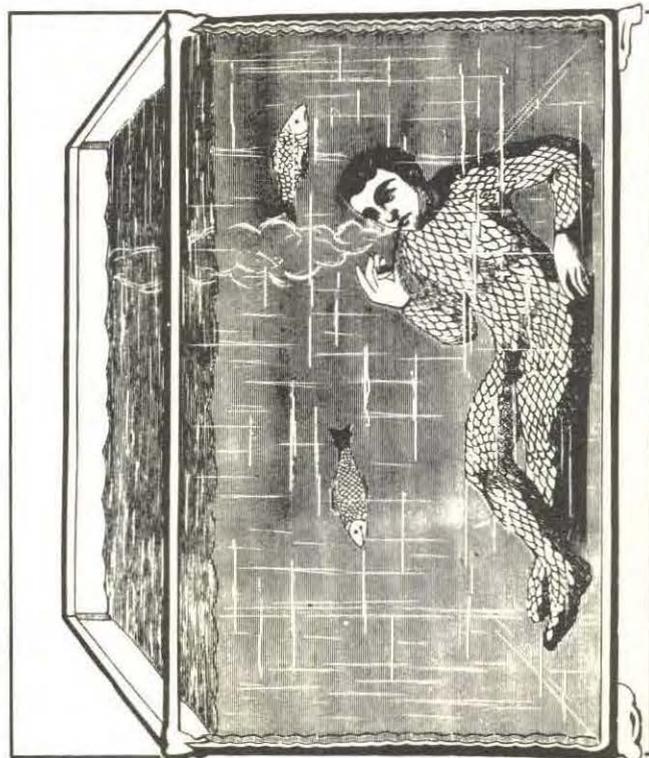
El dualismo *mundo sensible — mundo inteligible*, también es inessential a la solución de la antinomia. Lo importante es demostrar que en la realidad hay dos legalidades diferentes, y que ambas se dan en el mismo mundo en que vivimos y se revelan en el hombre. Poco interesa que una de ellas sea oriunda del mundo inteligible o de la razón práctica, o tenga cualquiera otra fuente.

Los errores del indeterminismo.— En épocas anteriores a la aparición de la *Crítica de la Razón Pura*, se creyó ingenuamente que para demostrar la existencia del libre albedrío era indispensable echar por tierra la teoría determinista. El interés en la demostración de la libertad dio de este modo origen al indeterminismo.

Esta última tesis deja un hueco al azar y hace posible una excepción al principio de la causa.

Lo casual es postulado como algo real que no se halla, sin embargo, condicionado por antecedente alguno. En contra de esta noción puede invocarse la ley de las modalidades ontológicas. Si lo casual es real, tendrá que constituir, como toda realidad, una síntesis de lo posible y lo necesario. Todo lo real es ontológicamente posible. Pero la posibilidad ontológica no es solamente, como la lógica, ausencia de contradicciones, sino concurrencia de una serie de elementos necesarios. Por esta razón, lo casual no puede escapar al principio de la determinación absoluta.

Determinismo y finalismo.— En los supuestos de la tesis kantiana existe una laguna. El filósofo de Koenigsberg afirma que la determinación del mundo es de índole causal. En las "analogías de la experiencia" demuestra el pensador que la ley de causalidad tiene validez,



mas no que sea el único nexo entre los fenómenos naturales. El principio según el cual lo existente hállase determinado, no significa que la determinación cósmica sea de una sola especie. Aquel principio no define el tipo de la legalidad del Universo. ¿No es concebible acaso una forma de determinación enteramente distinta de la causalidad? ¿Por ejemplo, una determinación finalista? La historia del pensamiento filosófico enseña que, después de Kant, renace la concepción teleológica, especialmente en Schelling, y predomina en las grandes construcciones del idealismo alemán. Históricamente, esa concepción del acaecer natural es muy anterior a las doctrinas del pensamiento prusiano. Brota en los libros de Aristóteles y, a través de las últimas etapas del pensamiento antiguo y la filosofía medieval, llega a los tiempos modernos. Las teorías materialistas constituyen la única excepción.

Si se toma en cuenta el vigor de la concepción teleológica, resulta indispensable reconsiderar, a la luz de aquella postura intelectual, los resultados de la tesis kantiana. El problema es el siguiente: ¿Puede existir la libertad, en la hipótesis de que el acontecer natural no se encuentre determinado causal, sino teleológicamente? ¿Cabe, en el marco de aquella concepción, la libertad en sentido positivo?

El error del determinismo finalista.— La solución de las interrogantes anteriores debe buscarse en la misma estructura del nexa final. ¿Tolera éste, sin verse desgarrado, una determinación diversa de la suya?

Ya hemos visto cómo, en relación con la causalidad, si es posible la intervención de una legalidad heterogénea. Los procesos causales no constituyen una totalidad cerrada, sino que permiten la aparición de nuevas deter-



minantes, capaces de desviar el sentido de aquéllos. Tal interferencia es posible, en cuanto el devenir natural no se halla ligado a un estadio final de determinación, sino que sigue su curso indiferentemente, siempre abierto a la influencia de nuevos factores. Los elementos presentes en un proceso causal cualquiera, condicionan los estados que siguen, pero éstos pueden resultar modificados por la intervención de fuerzas heterogéneas. Se produce entonces una desviación del proceso originario, lo cual significa que éste no se orientaba fatalmente hacia un punto preestablecido. El acontecer causal es susceptible de sufrir desviaciones, cabalmente porque no tiende a una meta. Cosa distinta ocurre con el nexa final. La finalidad supone la previa fijación de un punto de llegada. El planteamiento del fin es el primer momento en todo proceso de ese tipo. Viene luego la selección de los

medios, de acuerdo con la índole del propósito y, por último, la realización de éste. La última etapa constituye un proceso causal, pues el medio, obrando como antecedente, provoca el fin querido. El "novum categorial" de la teleología radica en la determinación "retroactiva" de los medios por las finalidades. Háblase de retroactividad porque el planteamiento del propósito es anterior a la elección del camino que a él conduce, a pesar de que, en el momento de la realización, el fin es cronológicamente posterior. Pero el segundo determina al primero, en cuanto la índole de los medios necesariamente depende de la naturaleza de los fines.

Nuestro problema consiste ahora en saber si esa determinación retrógrada permite que en el proceso teleológico intervengan, sin destruirlo, determinaciones de diversa índole. Dicho de otro modo: ¿es posible desviar el sentido de un enlace finalista? Esta pregunta debe ser contestada negativamente, ya que una desviación del proceso significaría su aniquilamiento, la no realización del fin. En un mundo teleológicamente ordenado no podría existir una voluntad libre, pues los estadios de su devenir encontraríanse fijados de antemano, y no tolerarían la intervención de nuevas determinantes, que destruirían su estructura peculiar.

Las leyes categoriales de dependencia.— Tanto el determinismo causal, como el final, resultan falsos si se les toma en sentido absoluto, es decir, si de ellos se hace la única legalidad del Universo. El primero convierte al ser humano en un simple aspecto de la naturaleza y, consecuentemente, lo rebaja; el segundo, por el contrario, exalta lo natural, para colocarlo a la altura del hombre. Ambos refieren lo existente a un común denominador y, al hacer tal cosa, suprimen la libertad. Pues ésta sólo es concebible como forma superior de determinación, capaz de filtrarse en la legalidad inferior. Conviene, en este punto, recordar las leyes categoriales de dependencia:

1. *Ley de las fuerzas.*— El tipo más alto de determinación es dependiente del más bajo, y no a la inversa. El superior es siempre el más determinado y, en tal sentido, el más débil. El inferior es más elemental y, por ende, más poderoso.

2. *Ley de la materia.*— Todo tipo inferior de determinación es, relativamente al que sobre él se eleva, simple materia. Y como el inferior es más fuerte, la dependencia del más débil sólo llega hasta el punto en que su radio de acción se encuentra recortado por las peculiaridades del primero.

3. *Ley de la libertad.*— Todo tipo superior de determinación representa, frente a los inferiores, un *novum categorial*. Como tal, posee un radio libre de acción sobre aquéllos.

Las leyes arriba expuestas permiten establecer los vínculos que median entre los nexos teleológico y causal. El segundo es incuestionablemente el más bajo; el final, el más alto. Semejante situación se trasluce desde luego en la sencillez de aquél y la complejidad de éste. La causalidad es una forma simple de enlace entre dos fenómenos, antecedente y consecuente; el proceso teleológico, en cambio, comprende tres relaciones o momentos

diversos: 1) el planteamiento del fin; b) la determinación retroactiva de los medios en función de la finalidad; c) la realización de ésta. Además, el nexo final es una forma de dependencia más completa y rígida. El análisis categorial lo demuestra, al descubrir que aquél no puede ser desviado, ya que una desviación del mismo equivaldría a su aniquilamiento. El sistema de las determinantes es en cada estadio del proceso un sistema cerrado, que no cabe modificar. En cambio, el devenir causal tolera la intervención de nuevas determinantes de índole heterogénea, y puede sufrir desviaciones que indudablemente cambian su sentido originario, mas no destruyen su estructura característica.

Síguese de lo expuesto que el nexo de causalidad es más elemental, más fuerte y, en consecuencia, inferior al otro, que tiene sobre él un margen de libertad. La relación entre los dos tipos de enlace aparece cristalinamente en el tercer estadio del nexo final. En el momento de la realización, asume ésta forma causal. El medio obra como causa y el fin resulta a la postre un efecto. En este sentido, la finalidad depende del nexo causal, lo que equivale a declarar que el logro de un propósito sólo es posible en un mundo en que los fenómenos se ligan causalmente. Es claro que en un mundo acausal podría existir el anhelo impotente, orientado hacia la consecución de una meta inalcanzable; pero semejante anhelo no sería voluntad genuina, ya que todo querer implica la determinación de los medios de acuerdo con los fines. Ahora bien: esta determinación sólo puede existir en función de la causalidad. La selección de los medios, en la segunda etapa del proceso teleológico, es selección de causas.

En el tercer momento, las causas que el sujeto elige deben producir el resultado que se quiere. De aquí se desprende que el nexo final —nexo providente— y con él la voluntad, la actividad y el poder creador de ser un teleológico, se desenvolverán tanto más vigorosamente cuanto más fuerte y absoluta sea la determinación de los procesos reales. Un nexo teleológico que flotase en el aire sin base causal, sería pura abstracción, una imposibilidad categorial. El nexo finalista sólo es posible en un mundo causalmente determinado.⁶⁶

La libertad humana revélase como una función ontológica de la posición singularísima que el hombre ocupá entre los dos tipos de determinación. El individuo encuéntrase sometido a una doble influencia. Como ente natural hállase causalmente determinado por sus tendencias, afectos e inclinaciones; como "persona" es portador de otra determinación oriunda del reino ideal de los valores. Ahora bien: la segunda exteriorízase en la actividad teleológica del sujeto, pues normalmente éste sólo se propone, como finalidad de su conducta, lo que considera digno de ser logrado.

Cuando cualquiera de las dos formas de determinación es postulada como legalidad exclusiva, en contra de las leyes categoriales de dependencia, incúrrase indudablemente en una falsificación de la realidad.

El monismo causal, o concepción mecanicista del Universo, implica el desconocimiento de la ley categorial de la libertad, ya que hace del nexo causal la única forma de determinación y pretende referirla a órdenes en los que reina una legalidad diferente. De este modo niega la existencia del nexo teleológico y la posibilidad de una orientación voluntaria de los procesos naturales en un sentido especial.

En el monismo finalista ocurre precisamente lo contrario. Esta tesis desconoce el principio categorial de las fuerzas. De acuerdo con ella no existe en el mundo una serie causal que no se halle supeditada a un nexo teleológico y no sea, en el fondo, proceso finalista. El suceder natural queda en todo caso ligado a fines ya establecidos y, por tanto, no es susceptible de sufrir desviación



ninguna. Pero este absoluto dominio de la determinación final implica el aniquilamiento de la libertad. En efecto: ésta sólo es concebible como *novum categorial*, supraordinado a la legalidad causal. Si los procesos naturales tuviesen ya una orientación inmodificable hacia metas prefijadas, a la teleología del hombre no le quedaría ningún margen de desenvolvimiento, y el individuo tendría que plegarse dócilmente ante las finalidades cósmicas. No podría desviar el curso de los sucesos en provecho de sus fines, y la naturaleza haría imposible toda iniciativa personal.

Habría aquí una inversión de la ley categorial de las fuerzas, según la cual la determinación superior jamás domina totalmente a la que le está subordinada, en tanto que la segunda siempre es supuesto de la otra. El nexo causal podría existir por sí mismo, aun cuando no hubiese seres capaces de orientar el devenir natural ha-

cia la consecución de miras arbitrarias. El nexo finalista descansa siempre sobre una base causal. La realización de lo propuesto sólo es posible en un mundo determinado causalmente. Tal realización implica la actividad de una criatura providente, sensible al valor, capaz de dirigir el curso de los hechos en el sentido de sus anhelos. La libertad positiva es atributo de un ser teleológico en un mundo ateleológico, sujeto a la legalidad causal.

El monismo finalista pretende poner de cabeza la ley categorial fundamental. La determinación superior, que es la menos enérgica, aparece en esa concepción como la más fuerte y general. Y la que realmente es más poderosa resulta más débil.

Desde el punto de vista de las relaciones categoriales, la libertad moral nace de la concurrencia de dos legalidades en la voluntad del hombre. Cada una de esas legalidades tiende a la dominación total. La determinación causal y la teleológica encuentran en la voluntad humana la liza en que se desenvuelve la lucha entre ambas. La victoria cabal de cualquiera de ellas haría del individuo un ser unitariamente determinado y, por ende, le quitaría su libertad. Si el nexo causal dominase de manera absoluta, el sujeto quedaría convertido, como quería Lamettrie, en una máquina; si, por el contrario, el finalismo reinase soberanamente en la naturaleza, las finalidades macrocósmicas y omnipotentes del Universo aplastarían los débiles *desiderata* del hombre. Veriase éste oprimido, predestinado incluso en los más secretos impulsos de su corazón, y la trayectoria de su existencia resultaría indisolublemente vinculada al derrotero fatal del acaecer cósmico.

Esta inversión inadmisibile de la ley categorial de las fuerzas manifiéstase con gran diafanidad en el panteísmo. "Dentro de esta concepción, la teleología del ser humano es referida al arbitrio divino, y el devenir universal conviértese en el proceso de realización de las miras de Dios, sin que le quede al hombre más papel que el de una marioneta sobre la escena de la comedia del mundo."⁷

La antinomia del deber. — Una antinomia que tiene solución no es verdadera antinomia. Kant tuvo el mérito de revelar que entre causalidad y libertad no existe oposición ninguna, ya que el libre albedrío es compatible con la legalidad de la naturaleza.

La libertad en sentido positivo, como determinación ético-teleológica de la voluntad de acuerdo con principios de valor, no encuentra obstáculo alguno en la legalidad natural, ni en ninguna otra forma inferior de determinación. De este modo queda asegurada la autonomía de los imperativos morales en la esfera ética real.

Pero ello no constituye una solución del problema que nos preocupa. Este no sólo guarda relación con el nexo causal y las formas subordinadas de determinación, sino que presenta muchos otros aspectos.

Al declarar que la voluntad debe hallarse más determinada que el orden fenoménico, estaba Kant en lo justo. En vez del postulado indeterminista, hay que reconocer la determinación interior de la voluntad. Pero como esta determinación interior corresponde en la doctrina kantiana a los principios morales, descubrimos

aquí un desplazamiento del problema. La libertad radica, según el pensador de Königsberg, en la autonomía de los principios. La ley moral es la autolegislación de la razón práctica. Cuando cumple las máximas que de ella misma emanan, hace patente su libertad. O expresado en otro giro: al someterse la voluntad a su propia ley, determinase a sí misma. Por ello la autonomía de los principios morales es a la vez su autonomía.

Estas afirmaciones ocultan una serie de supuestos arbitrarios. Los principios éticos no provienen de la razón práctica. Y aun admitiendo que así fuese, sólo quedaría demostrada la "libertad trascendental" de la razón, no el libre albedrío de la persona individual. La razón práctica de que habla el filósofo prusiano no es la voluntad del hombre, sino un querer trascendente. De manera análoga, las doce categorías son principios de una conciencia teórica absoluta (*Bewusstsein Uberhaupt*). La libertad trascendental no es, por ende, libertad moral de la persona. No debe olvidarse que el libre albedrío es concebido como esa independencia del ser humano que hace posible atribuir a éste responsabilidad por los actos que ejecuta. Ahora bien: si la instancia decisiva no radica en el sujeto individual, sino en una razón práctica universal, lo que aquélla realice deberá imputarse a éste, y el hombre no podrá ser considerado como ser responsable, es decir, como persona auténtica. Kant quiso demostrar la libertad moral, mas no se percató de que sus razonamientos tendían a la demostración de algo enteramente distinto: la autonomía de los imperativos éticos. Esta demostración no roza siquiera la médula del problema. Lo que al hombre interesa no es inquirir si un sujeto trascendental o conciencia absoluta tiene o no libertad; lo que le preocupa es cerciorarse de que él mismo es libre.

Hay otra reflexión que hace aún más patente el error kantiano. La voluntad se da a sí misma sus normas, mas no se ve forzada a cumplirlas. Los principios éticos representan una exigencia, postulan un deber ser. Y la exigencia dirígese a la voluntad individual. La ley moral no determina al albedrío en la misma forma en que las cosas son determinadas por las leyes naturales, precisamente porque no es un principio necesario, sino obligatorio. La posibilidad del incumplimiento es de la esencia de toda obligación. Ello significa que la persona no está indefectiblemente vinculada a la exigencia ética. Puede, en efecto, realizar ésta, o, por el contrario, desobedecerla. En la última hipótesis encuéntrase determinada por otros factores, fuerzas naturales o exigencias normativas más enérgicas. Si la voluntad se viese forzada por el deber, no sería querer moral, y sus decisiones no podrían imputarse al sujeto. Este es responsable sólo en cuanto no se haya constreñido o, lo que es igual, en cuanto tiene la posibilidad de pronunciarse en favor o en contra de la norma. Por ello es que la libertad, para ser libertad moral genuina, debe existir no solamente frente a la determinación natural, sino también frente a los imperativos éticos. Deber y querer no son conceptos equivalentes. Pero tampoco opuestos.



Encontramos así, más allá de la antinomia causal, la antinomia del deber y la voluntad. Podemos darle desde luego el nombre de antinomia del deber. Esta antinomia marca el comienzo de un nuevo estadio en el problema que estudiamos.

La libertad ante la ley moral debe ser, también, libertad positiva. No podrá consistir en una forma de indeterminación, sino en un tipo *sui generis* de determinación. La voluntad moral ha de ser, en este aspecto, voluntad normativamente determinada. Su libertad podrá radicar únicamente en una instancia diversa de los principios éticos, capaz de añadir, a la determinación que éstos ejercen, una determinación nueva.

El error en que relativamente a este punto inciden las teorías sobre la libertad, proviene de la creencia de que una voluntad vale tanto más, éticamente hablando, cuanto más determinada se halla por los valores morales. Pero esta tesis es verdadera sólo en el supuesto de que la decisión del individuo haya sido libre. En ausencia de tal supuesto no cabe hablar de moralidad. Un querer absolutamente determinado no puede ser bueno ni malo. Hallárase sujeto a la norma moral en la misma forma en que los hechos físicos se encuentran sometidos a las leyes naturales.

Cuando se dice que los valores éticos refiérense a la libertad, no quiere aludirse únicamente a la que el hombre tiene frente al devenir natural, sino a la que debe tener ante los valores. Tropezamos aquí con una antinomia que yace en la misma esencia del deber moral. El deber ser, en tanto en cuanto rige para el individuo, significa, por un lado que su conducta ha de ser en todo caso como el deber ordena; y, por otro, implica necesariamente la posibilidad de que la persona no sea como debiera.

A los ojos de Kant, la cuestión no ofrecía gran dificultad. Aquél no pensaba en la persona individual, sino en un sujeto absoluto o trascendente. El pensador alemán no se planteó el problema esencial, es decir, el que atañe a la voluntad de cada individuo. La filosofía escolástica había incurrido en un error completamente distinto. La

ética religiosa de la Edad Media concibió la libertad del ser humano como libertad frente a la providencia y la predestinación divinas. Kant tuvo el mérito de disociar el problema ético del religioso, mas no supo utilizar el certero pensamiento de la libertad del hombre ante Dios. De lo contrario, habría comprendido que la libertad no debe establecerse solamente en conexión con la legalidad causal, sino relativamente a los valores éticos. El pensamiento moderno debe tener presente el doble sentido de la idea de libertad, sin sacrificar la conquista lograda en la tercera antinomia. El contenido de aquella idea sólo podrá alcanzarse en plenitud gracias a una síntesis de la enseñanza escolástica y las doctrinas del gran pensador prusiano.

La nueva situación del problema.— Volviendo la mirada hacia el camino que ha quedado atrás, podemos resumir así los resultados ya obtenidos:

1. La discusión de la antinomia causal demuestra que la libertad moral debe definirse como una determinación peculiar, emanada de la voluntad misma.

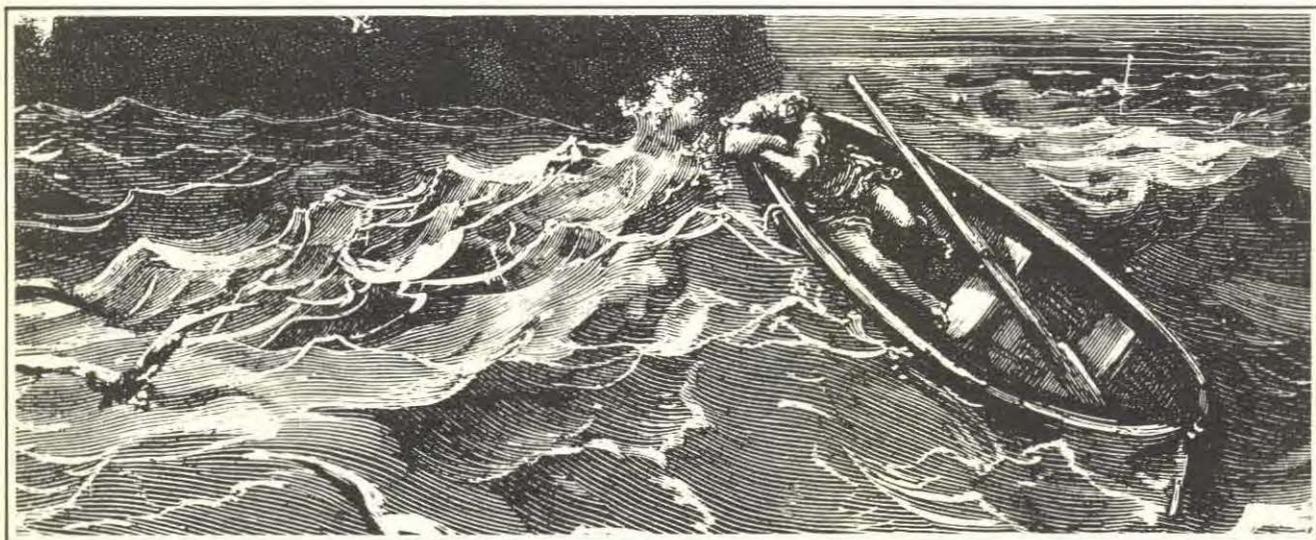
2. Esa determinación no ha de hallarse situada fuera del sujeto, por ejemplo, en ciertos valores o principios.

3. Tampoco debe provenir de una conciencia supraindividual, por ejemplo, de la razón práctica a que alude Kant, sino de la voluntad del individuo.

4. Debe ser libertad en un doble sentido: relativamente al nexo causal y demás formas inferiores de determinación, y frente a los valores morales y las normas que en éstos se fundamentan.

a) *Aporías de la libertad moral.*— Los desenvolvimientos que hemos realizado en las precedentes páginas nos permiten formular con toda precisión las aporías o dificultades que presenta el problema ético de la libertad.

Primera aporía. ¿Cómo puede existir la libertad del querer en un mundo absolutamente determinado? Esta cuestión quedó ya resuelta en lo que concierne al nexo causal y a los tipos subordinados de determinación, pero permanece abierta en lo que toca a la determina-



ción axiológica, ya que esta última es una de las especies de la determinación universal.

Segunda aporía. ¿Cómo puede la voluntad ser libre frente a los principios a que debe hallarse sujeta, para ser moralmente buena? ¿No significa esto que ha de verse, al propio tiempo, determinada e indeterminada por aquellos principios? ¿El sentido de la libertad no destruye acaso el del deber mismo? Pues éste supone la libertad de la voluntad, pero tiende a la determinación incondicional del albedrío humano.

Tercera aporía. Admitiendo que la segunda aporía pudiese resolverse plenamente, quedaría, en la primera, un saldo problemático insoluto. El estudio de la antinomia causal nos condujo a la conclusión de que en un mundo totalmente determinado, la libertad sólo puede existir como libertad positiva, es decir, como forma específica de determinación. Tal determinación, para poder ser considerada como de orden moral, debe provenir de los principios éticos (normas y valores). Pero si de acuerdo con la antinomia del deber, la libertad humana ha de existir frente a la ley moral, ésta queda eliminada como factor determinante de nuestra conducta. Pues si la voluntad libre maniéstase al optar entre el cumplimiento o la desobediencia de los imperativos morales, no puede hallarse, al propio tiempo, determinada por ellos. La solución de la antinomia causal contraría, por ende, el sentido de la antinomia del deber. La voluntad determinada por la norma no es libre frente a ésta; y si la norma no la determina, carece entonces de libertad frente a la legalidad de la naturaleza.

Cuarta aporía. ¿Cómo puede la libertad frente a los principios morales ser libertad positiva? Pues si la concebimos como posibilidad de optar entre la observancia y la infracción de la norma, resulta libertad negativa y, consecuentemente, una falsa libertad. La voluntad libre, dijimos antes, no ha de ser indeterminada. La antinomia del deber exige, sin embargo, que la libertad consista en la indeterminación de la voluntad por la exigencia ética.

Quinta aporía. Suponiendo que la tercera y la cuarta aporías tengan solución, quedaría en pie el problema que consiste en determinar cómo puede la libertad positiva ser individual. De acuerdo con la antinomia causal, la libertad positiva radica en la determinación de la voluntad por principios éticos. Pero estos son generales, ya se trate de valores o de normas. Ahora bien: la libertad moral ha de ser libertad de la persona individual. De lo contrario, no sería ésta responsable de sus actos. El sujeto debe tener, en consecuencia, autonomía propia, diversa de la de los valores éticos. Tropezamos así con la *antinomia de las dos autonomías*. Pero como el problema del libre albedrío refiérese a una sola determinación de una sola voluntad, surge esta pregunta: ¿cómo pueden ambas autonomías coexistir en el sujeto?

Sexta aporía. ¿Con qué fundamento se afirma que la libertad ha de ser autonomía de la persona individual frente a los principios morales?... Lo único que cabe contestar es que los fenómenos éticos sólo pueden explicarse si se acepta aquel postulado. Pero los fenómenos, como tales, nada demuestran. Mirados desde el ángulo ontológico pueden incluso ser ilusorios. ¿Cómo llegar

al ser de la libertad moral, sobre la base insegura de las manifestaciones fenoménicas de la conciencia ética?

La tercera antinomia de la libertad.— De las seis aporías anteriormente enumeradas, sólo la última existe independientemente; las cinco primeras son la expresión de diversos aspectos de la antinomia del deber.

El problema central revélase con claridad mayor en la quinta aporía. Si la libertad moral existe, tendremos que admitir una autonomía doble: no sólo la de los principios éticos relativamente a la legalidad natural, sino la del sujeto frente a aquéllos.

Y la autonomía de la persona únicamente podrá concebirse como forma específica de determinación, además de la axiológica. ¿De qué índole es esa determinación? ¿Es inflexible, como la que ejercen las leyes naturales? ¿Puede equipararse, por el contrario, a la que emana de las normas éticas? En el primer supuesto, la determinación personal confundiríase con la ontológica y la antinomia de las dos autonomías quedaría reducida a una nueva antinomia. En la segunda hipótesis, habría entre ambas una oposición irreductible, pues dos deberes distintos suponen diversas finalidades, y se excluyen recíprocamente.

Uno de los yerros más frecuentes en las teorías sobre la libertad moral es precisamente el que estriba en el desconocimiento de esa oposición. Pues libre albedrío sólo tiene sentido como autonomía de la persona frente a la autonomía de los valores.

Si reconsideramos las aporías números 3, 4 y 5, descubriremos que en la exposición de la segunda antinomia (antinomia del deber) maniéstase una tercera, en cuanto aquella aparece en relación de oposición con la antinomia causal. La tercera antinomia ofrece las facetas siguientes:

1. De acuerdo con la antinomia causal, la determinación debe partir de los principios morales; de acuerdo con la antinomia del deber, la voluntad ha de ser autónoma frente a tales principios. Luego el sentido de la segunda se contrapone a la solución de la primera. ¿Es posible superar este escollo?

2. Atendiendo a la antinomia causal, la libertad del querer ha de ser libertad en sentido positivo; atendiendo a la segunda antinomia debe ser libertad en sentido negativo. Luego también desde este punto de vista hay una oposición.

3. De acuerdo con la antinomia causal, la libertad del querer no debe ser individual; de acuerdo con la otra antinomia, sólo puede consistir en la autonomía del individuo. Consecuentemente, la autonomía de la persona contrapónese asimismo a la de los principios.

Indemostrabilidad de la libertad de la voluntad.— Si se pondera la importancia metafísica de las aporías arriba enumeradas, resulta fácilmente comprensible por qué las supuestas “pruebas” de la libertad moral carecen de valor. Las dificultades y complicaciones, siempre crecientes, del asunto, hacen pensar que acaso el problema no tenga solución. Si la oposición de las antinomias que hemos expuesto es insuperable, habrá que reconocer, con toda franqueza, la imposibilidad de una “demostra-

ción" del libre albedrío. Tal imposibilidad puede obedecer a cualquiera de estas causas: o bien hay en la cuestión un fondo irracional irreductible, o el estado actual de la investigación no permite vislumbrar la clave del enigma.

Pero semejante indemostrabilidad no implica, sin embargo, una negación de la libertad moral, como generalmente se cree. Hay que tener presente que el objeto a que todo ensayo de demostración se refiere, existe (o no existe) independientemente del proceso demostrativo. De manera análoga, las falsas demostraciones no implican la realidad de aquello que se pretende probar. Las "pruebas" de la existencia divina, en la teología racional, son argumentos falaces; pero sería ridículo negar por ello que Dios existe. Lo propio ocurre con nuestro problema.

La libertad de la voluntad es una cuestión metafísica. Pero las cuestiones de esta índole no son *demostrables ni refutables*; sólo son *discutibles*. Relativamente a ellas nunca debe esperarse una solución fácil y pronta. En todo problema genuinamente metafísico hay un saldo de irracionalidad. Y este saldo permanece invariable ante los avances del espíritu investigador. La limitación o localización de ese fondo irracional es, empero, de gran importancia, y en ocasiones constituye la única conquista que el filósofo puede lograr.

La filosofía es capaz de tratar los problemas de tal clase, mas no de resolverlos en plenitud. Cada paso que acerque al pensador hacia la solución de los mismos, o a la limitación precisa de su saldo irracional, deberá ser visto como un adelanto. La antinomia del deber, por ejemplo, representa un progreso en relación con la causal y, sin embargo, descubre ante nosotros una nueva perspectiva, en la que aparecen, formando larga serie, dificultades nuevas.

El tratamiento de los problemas metafísicos debe quedar reducido, según Hartmann, a tres puntos esenciales:

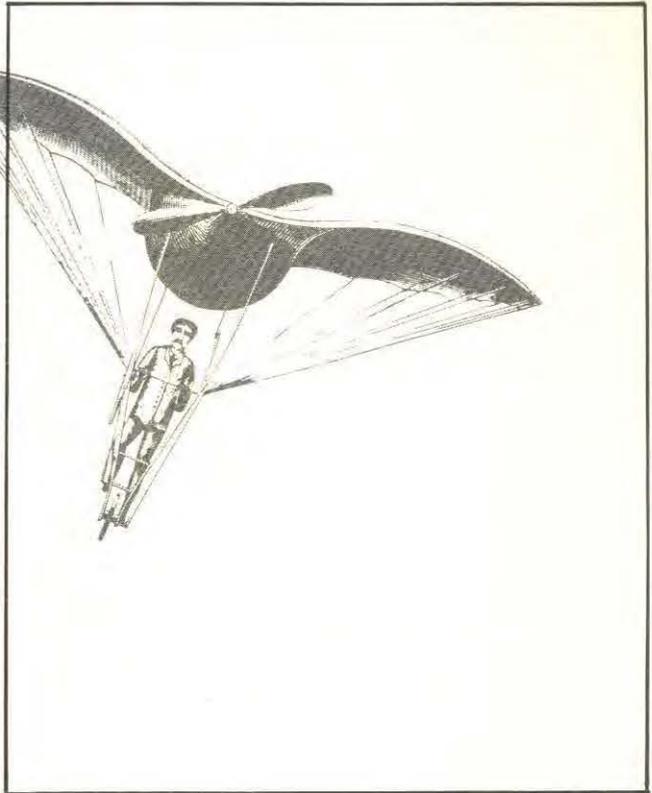
1. El establecimiento de los hechos que sirven como indicios del objeto que se busca.

2. La investigación de la posibilidad ontológica de éste, de acuerdo con las relaciones ya conocidas.

3. Por último, la formulación hipotética, sobre la base de las dos primeras inquisiciones.

Los hechos éticos capaces de servir de punto de partida de una argumentación de tal índole, en relación con el tema de la libertad, divídense en tres grupos: a) la conciencia de la autodeterminación; b) la responsabilidad y la imputación morales; c) la conciencia de la culpa. Como fenómenos complementarios podemos citar: la referencia de los valores éticos a la libertad, y la oposición entre deber y querer, esencia del conflicto moral.

La conciencia de la autodeterminación.— Los objetos metafísicos nunca se dan directamente. No hay fenómenos en los cuales se manifiesten de un modo inmediato. Pero sí hay hechos que es posible invocar como "indicios" de su existencia. Claro es que en ellos no debe buscarse el fundamento de una demostración. Pero pueden conducir, después del rodeo de la argumentación hipotética, a una convicción más o menos sólida.



El primero de los fenómenos de ese tipo, es el de la conciencia de la autodeterminación.

Este fenómeno aparece como manifestación complementaria en todas las acciones del hombre. Lo anterior no significa que en cualquier proceder humano exista explícitamente un "saber" acerca de la autodeterminación. Por regla general, las acciones e intenciones del individuo no son reflexivas, y cuando aparece una reflexión sobre el acto o, más precisamente, sobre la propia decisión con facilidad se incurre en una falsificación del fenómeno. Más que de un "saber" acerca de la facultad de autodeterminarse, deberíamos hablar de una "convicción" del individuo. Mas no se trata de una de esas convicciones que se expresan y defienden, sino más bien de un convencimiento latente, que aparece en la conciencia cada vez que el individuo se halla ante una alternativa o un conflicto. En semejantes ocasiones, tenemos la certeza de que somos capaces de obrar en tal o cual sentido, pero también de proceder de manera diversa o, dicho con otras palabras: abrigamos la seguridad de que la decisión, en el caso concreto, *depende de nosotros*. Este convencimiento es lo que hemos denominado conciencia de la autodeterminación.

El fenómeno debe ser considerado como una manifestación psicológica general, ya que existe en toda conducta, como convicción inexpresada y obscura. Para convencernos de ello basta un momento de reflexión. Y cuando meditamos sobre el fenómeno, la autodeterminación aparece ante nosotros como algo evidente, como un hecho del que, colocados en una posición natural,



antes del planteamiento de las diversas aporías, no solemos dudar. La conciencia de la autodeterminación es tan intensa, frente a la actitud ingenua, que cuando la persona se siente movida de algún modo por factores ajenos a ella, considera esa determinación como un obstáculo o impedimento y, en casos extremos, como coacción o violencia, es decir, como ataque a su libertad.

¿Puede el fenómeno universal de la conciencia de la autodeterminación justificar la tesis de la autodeterminación de la conciencia? O, dicho de un modo más sencillo: ¿demuestra la conciencia de la libertad la libertad de la conciencia?... Evidentemente que no. Pues la conciencia de la autodeterminación podría ser una ilusión, un autoengaño. Por otra parte, si tratásemos de demostrar la autodeterminación de la conciencia sobre la base del fenómeno que analizamos, volveríamos al viejo esquema del argumento ontológico, sin poder evitar sus fallas.

La conciencia de la autodeterminación, como fenómeno psicológico, engendra una certeza subjetiva. Si ésta fuese al propio tiempo objetiva, la libertad de la voluntad no podría ponerse en tela de juicio. Pero es el caso que la aludida convicción no demuestra necesariamente el hecho que con ella pretende establecerse. La reflexión, a posteriori, sobre un acto cualquiera, pone al descubierto una serie de determinantes y motivos de los que al obrar no tuvimos conciencia. Esto indica que la conciencia de la libertad puede ser engañosa. Sin embargo, no hay que olvidar lo siguiente: todo lo que existe posee una fundamentación que explica por qué cada realidad es como es y no de otro modo. La conciencia de la autodeterminación es un hecho real de la vida ética; debe tener, por ende, un fundamento real. Ahora bien: la explicación más adecuada que cabe ofrecer de tal fenómeno es precisamente la que consiste en referir la conciencia de la liber-

tad a la libertad misma. En este sentido, lícito es considerar a la primera como indicio de la otra.

Un indicio no forma, empero, la certeza objetiva. Hay múltiples ejemplos de explicaciones análogas que a la postre resultaron falsas. Piénsese, verbigracia, en el *horror vacui* y la *lex parsimoniae naturae* de la vieja física, o en el argumento ontológico de la existencia divina. El concepto y la conciencia de esta última, por ejemplo, no implican, con forzosidad, que Dios exista. El fundamento de un fenómeno psicológico no es, ineludiblemente, la realidad a que el propio fenómeno parece hallarse referido. Es indudable que la conciencia de la libertad tiene un fundamento real; mas ello no significa que ese fundamento no pueda ser algo diverso del libre albedrío.

De la conciencia de la autodeterminación no se infiere, con necesidad, que la libertad del querer exista; pero tampoco se sigue lo contrario. La alternativa: ser o no ser, permanece abierta.

¿Qué posibilidades tiene en su favor el otro lado de ésta? ¿A qué consecuencia llegaríamos, en la hipótesis de que la conciencia del libre albedrío fuese engañosa? La aceptación de tal punto de vista conduciría, fatalmente al escepticismo ético, e implicaría, igualmente, la negación de la moralidad.

El escepticismo moral no es puramente negativo. Postula en realidad un hecho positivo, de trascendencia incalculable. Declara que la conciencia de la libertad es ilusoria. Es decir: hace una afirmación que no demuestra, y pretende invertir la carga de la prueba.

La demostración de la tesis escéptica es todavía más difícil que la de la doctrina rival, porque los fenómenos de la vida ética ofrecen varios indicios favorables a la segunda, y se oponen en cambio a la primera. Si la libertad es apariencia: ¿cómo explicar la convicción de su realidad? ¿Qué factores determinan esa apariencia? ¿En qué hechos se funda?

Responsabilidad e imputación.— Otro de los indicios de la libertad moral lo ofrece el sentido de responsabilidad.

La responsabilidad no es sólo apariencia o fenómeno, sino un hecho real de la vida ética. El sujeto responde de sus actos, sean de la especie que fueren, y voluntariamente acepta las consecuencias de los mismos, incluso en la hipótesis de que contraríen sus inclinaciones y afectos o se manifesten en forma dolorosa.

Desde este punto de vista, la existencia del sentido de responsabilidad y, sobre todo, de la responsabilidad misma, tiene un valor más grande como indicio del libre albedrío, que el fenómeno de la conciencia de la autodeterminación. No hay un fenómeno inmediato de la autodeterminación, sino solamente el fenómeno de la conciencia de la libertad. En cambio, la responsabilidad y la imputación morales sí existen como fenómenos inmediatos de la experiencia ética, y no sólo como conciencia o sentimiento de la responsabilidad y la imputación. Además, parecen hallarse necesariamente referidas a la libertad de la persona individual, ya que ésta es la que responde, con todo su ser, de sus propios actos, aun antes de conocer a ciencia cierta el alcance y la trascenden-

cia de los mismos.

En el hecho de la responsabilidad moral encontramos siempre dos instancias distintas: la que responde del proceder y aquella frente a la cual la responsabilidad existe. La primera es la persona misma, que revela su capacidad de cumplir o violar las exigencias morales, la segunda está constituida por los valores éticos.

Si el sujeto se encontrase colocado bajo la ley moral como bajo una ley de la naturaleza, no tendría autonomía ninguna ante aquélla, sino que sería su esclavo. Precisamente en cuanto puede violarla, reconócese a sí mismo como autor de sus actos y acepta las consecuencias que éstos pueden engendrar.

Intimamente ligado al hecho de la responsabilidad encontramos el de la imputación moral. Cuando un acto ha sido ejecutado, intuimos que su autor es responsable del mismo, y debe dar cuenta de sus actos. El juicio de imputación no ha de ser confundido con los de aprobación y censura. Cuando imputamos a un sujeto determinado proceder, no juzgamos necesariamente acerca del valor ético de éste, sino que nos limitamos a señalar al autor.

En este fenómeno cabe distinguir tres series de hechos:

a) En primer término, *el acto mismo de imputar*. La atribución de un comportamiento a un sujeto puede realizarse en relación con la persona ajena o con la propia. La imputación no es un acto puramente individual, una operación que sólo ciertos sujetos sean capaces de realizar. Es un fenómeno común, intersubjetivo, universal, que podríamos comparar a la universalidad del conocimiento teórico. Esto quiere decir que cada vez que una persona obra, en tal o cual sentido, existe en los demás la convicción de que el autor es responsable de sus actos. Y esta convicción no expresa un deber ser, sino un tener que ser, una necesidad.

En el fenómeno de la imputación hay una relación apriorística fundamental. Cada quien juzga las acciones —propias o ajenas— desde el ángulo de la libertad. El que juzga no experimenta su libertad, sino que la supone, como antecedente necesario de toda experiencia. Es por ello que los actos del sujeto aparecen ante él como una conducta, sus impulsos como un querer y su comportamiento como actitud dotada de relieve ético.

b) Un segundo hecho es la *capacidad de imputación de la persona*.

Tal capacidad es un supuesto del juicio de imputación. En ausencia de ella, la imputación constituye un error. El error existe en todo caso de inimputabilidad. En tal hipótesis, tampoco puede hablarse de libertad.

c) El tercer aspecto del mismo hecho es la *pretensión de la persona de que sus actos se le imputen*. Esta exigencia, que implica el espontáneo reconocimiento de la propia responsabilidad, es uno de los más fuertes indicios que cabe invocar en apoyo de la tesis liberearbitrista. El hombre que ha alcanzado un alto grado de desarrollo moral, no sólo confirma la imputación que otros le hacen, sino que exige se le reconozca como autor de sus actos; es más: se siente herido en su dignidad humana si éstos no le son atribuidos. Semejante actitud es conside-

rada por él como declaración de irresponsabilidad, como negación de su ser moral y, consecuentemente, como una especie de degradación o rebajamiento. El hombre moralmente maduro rechaza incluso con todo derecho la excusa bien intencionada, ya sea que para fundarla se invoquen circunstancias externas o psicológicas. Quiere ser responsable, si se siente responsable. De aquí que vele por el reconocimiento de su propia imputabilidad. El valor fundamental de su persona, su libertad misma, están en juego.

La conciencia de la culpa.— El fenómeno de la conciencia de la culpa no constituye, propiamente hablando, la base de un argumento especial. Se encuentra íntimamente ligado con el complejo fenoménico de la responsabilidad y la imputación. La conciencia de la culpa es algo más concreto que la responsabilidad. Ésta acompaña a todo acto ético; existe antes de la acción como después de ella. La culpa aparece sólo como consecuencia, y nace de la violación moral. El que ésta consista en la actividad exterior o en la toma interior de posición, es indiferente desde aquel punto de vista.

En este fenómeno especial hallamos una agudización de algo que existe ya en la responsabilidad, la culpabilidad de la persona y la necesidad de llevar el castigo. El hecho se da aquí en forma más tangible y elemental y, al propio tiempo, de un modo fatal e inevitable. El sujeto puede aceptar o rechazar la imputación, pero la culpa no puede ser echada a un lado; levántase amenazante y cae sobre la persona con todo su peso, oprimiéndola. Es más, puede aplastarla moralmente de tal manera que no le sea posible rehacerse. Puede conducir al hombre a la desesperación y a la renuncia de sí mismo. Pues su capacidad de sufrimiento es limitada.

La culpabilidad no es algo imaginado o supuesto, sino algo real, que se experimenta y se sufre. "Irrumpe como una fatalidad en la vida humana. El sujeto no puede librarse de ella. Aparece de súbito, juzgadora, negativa, dominante. Y el hombre no experimenta esta irrupción como algo extraño. En su propio ser hay una instancia que lo delata. Lo que en la responsabilidad se encontraba ya preparado, la situación interna del tribunal ante el cual el individuo comparece, encuentra en la conciencia de la culpa su forma más drástica, su realidad interior más convincente."⁸

La necesidad o inexorabilidad del sentimiento de la culpa hacen de éste un testimonio de la existencia de la libertad mucho más valioso que el que ofrecen los fenómenos de la responsabilidad y la imputación.

La culpa se halla directamente referida a la autodeterminación de la persona. El sentimiento de que hablamos contradice enérgicamente las tendencias naturales del individuo. La culpa no se acepta de buen grado. En ello difiere del sentido de responsabilidad. Puede haber alegría o satisfacción en el acto en que asumimos la responsabilidad de nuestra conducta, mas no se concibe la aceptación alegre de la culpa. Y si hay una voluntad orientada hacia ella, tal fenómeno es el mejor indicio de la existencia de la libertad, pues no es voluntad orientada hacia la culpa "por la culpa misma, sino por la libertad que su aceptación implica".