

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN GURVITCH

POR AVELINO MANUEL QUINTAS

Profesor de la Universidad Internacional de Estudios Sociales de Roma

El problema de la libertad psicológica no es un objeto propio de los juristas ni de los sociólogos, sino de la Filosofía y de la Psicología. Sin embargo, tanto el jurista como el sociólogo suponen la existencia de ese problema y se sirven de las investigaciones realizadas por dichas disciplinas, dado que la mencionada cuestión está implicada en el Derecho y en la Sociología: piénsese en las condiciones de validez de los contratos, en la responsabilidad penal, en los fenómenos sociológicos de la propaganda, etc. Precisamente el conocido sociólogo Georges Gurvitch dedicó una obra al estudio del problema¹ y sobre ella deseamos hacer algunas breves consideraciones.

Gurvitch utiliza un método interesante, que recuerda en parte el de las disputas escolásticas pues comienza analizando las concepciones de la libertad que considera erradas². En primer lugar nos dice que la libertad no significa contingencia pura, es decir, pura discontinuidad, pues esto impediría toda acción y previsión conscientes, lo cual implica un *minimum* de continuidad con el futuro, al menos inmediato. La libertad tampoco significa una creación pura pues todos experimentamos los límites dentro de los cuales se hace la elección. Por eso gran parte del estudio de Gurvitch está dedicado a analizar los determinismos del ambiente morfológico-ecológico, las super-

¹ G. GURVITCH, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, 1955.

² p. 68 y sig.

estructuras orgánico-sociales, los símbolos y obras culturales, los modelos y formas de actuar socialmente, etc.

La libertad tampoco consiste en la ausencia de obstáculos exteriores, pues el hecho de que el agua caiga sin que nada se lo impida, no significa que el agua sea libre. También niega que la libertad consista en la "indiferencia" de los motivos, pues esta pura indiferencia llevaría a paralizar toda acción humana, dado que ningún motivo sería suficiente para provocar la decisión. Por otra parte, la teoría afirma que la voluntad sería racionalmente motivada, venciendo de este modo la contingencia, significa la pérdida de la libertad, pues implica la sumisión de la voluntad a la necesidad de una razón universal.

Acabada esta exposición crítica, Gurvitch expone su tesis en la siguiente definición de la libertad: "La libertad humana, que se verifica tanto en las experiencias colectivas como en las individuales, consiste en una acción voluntaria, espontánea y clarividente —innovadora, inventiva y creadora— que, guiada por sus propias luces que surgen durante el mismo acto, provoca la interpenetración del motor, del motivo y de la contingencia, esforzándose para pasar, derribar, romper todos los obstáculos, y para modificar, superar y recrear todas las situaciones³.

Como vemos, se trata de una definición y de una descripción al mismo tiempo. Confirma esto último, el hecho que el autor luego nos da una valoración de los "diversos grados de la libertad humana". En orden ascendente dichos grados son: la libertad que dispone según las preferencias subjetivas; la libertad que es realización innovadora; la libertad de elección; la libertad invención; la libertad decisión; la libertad creación.

Tratemos de ver los puntos más salientes de esa larga definición. Lo primero que llama la atención en ella es que "la libertad humana se verifica tanto en las experiencias colectivas como en las individuales". Gurvitch niega que la libertad sea algo que pertenezca exclusivamente al individuo. Esta es una doctrina suya que debe ser entendida a la luz de afirmaciones hechas en obras precedentes: "las conciencias, llamadas indivi-

³ pág. 82.

duales o colectivas, son consubstanciales e inseparables”⁴, “el individuo es inmanente a la sociedad y la sociedad es inmanente al individuo”⁵. He aquí la razón por la cual puede hablar, no sólo de una libertad individual, sino también de una libertad colectiva.

Pero si interpretamos dichas afirmaciones como expresiones de una realidad ontológica, entonces la teoría de Gurvitch se presenta con un fondo de idealismo, pues el individuo sólo existiría y obraría en cuanto formara parte de un todo social *sustancial*. Si así fuese se perdería la esencia de la libertad pues se perdería la individualidad propia de la persona humana y de su voluntad personal y libre. Si dejamos de lado esa interpretación y nos ponemos en un plano meramente fenomenológico, encontramos otras afirmaciones como la siguiente: “La tensión y el vínculo entre los tres polos del Yo, el Otro y el Nosotros constituye uno de los aspectos esenciales de toda vida psíquica y especialmente de toda conciencia. Esos tres polos son inseparables y están siempre presentes simultáneamente cuando se trata de funciones mentales”⁶. Ahora bien, no puede negarse la influencia de la colectividad sobre el individuo, pero parece demasiado afirmar que “el Yo y los Otros son inmanentes al Nosotros, y el Nosotros inmanente al Yo y a los Otros”⁷, porque de esta manera podría quedar cerrada la posibilidad de ejercer una verdadera libertad individual, la cual consiste en última instancia en la íntima y personal decisión de la voluntad de un Yo individual. Hay que ver el valor que se da al término “inmanente”: no se puede negar que los Otros y el Nosotros están presentes (o inmanentes) en las representaciones mentales del Yo individual; pero en la voluntad de éste último debe quedar siempre la posibilidad de una cierta independencia ante los “motivos sociales”, caso contrario se pierde la esencia de la libertad psicológica.

A pesar de este aspecto, un tanto oscuro, de la doctrina de Gurvitch, es evidente su intención de afirmar y defender la libertad del hombre, lo cual se ve si continuamos el análisis de su

⁴ *La vocation actuelle de la Sociologie*, Paris, 1950, pág. 90.

⁵ pág. 27.

⁶ pág. 91.

⁷ pág. 30.

definición. En ella se dice que la libertad es una acción voluntaria “guiada por sus propias luces que surgen durante el mismo acto”. ¿Qué quiere decir “guiada por sus propias luces”? Aquí también debemos recurrir a una obra anterior suya para poder entender mejor sus palabras. Estas significan que los motivos de la acción deben ser intrínsecos a la voluntad y a su acción. Si los motivos no fuesen intrínsecos a la voluntad, provendrían de la inteligencia y entonces se caería en la doctrina de la “libertad de indiferencia”, ya criticada por Gurvitch, o en la doctrina de la voluntad “motivada por la razón universal”, la cual, según hemos visto, significaría la negación de la libertad. Por eso el único camino para salvar la libertad es admitir una “intuición de la voluntad” que aprehende sus “motivos-motores en el proceso imprevisible de la acción misma”, “una intuición volitiva”, “una intuición-acción”⁸.

¿Pero no es una contradicción hablar de una “intuición de la voluntad”? La intuición es un acto cognoscitivo, un acto que aprehende algo, ya sea que se refiera al presente o al futuro de la acción. Es un acto con signo centripeto, en cuanto significa un conocimiento del objeto en el sujeto que intuye. En cambio la voluntad significa un movimiento tendencial, es decir, un movimiento con signo centrífugo por el cual el sujeto elige y se dirige en una cierta dirección. Creemos que el análisis de Gurvitch se mueve entre dos peligros: uno es el que acabamos de ver, o sea, el exagerar la unión entre el conocimiento y la voluntad hasta identificarlos en una “intuición de la voluntad”. El peligro contrario consiste en exagerar la separación entre ellos como sucede en la doctrina de la “indiferencia” de los motivos. Pero entonces, ¿cómo será posible salvar la esencia de la libertad sin caer en contradicciones?

Es verdad que sola “indiferencias” de los motivos, como dice Gurvitch, lleva a paralizar toda actividad pues, por definición, ninguno de ellos es suficiente para provocar el acto electivo. Pero esto sucede cuando sólo se considera la función deliberativa de la inteligencia, separándola de la acción de la voluntad. En cambio el acto libre es el fruto de una armoniosa cooperación entre la inteligencia y la voluntad, que muestra la unidad del

⁸ *Morale théorique et sciences des mœurs*, 2.^a ed. 1948, pp. 181-191.

hombre. En efecto, es la voluntad que con su elección hará inclinar el platillo de la balanza, venciendo la indiferencia y limitación de los motivos. Precisamente es aquí donde se encuentra la raíz de la libertad: si los motivos no fuesen limitados, es decir, si la inteligencia nos presentase en forma total un bien con contenido absolutamente universal, entonces la voluntad no sería libre para elegir otros motivos, pues la presencia de ese bien universal agotaría plenamente su capacidad volitiva. Por eso no basta decir con Gurvitch que una "voluntad racionalmente motivada" significa *siempre* la sumisión necesaria a una razón universal, que la razón presenta motivos racionales que no son totalmente decisivos, pues siempre tienen algo de limitado, y entonces la voluntad conserva la posibilidad de elegir entre ellos o rechazarlos. Dichos motivos no son "decisivos" desde el punto de vista de la absoluta eficacia psicológica para provocar la decisión, aunque puedan ser "necesarios" desde un punto de vista moral.

En conclusión, la salida del dilema de rechazar la doctrina de la "indiferencia" de los motivos y la doctrina de la "razón universal motivadora" no consiste en hablar de una "intuición de la voluntad" pues, como vimos, ésta es una pseudosolución. El camino consiste en distinguir, no identificando ni separando, la tarea inteligencia y la de la voluntad. Tanto es así que sin la participación coordinada de ambas no puede existir un acto libre. Y esto se comprueba en el plano experimental, viendo que las personas que han tenido una formación unilateralmente intelectualística, suelen ser muy lentas para las decisiones pues se detienen en la sola deliberación, retardando el acto electivo de la voluntad. Pero, a su vez, la voluntad sólo puede elegir dentro del campo electivo que la deliberación de la inteligencia le presenta.

Quizás se pueda pensar que estos análisis nos han alejado del campo jurídico. Pero, como acabamos de ver, en la esencia de la libertad psicológica está implicado el problema de las relaciones entre la inteligencia y la voluntad, cuestión que influye directamente en el problema de la esencia de la ley moral y jurídica. Ya Santo Tomás vinculaba la ley al acto de "imperio" de la razón práctica, presupuesta la elección de la voluntad⁹.

⁹ I, II, 90, 1, ad 3um.

La historia posterior volvió siempre a este problema: Occam, Biel, Vázquez, Suárez, Grocio, Kant, etc., y en nuestros días continúa su análisis¹⁰. Aun los que rechazan estas cuestiones porque son "metafísicas", deben ocuparse de ellas al definir la ley¹¹. Todo esto muestra que los problemas que, con demasiada facilidad suelen llamarse "metajurídicos" a menudo constituyen cuestiones "protojurídicas", decisivas para la Filosofía del Derecho.

¹⁰ H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, 1946, pág. 30, 121.

¹¹ Ultimamente G. FASSO, *La legge della ragione*, Bologna, 1964 (recensión de F. Puy, ANALES DE LA CÁTEDRA FRANCISCO SUÁREZ, 1964, fasc. 2.º, pág. 201), y J. ST. LEGER, *The «etiamsi daremus» of Hugo Grotius*, Romae, 1962 (sobre el cual nos permitimos citar nuestra recensión en la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1966, fasc. II).