

LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD

Para el pensar teológico hay en la Etica un problema que ofrece las dificultades más grandes. Es el problema de la libertad de la voluntad.

¿Es interiormente libre el hombre que conoce, juzga, quiere y obra? ¿Puede por medio de su propio pensamiento y conclusiones razonables según su inclinación, únicamente determinado por impulsos interiores, sin ser influenciado por acciones exteriores, entre opuestas posibilidades, elegir una u otra? ¿Se halla ante cada decisión como Hércules en el cruce de los senderos, obligado a dividir por sí mismo el camino que ha de tomar, escoger entre seguir la tranquila virtud modesta o el atractivo vicio voluptuoso? ¿Hace el mal porque así lo ha querido y no de otro modo, a pesar de que podía optar por evitarlo? ¿Se decide por el bien porque lo ha reconocido preferible después de haber aquilatado y pesado, a pesar de que igualmente lo hubiera podido desechar? ¿O es que el hombre está sometido a una coerción de la cual nunca y en ninguna parte puede sustraerse? ¿Es que todas sus acciones son determinadas por la ley de la naturaleza que regulá cada uno de sus movimientos de un modo tan mecánico como la gravitación de los astros o la caída de los cuerpos faltos de sostén sobre la tierra? ¿Es un autómatá puesto en movimiento por las fuerzas cósmicas que posee el privilegio de muy dudoso valor de seguir con la conciencia el girar de sus ruedas y la gesticulación de sus palancas, varillajes y agujas, de poder oír el ruido de su funcionamiento, sin que le sea permitido intervenir en su marcha ni modificar en lo más mínimo la estructura en el trabajo de la máquina? ¿Está preso en la cadena de las causas que existen de toda eternidad y actúan inalterablemente en toda la eternidad?

El pensar teológico está condenado a encontrar una contestación al problema de la libertad o del determinismo puesto que esta contestación es la premisa de los conceptos esenciales de la Etica teologizante, es decir del concepto de la responsabilidad y de las conclusiones que de él resultan, del mérito, del pecado, de la recompensa y

del castigo. Para el creyente es Dios la fuente de la moral. Es la moral misma. Lo que él determina es el bien en sí y no puede ser otra cosa, porque para el mal no hay sitio en su sér, porque si fuera imaginable que hiciera algo malo, se convertiría por sí mismo en bueno desde el momento en que es El quien lo hace. Para el hombre, ser moral significa aproximarse al ser de Dios en la medida concedida al mortal. La ley moral es revelada por Dios como efecto de su gracia, para encender una luz que guíe al hombre, mostrándole el camino recto que conduce a él y le alumbre este camino. Merced a ella el mísero mortal se salva de las incertidumbres de su limitada comprensión y se halla dotado del precioso bien de una infalible prescripción a la cual no tiene más que obedecer para estar seguro de su salvación.

Claro está que no es comprensible—suponiendo la certeza de esta hipótesis—cómo el mal ha podido llegar a aparecer en el mundo. Esto es una contradicción de todos los atributos con que la fe adorna a la divinidad. No puede aparecer sin saberlo Dios, puesto que él es omnisciente y nada puede quedar oculto para él. No puede suceder en contra de su voluntad, puesto que él es Todopoderoso y nada resiste a su mandato. A sabiendas suyas y con su consentimiento es todavía más imposible que haga sus estragos, puesto que Dios es todo bondad, y por lo tanto, no permite que sus criaturas caigan en el mal. Sin embargo, la evidencia enseña que el mal tiene su sitio permanente en la vida humana, y esto constriñe a la conclusión que Dios o es duro y cruel, por tanto no es todo bondad ni es la moral misma, o que no tiene conocimiento del mal, por lo tanto no es omnisciente, sino que es ciego y limitado, o que sí ve el mal, pero no lo puede impedir y por lo tanto, no es todopoderoso, sino que tiene que reconocer frente a El, por encima de El, fuerzas más poderosas contra las cuales es impotente.

Estas espantosas conclusiones no se han sustraído a los creyentes y desde un principio han hecho los esfuerzos más desesperados para no tropezar con ellas. Los unos han escogido la escapatoria más cómoda: cierran los ojos ante el abismo abierto, cruzan devotamente las manos e hilvanan con unción frases conmovidas acerca de los impenetrables designios de la Providencia y de su infinita sabiduría que el mezquino entendimiento de los mortales es incapaz de comprender. Otros, a costa de penosos esfuerzos y con el sudor de su frente, se arrancan explica-

ciones enrevesadas, artificiales, que en realidad nada explican, pero que producen en los espíritus que se prestan a ello con agrado la ilusión de haber resuelto la contradicción. Quizás la hazaña más asombrosa de esta lamentable prestidigitación o aturdimiento de sí mismo por medio de una resonante catarata de palabras, son los cuatro tomos de la Teodicea, con la cual se ha puesto en un grave compromiso el infeliz Leibnitz. El más seductor, pero a la vez el más peligroso recurso ha sido la invención del mazdeísmo. Supone ligeramente que en el universo actúan dos principios, uno bueno y otro malo, el creador y el destructor, el Dios clemente y el demonio cruel, Ormuzd y Ahriman. Así todo se comprende fácilmente. El bien es la obra del radioso Ormuzd, el mal la del tenebroso Ahriman. Luchan ambos uno contra el otro, con fuerzas casi iguales, pero esta fe permite la consoladora perspectiva de un porvenir lejano cuando por fin Ormuzd venza a Ahriman y deleita al temeroso creyente con la esperanza que después de la tragedia de innumerables millares de años, de la lucha entre el bien y el mal, al llegar el fin del mundo bajará el telón con la victoria del bien. Con esta victoria el mazdeísmo que pretende ser un monoteísmo, salva en la punta de un alfiler su unidad de lo divino, aunque la introducción de un segundo principio casi tan poderoso como el mismo Dios y que tiene en jaque al Dios uno durante un tiempo incalculablemente largo, aproxima mucho este sistema al politeísmo. Al monoteísmo purificado del cristianismo repugna la hipótesis de un doble, contrario, casi equivalente principio; sin embargo, no se ha cerrado a la intrusión del demonio que es indudablemente una reminiscencia de Ahriman, sólo que no tiene la independencia del demonio mazdeico. No es el igual de Dios, sino que le está sometido como todas las demás criaturas. No es bastante fuerte para ponerse enfrente de Dios y solo puede hacer el mal porque Dios lo permite; pero ¿por qué lo permite? ¿Por qué tolera al demonio? ¿Por qué puede el diablo entregarse a sus manejos con el consentimiento de Dios? A esto da la teología una contestación sofisticada que Goethe ha revestido con las deslumbrantes galas de su poesía sin par. Dios ha confiado al diablo la misión de tentar al hombre con todos los artificios de la seducción para proporcionarle la ocasión de poner a prueba y desarrollar en la resistencia su fuerza moral, de purificarse, de alcanzar luchando su sublimación y su salvación por su propio anhelo y esfuerzo. En suma, el diablo existe para ejercer en el hombre una

especie de gimnasia sueca de virtud. La lucha, en verdad, no es del todo leal, porque el diablo está retenido por riendas que le echan atrás en cuanto lleva demasiada ventaja, constantemente asiste al hombre la gracia salvadora y cada vez que está a punto de tropezar baja de lo alto hacia él una mano que le sostiene en pie. Pero la teología no se siente sujeta a las reglas del sport. Así se aparece a nosotros el cuadro del mundo en el *Fausto*. Quien nos lo ha pintado es el mismo Goethe que en otro lugar recrimina: «Dejáis al hombre caer en la falta y le abandonáis en su dolor». ¿Permite con indiferencia la divinidad que el hombre sea presa del mal, sin defenderlo contra él? ¿Se contenta con ponerle a prueba para salvarle caritativamente en el momento que parece sucumbir? Goethe no contesta a esto unívocamente. No es tampoco su oficio. El tiene el derecho de contradecirse. Es un poeta que puede dar expresión a opiniones contradictorias, no es un teólogo que tiene el deber de sostener al que duda y vacila con un firme dogma.

Todas estas tentativas de poner en armonía la existencia del mal en el mundo y el peligro con que constantemente amenaza al hombre, con los atributos de la divinidad, proceden de la tácita o expresa hipótesis que la voluntad humana es libre. Porque si no es libre el hombre y hace el mal, lo hace porque está obligado a ello y no puede hacer otra cosa, pero esta obligación solo puede proceder de la divinidad que es omnipotencia; ella es quien condena al hombre, quien le obliga a hacer el mal; así el hombre no hace el mal sino como instrumento sin voluntad en las manos de Dios, y por lo tanto, en realidad es Dios mismo quien hace el mal; pero si Dios es capaz de hacer el mal, no es Él la moral misma o bien toda diferencia entre bien y mal queda anulada, tenemos que reconocer lo que nos parece mal tan moral como el bien porque Dios hace lo mismo lo uno y lo otro, pero si queda concedido esto, y el no concederlo es según las reglas de la lógica imposible, en ese caso se derrumba todo el fundamento de la Ética trascendental, es decir teologizante. Está pues, obligada so pena de suicidio a afirmar la libertad de la voluntad del hombre.

Pero con sólo esta afirmación todavía falta mucho para que la Ética teologizante haya desvirtuado las objeciones que amenazan su vida. Renouvier cuya obra acerca de la libertad de la voluntad es probablemente la más penetrante y completa que se haya escrito sobre esta

materia, siempre de nuevo tratada desde la antigüedad quizás por millares de pensadores y también por charlatanes, nos da de ella la siguiente definición: «La voluntad es libre y espontánea si no hay inteligencia ninguna que pueda predecir su acción no determinada en otro momento que aquél de su realización». Renouvier no hace limitaciones ni reservas. No dice: «si ninguna inteligencia humana... puede... predecir... su acción», y esta omisión del adjetivo «humana» que precisa más el pensamiento no es en modo alguno ligereza ni descuido, sino que es muy reflexionada, porque el prudente dialéctico sabe perfectamente que hundiría irremisiblemente su tesis del libre albedrío si se contentase nada más que con exigir que sólo la inteligencia humana no pueda predecir su acción. Hay muchos sucesos que la inteligencia humana no puede predecir y que, sin embargo, se desarrollan según reglas inmutables, dentro de un orden inquebrantable como el acero, sin la más mínima libertad interior ni arbitrio. Si la inteligencia humana no puede predecir estos sucesos, no es que ninguna fuerza exterior, obrando en el mundo, los determine, porque al contrario, resultan originados por sí solos; es sencillamente porque ignora las leyes según las cuales se producen. La incapacidad de predicción no es, por tanto, prueba de la libertad del suceso, sino es únicamente prueba de la ignorancia de la inteligencia humana. Hubo un tiempo en que ninguna inteligencia humana podía predecir los eclipses de sol o de luna, ¿por qué obran tan cuerpos celestes libremente y sus eclipses son obra tan sólo de su propia indeterminada resolución cuándo y cómo les parece? No, sino porque el hombre no había todavía investigado y comprendido los movimientos de esos astros. Así hoy día no estamos capacitados para predecir el tiempo que hará en día determinado del año siguiente, la recolección de la próxima cosecha, los terremotos. ¿Demuestra esto la libertad, el carácter no determinado de estos sucesos? no; demuestra solo la deficiencia de nuestros conocimientos. Nada ha conseguido Renouvier en favor de su tesis del libre albedrío si solo la inteligencia humana no debiera ser capaz de predecir la acción de la voluntad. Por eso no dice: «la inteligencia humana», sino «ninguna inteligencia». Es la esencia de la voluntad libre que no se puede predecir en modo alguno su acción, se sustrae por su naturaleza misma a toda predicción que necesariamente tiene que contar con causas exteriores y fuerzas dadas y la imposibilidad de predecirla no existe solo para la inte-

ligencia humana, sino para toda inteligencia, para la inteligencia en general.

Para toda inteligencia, por lo tanto también para la divina. Y así se encuentra la Ética teologizante sin poder salir de este dilema: o es que Dios no prevé las resoluciones de la libre voluntad humana, lo cual significa la negación de su omniscencia, es decir de uno de sus atributos esenciales, o Dios prevé las resoluciones de la libre voluntad humana, y en ese caso esto es la negación de la libre voluntad, cuya esencia, según Renouvier, es precisamente la imposibilidad de preverla. En efecto; que no se la pueda prever es la cualidad con que la libertad de la voluntad queda en pie o se viene al suelo. Es preciso fijarse bien en la significación de este concepto. Únicamente puede ser objeto de previsión lo que ha de suceder seguramente. Pero lo que en un momento cualquiera de lo porvenir será realidad, es para una inteligencia omnisciente que no esté restringida por las categorías humanas de tiempo y espacio, virtualmente entonces ya realidad, puesto que para ella no existe ni cerca ni lejos, sino que todo está ante ella en el mismo plano, y no hay ni porvenir ni pasado, sino todo es presente. Por tanto, si la omnisciente inteligencia divina prevé ya desde luego cómo obrará en un momento dado la libre voluntad humana, entonces esto significa que esta libre voluntad está obligada a obrar de tal suerte como Dios lo tiene previsto y no de otro modo. Por eso, pues, no es libre, sino estrechamente ligada. Está forzosamente obligada a hacer real el suceso que Dios había previsto, puesto que Dios no puede prever más que lo que seguramente ha de ser y que un suceso previsto que no se realiza, significaría un error, un supuesto erróneo, de lo cual no se puede creer capaz a Dios sin negarle. La aparente libertad de la voluntad es coacción a plazo indeterminado. La libertad de la voluntad está, puesto que su acción está prevista por Dios, sometida a la ley de la fatalidad, aunque con la concesión de un plazo para el vencimiento. Cada movimiento de la pretendida libre voluntad llega a formar parte del inalterable orden del mundo fijado desde toda eternidad que no puede revocar una voluntad humana, sin que Dios mismo sea sepultado bajo sus ruinas. El hombre puede hacerse la ilusión de que su voluntad es libre. Pero esto es un engaño de sí mismo, al cual sólo puede entregarse porque permanece ignorado para él lo que Dios ve claramente; el fin adonde el hombre sin darse cuenta de ello es inexorablemente conducido

por acciones firmemente trazadas por la mano de hierro del destino.

Seríamos injustos con la teología si la reprocháramos que no haya visto la incompatibilidad de la libertad de la voluntad con la omnisciencia divina. No se le ha ocultado, pero ha tratado de escamotearla mediante los fraudes que le son familiares. Rotundamente afirma San Agustín en su obra *De libero arbitrio* que la voluntad del hombre es libre, pero trata de poner en salvo los atributos de la divinidad, reservándola el derecho, el poder de intervenir mediante la gracia en la acción de la voluntad, cuando en su libertad elige una dirección que pone en peligro la salvación del alma. Santo Tomás de Aquino se guarda muy mucho de manifestar una opinión distinta de la del obispo de Hippona. Los reformadores, Calvino y Lutero y también el obispo Janses, eran mejores lógicos que los padres de la Iglesia y negaron sin vacilar la libertad de la voluntad, desde luego sin darse cuenta que con esto hacían responsable a Dios mismo de todas las malas acciones del hombre siervo que todo lo hace a sabiendas de Dios y según sus mandatos. El concilio de Trento despreciaba todas estas contradicciones y cosas inconcebibles y proclamaba con su autoridad infalible que la voluntad del hombre es libre y que a pesar de esto Dios es al mismo tiempo omnisciente. En aquellos tiempos, la Iglesia católica era todavía capaz de oponerse a la razón que quizás hubiera protestado con un argumento que no admitía réplica ninguna, la hoguera.

He aquí, pues, la particularidad del modo de pensar teológico el cual le diferencia del científico cuya forma más pura es el modo de pensar matemático. El primero no conduce nunca un pensamiento con severidad lógica hasta sus últimos fines, sino que le sigue sólo un trecho, hasta cierto punto en el cual se pierde en una negra, impenetrable niebla o en una nube fulgurante que no soporta la vista. El pensar matemático, por lo contrario, desenvuelve el pensamiento sin miramientos hasta sus conclusiones más extremas. Resultan éstas necesariamente absurdas si las premisas eran falsas y es tan evidente el absurdo que forzosamente demuestra el error del punto de partida. No hay que esperar del ensueño místico semejante neta refutación de sí mismo, como tampoco del dogmatismo imperioso. El ensueño místico sigue las leyes de todos los ensueños en general, en que la asociación de ideas no refrenadas por la lógica tiene libre carrera y en-

laza en un encadenamiento aparentemente coherente las representaciones más incompatibles. El privilegio del dogmatismo exige para sí no estar subordinado al tribunal de la razón, sino tener un tribunal especial ante el cual siempre tiene razón, la fe.

Los partidarios de la creencia en la libertad de la voluntad, producen un argumento que obtienen por el método de la introspección. Dicen que el hombre nunca se dejará convencer de que no es libre, que sus acciones no son determinadas únicamente por su propia voluntad, porque tiene la conciencia infalible de todo lo contrario, es para él completamente claro que lo que hace, lo hace porque quiere, que tenía la facultad de elegir no hacerlo, que hace lo que quiere hacer, que ha determinado su resolución por reflexión, inclinación, caprichos o intenciones que a él, aunque quizá solo a él le son perfectamente conocidas. Todavía está vivo el recuerdo en la Sorbona de París del profesor de filosofía—cuando me refirieron la anécdota me nombraron como su protagonista a Víctor Cousin, pero sin embargo, no puedo responder de que sea él y no otro—que en su lección sobre el libre albedrío solía decir: «la voluntad del hombre es libre. No hace falta demostrarlo con argumentos. Tenemos la sensación inmediata de que es una verdad. Voy a demostrárselo a ustedes. Quiero levantar mi brazo derecho. Lo levanto—y levantaba con un movimiento dominador el brazo derecho, le mantenía un rato en esa posición y triunfante añadía:—«Ya ven ustedes que mi voluntad es libre». Los oyentes estallaban en un aplauso entusiasta ante semejante demostración victoriosa. Hoy provocaría una ruidosa carcajada. Hemos aprendido a buscar las raíces de casi todas las acciones humanas, tal vez de todas en absoluto, en lo subconsciente. Allá están elaboradas bajo influencias que permanecen completamente invisibles a la introspección y en las que participan con influencia determinante dotes innatas o adquiridas, sucesos, estados orgánicos momentáneos, impulsos, atractivos, antipatías. Ascienden ya hechas a la conciencia y ésta que no ha visto su formación se persuade que las ha producido ella misma en su propio seno y se imagina razones inventadas sobre el porqué ha querido las acciones resueltas fuera de su radio. El profesor que proclama con autoridad: «Quiero levantar mi brazo derecho y por eso lo levanto», es seguramente de buena fe, pero también seguramente ignorante. No se da cuenta del funcionamiento de las fuerzas que acaban en un mo-

vimiento. Levanta el brazo derecho, el cual cree elegir su plena libertad, porque está bajo la influencia permanente de la costumbre de servirse con preferencia del brazo derecho; si fuera zurdo manifestaría la voluntad de levantar su brazo izquierdo y estaría tan creído de haber decidido la elección de este brazo con plena libertad. Si padeciera un reumatismo muscular crónico en uno de los brazos que le produjese molestia o dolor al hacer el movimiento, elegiría inconscientemente el otro, el sano, y afirmaría con la misma certeza que lo había hecho en toda libertad. He puesto como ejemplos dos rasgos particularmente de bulto y por lo tanto, de los más claramente visibles que pueden determinar la acción del ingenuo profesor sin que él se de cuenta de ello. Pero cada uno de nuestros más complicados y aún más sencillos movimientos, es el resultado de un sinnúmero de causas sutiles que por una parte son fruto de experiencias y costumbres organizadas de nuestra vida individual, y por otra son una consecuencia necesaria de nuestras cualidades heredadas, de la constitución de nuestro cuerpo y espíritu y cuyas raíces, desde luego, se extienden hasta un pasado de nuestra especie que se pierde de vista, quizás hasta los principios de toda vida, podemos decir hasta la eternidad. Acerca de estas causas nuestra conciencia no puede dar ninguna indicación. Se sustraen a nuestra observación y examen y permanecen siempre ignoradas. Renouvier tiene razón cuando hace constar que ninguna inteligencia—digo sin su doble sentido y mística, ninguna inteligencia humana de hoy en día, puede predecir las acciones de otro, ni siquiera las propias, pero no porque sean formadas por sí mismas independientemente de causas inalterables, sino tan sólo porque dichas causas son inaccesibles a nuestra ignorancia.

Es un esfuerzo vano pretender obtener de la introspección la solución del problema de la libertad de la voluntad, ni siquiera tan sólo una contribución para la solución. No es para eso un método a propósito. El sabio griego sabía perfectamente cuán grande y difícil tarea planteaba al hombre cuando le imponía el *vouli seautou* «conócete a tí mismo». Esto es fácil de mandar, pero difícil o imposible de cumplir. Spinoza ha caracterizado la ilusión engañosa que se hace el individuo sobre la participación de su voluntad consciente y acompañada de razón en su acción, en la feliz parábola que la piedra tirada por una mano, si estuviera dotada de conciencia, se imaginaría que

volaba por su propia libre voluntad, y en otro lugar indica, sin emplear una comparación, que el beodo y el niño que seguramente no obran por propio impulso, creen también en la libertad de su voluntad. La ignorancia en que se halla el individuo respecto a las verdaderas causas de sus acciones ha podido ser demostrada experimentalmente. A un sujeto hipnotizado se le sugiere que verifique después de despertar una acción cualquiera que de intento se inventa entre las más absurdas, injustificadas e inútiles. El sujeto obedece en estado despierto fielmente a la sugestión, y como no ha conservado el recuerdo de lo que pasó durante la hipnosis, está convencido que cede a una ocurrencia, a un capricho, pero que en todo caso obra determinado por su propia voluntad. Pero dado que él mismo tiene que reconocer lo absurdo de su acción, busca una razón suficiente para explicarlo y siempre la encuentra a su propia satisfacción.

Todos los ensayos de una sofística angustiada de fundamentar la tesis de la libertad de la voluntad en los datos obtenidos por la introspección, han fracasado lastimosamente. Pero era obligado emprenderlos porque la Ética teologizante no puede renunciar a la afirmación que el hombre obra con su libre albedrío. Forma éste parte esencial del concepto religioso del mundo y de la relación en que éste coloca al hombre con Dios.

Resumiendo brevemente, este concepto ve en la vida del hombre en esta Tierra su preparación para la vida eterna. Le ofrece la ocasión de acercarse a Dios por su propio esfuerzo y de este modo hacerse acreedor a la bienaventuranza que le asegura hasta el fin de los tiempos un sitio a la vista de Dios. Así se hace de la vida carnal un método de selección que separa las ovejas blancas de las negras. A este fin arma Dios al hombre con la libre voluntad para que haga uso de ella a fin de elegir por propio impulso el bien y evitar el mal. El mandamiento de esta tarea que no deja de ser penosa, se le ha facilitado mucho por la gracia de Dios al conferirle leyes, doctrinas morales y ejemplos que le señalan el camino de la salvación. Si el hombre hace el uso debido de sus dotes, si marcha por su libre determinación de conformidad con las indicaciones de Dios por el camino de la virtud, entonces adquiere un mérito que le da una legítima pretensión a la recompensa de caer en gracia a los ojos de Dios y de ser recibido en la legión de los justos y de los puros. Pero si el hombre se entrega deliberadamente al mal, contra el cual está pre-

venido mediante la revelación y que tiene el poder de evitar, entonces es un pecador y merece el castigo de ser réprobo, dei cual puede aún salvarse si por la gracia de Dios le es perdonada la falta. El destino de su alma inmortal por lo tanto, está puesto en manos del hombre. De él depende que este destino sea la salvación o la condenación. Él es responsable de hacerle inclinarse a ésta o a aquélla. Naturalmente, Dios tiene el poder de forzarle a la virtud y de impedirle pecar. Pero no está en sus designios imponer al hombre la esclavitud de la virtud. Quiere que el hombre se determine por su propia elección a la virtud, quiere almas nobles en torno suyo que por la libertad se eleven hasta la moral.

Frente a este concepto religioso del mundo que actúa con afirmaciones y por principio desdeña demostrar ni una sola de ellas ante la razón valiéndose de hechos verificables, está el concepto científico del mundo que no pretende nada que no pueda ser comprendido objetivamente, que establece una distinción severa entre lo registrado por la observación que todo el mundo puede verificar y la hipótesis para la cual no exige fe, sino tan sólo reconocimiento de posibilidad, de probabilidad y que abandona desde el instante en que la contradice irrefutablemente un hecho establecido. Entre estos dos conceptos del mundo es imposible todo compromiso. No hay puente que lleve de uno a otro. Sería superficial decir que el concepto científico tiene por objeto la realidad, el religioso, la imaginación. También la imaginación es una realidad, solo que de otro orden que la que solemos llamar realidad según la manera de expresarse generalmente empleada. Es una realidad subjetiva, existe sólo en el espíritu que se la representa. Es también la realidad a secas para el espíritu que piensa, tan sólo un estado de conciencia, pero éste es un reflejo de condiciones que tiene fuera de la conciencia una existencia objetiva, aunque sea en forma diferente. Verdad es que los creyentes afirman que también a sus representaciones corresponde una realidad objetiva, mas esto no puede hacerse constar por medio de ninguno de los sentidos que el organismo viviente ha desarrollado para ponerse en relación con el mundo que le comprende dentro de sí, como una parte de sí. Es intento vano para cualquiera de los dos conceptos del mundo pretender refutar y convencer al otro. Todo lo que cabía hacer en lo posible es definir lo más precisamente posible uno y otro y demostrar su incompatibilidad.

Pues bien, el concepto científico del mundo no conoce el problema de la libertad de la voluntad, no puede existir para él. Todos los hechos que le ha revelado la observación le obligan a suponer la causalidad que no sólo significa que todo fenómeno está determinado por una causa, es el efecto de una causa y nunca hubiera podido aparecer sin esta causa, sino también que el efecto representa siempre la exacta equivalencia de la fuerza que ha sido su causa. La hipótesis de la eterna inmutabilidad de la cantidad de fuerza en el universo constituye por lo tanto, parte esencial del concepto de la causalidad, que es la hipótesis fundamental, sin la cual no se puede concebir racionalmente el fenómeno universal y los sucesos que en él se desarrollan, y todo lo que sucede dentro y fuera de nosotros, todo lo que percibimos sería caos, azar, capricho, no obedeciendo a una ley cualquiera o sería milagro en el sentido teológico de esta palabra. Porque si fuera concebible que un efecto pudiera ser otra cosa que la reaparición de la fuerza que le causó en igual cantidad, si bien en otra forma de presentación, significaría esto que la parte del efecto que superase a la cantidad de fuerza de su causa, no tendría causa, o que la cantidad de fuerza de la causa que no se reprodujese en el efecto, habría sido gastada sin producir efecto alguno. Pero esto sería la negación de la causalidad, la admisión que parte del efecto, es decir un efecto, se producía sin suficiente causa, es decir de la nada, que una parte de la causa, es decir fuerza, podría desaparecer sin equivalente efecto, es decir en la nada, lo cual es evidentemente un absurdo.

La voluntad humana se manifiesta o por una acción o por el impedimento de una acción para la cual nuestro organismo experimenta el impulso. Ambas actividades son un gasto de energía que se puede medir. En efecto, también la inhibición es un esfuerzo dinámico que representa la exacta equivalencia de la fuerza con la cual el impulso contenido o suprimido por ella ha obrado sobre los centros motores. Por lo tanto, representa la voluntad un gasto de energía que produce un trabajo susceptible de medida. Es evidente que la voluntad tiene que procurarse esta energía de alguna fuente. Por lo tanto, sólo transforma ella también energía que recibe de la cantidad de fuerza eternamente inaugmentable e indisminuible del universo, está integrada en el dinamismo general del universo y necesariamente sometida a la ley mecánica de este dinamismo; es decir a la causalidad. Por lo tanto, no es

libre, sino determinada como todo fenómeno en el universo. Quien afirma su libertad, afirma que no es determinado, que no está sometido a la ley de la causalidad, que no tiene una causa cuyos elementos si nos fueran completamente conocidos y accesibles podrían ser medidos, que gasta energía que no recibe de ninguna parte, que produce fuerza de la nada. Quien afirma esto, niega toda experiencia mediante la cual se ha obtenido el conocimiento de la naturaleza y de sus leyes, y es evidentemente vano empeño una discusión razonable con quien así piensa.

Ahora bien, pueden replicar los defensores de la libertad de la voluntad que no discuten que la voluntad recibe su energía del organismo y por ende de la fuente general cósmica de energía y la emplea según las leyes de la mecánica, que se limitan sólo a afirmar que la dirección en la cual la voluntad emplea esta energía es escogida libremente por ella; pero la dirección en nada cambia la cantidad de la energía gastada, por consiguiente la voluntad podría obrar perfectamente según la ley mecánica del dinamismo universal y sin embargo, dirigir con independencia de causas exteriores el modo del gasto de su energía, es decir ser libre. Esta objeción es pura sofística, porque también la determinación de la dirección en tanto que no queda mera representación, es decir sin efecto y estéril, sino efectivamente dirige la acción, es un acto de energía; el conductor o dirigente gasta energía y obedece a una causa, luego ya estamos de nuevo frente al dilema: o la voluntad dirigente está sometida a la ley de la causalidad, y en ese caso no es libre, o es libre y no determinada por ninguna causa extraña; en ese caso la tenemos que atribuir movimiento sin impulso ni fuerza, que surgiría de la nada, es decir caemos en el absurdo.

No. No existe libertad de la voluntad. El concepto de la libertad misma es un error del pensamiento que no abarca bastante largos encadenamientos. Nada es libre en el universo. Todo se condiciona y se determina mutuamente: Todo es causa y efecto y se engrana recíprocamente como los dientes de un conjunto de ruedas dentadas. Todo está ligado y ajustado entre sí. La frase del filósofo «Todo fluye», es la descripción de la apariencia. A esto hay que oponer la realidad. «Todo está eternamente inmóvil». Porque un trayecto circular cerrado en sí mismo, sin principio ni fin, es en verdad, movimiento para todo punto suelto que recorre el ciclo, pero sin embargo es para el conjunto una parada virtual. Todo lo que existe y

lo que alguna vez existirá tiene su causa necesaria y suficiente en lo que de toda eternidad ha existido, la sucesión de los fenómenos está inalterablemente fijada desde toda eternidad para toda eternidad; lo que llamamos azar, es un caso cuya necesidad y rígido determinismo no reconoce nuestra ignorancia; pasado y porvenir estarían para una omnisciencia que reconociera y comprendiera la máquina del Universo, con todo lo que encierra, hasta en la más ínfima rueda y en el más pequeño clavo, colocados en el mismo plano, es decir serían presente.

De esto resulta como una consecuencia lógica la posibilidad teórica de predecir los más remotos acontecimientos hasta en los más pequeños detalles, sin que tenga para nada que intervenir un milagro ni haya que recurrir a la hipótesis de influencias sobrenaturales. Una inteligencia suficientemente amplia y penetrante, sería únicamente capaz con arreglo a la ley estricta de la causalidad de prolongar todas las líneas de lo presente infinitamente lejos y con absoluta certeza hasta lo porvenir. Puesto que todo lo que algún día será tiene que ser necesariamente, virtualmente ya es y ha sido ya siempre, sólo es una cuestión de acuidad de visión, que a la verdad le está negada al hombre, para poder verlo en cualquier momento y en cualquiera extensión.

La ilusión del fluir es explicable. La vida que es como todos los sucesos cósmicos, un movimiento cíclico, se manifiesta en una alternación infinita de alumbramientos y apagamientos de la conciencia, cuyo portador es una fila eterna de organismos que se suceden uno a otro. Cada organismo tiene una duración limitada durante la cual solamente gira a lo largo de una inconcebible pequeñísima parte del inmenso trayecto cíclico. No ve todos los puntos de ese sector del trayecto más que una sola vez, y no se entera que son eternamente los mismos. Tiene la errónea impresión de que desfilan ante él cuando por lo contrario, ellos están inmóviles y él es el que pasa por delante de ellos hasta que acaba de ser portador adecuado de conciencia, desaparece y deja sitio a un sucesor. Esta rígida inmutabilidad del conjunto del mundo, parece seguramente a la imaginación insoportablemente siniestra. ¿Pero no se nos abren aspectos pavorosos cada vez que nos atrevemos a echar una mirada más allá del limitado campo de la vida y de las condiciones de la humanidad, a lo infinito y a la eternidad que nos rodea?

El libre albedrío es predilecto no solamente a los cre-

yentes, sino también a ciertos libre pensadores ajenos por lo general, a toda clase de mística. Reclaman la libertad de la voluntad en nombre de la dignidad humana que sufriría una profunda humillación si tuviéramos que confesarnos autómatas movidos sin nuestra colaboración por la causalidad universal o esclavos desprovistos de derechos de extrañas influencias. No tenemos derecho a semejante orgullo miserable. Busquemos nuestra dignidad en la lucha por el conocimiento y en la sujeción de nuestros propios instintos bajo la dominación de nuestra razón, pero no en una soñada independencia de las leyes de la naturaleza a cuyos mandamientos intentaríamos en vano oponernos.

Con la libertad de la voluntad también se desvanece la responsabilidad. Esto es evidente. Pero esto sólo significa un fracaso para la moral teologizante. La Ética científica puede pasarse perfectamente sin la responsabilidad. Más aún, no hay sitio en ella para este concepto. En el sistema de la moral teologizante, la responsabilidad tiene una importancia trascendental. Resumiendo de nuevo muy brevemente lo que acabo de exponer con mayor amplitud: según esta doctrina, es la moral un mandamiento divino cuyo cumplimiento o infracción produce la bienaventuranza o la condenación; para que la recompensa y el castigo sean justos, hay que merecerlos una y otro; esto supone que intencionalmente y con asiduidad se haya ejercido la virtud o se haya elegido el vicio; pero este modo de obrar tiene que ser deseado libremente si el hombre ha de ser responsable de sus actos ante el juez divino. La Ética científica no tiene nada que ver con estos ensueños trascendentales. Para ella, la moral es un fenómeno inmanente que solo aparece en el seno de la humanidad, y para precisar más todavía, en el seno de la humanidad organizada en sociedad. Se ha formado la moral en virtud de una necesidad determinada, del imprescindible menester de los hombres de unirse para poder afrontar más fácilmente o sencillamente para hacer posible, juntos en un haz y sintiéndose los codos, la lucha por la existencia demasiado difícil para el individuo aislado. Tiene la moral un fin claramente conocible: enseñar al individuo la contención de sus impulsos egoístas, el miramiento para con el prójimo que únicamente posibilita una vida pacífica en común y una colaboración fecunda de los hombres. El instinto de la conservación de sí misma inspira a la sociedad las reglas de la moral que prescribe imperiosamente a

todos sus miembros y para las cuales exige de ellos incondicional obediencia. No se le ocurre a la sociedad decir al individuo: «eres libre, tienes que decidir por tí mismo si quieres marchar por el camino de la virtud o del vicio». Por lo contrario, le dice: «Quieras o no, tienes que hacer lo que mi ley moral te indica como bien y dejar de hacer lo que declara malo. No te es lícito elegir. Te tolero en mi seno únicamente si te sometes a las reglas morales. Si las atropellas, te arrancaré las garras y los dientes o te aniquilaré por completo». La sociedad ha desarrollado, mediante la disciplina ejercida en muchos miles de años en el individuo, aunque no en cada uno, un órgano que vigila por que su obrar sea moral y este órgano es la conciencia. Pero ésta no es más que un complemento y representación de la sociedad que en lo principal ejerce por sí misma la función de policía y cuida que se guarde general obediencia a la ley moral. Ella misma juzga todos los hechos del individuo que llegan a su conocimiento. La conciencia es sólo competente en los casos que se verifican exclusivamente en el fuero interno del individuo y que él sólo conoce. Es con demasiada frecuencia un juez indulgente que le absuelve con harta facilidad o casi siempre le reconoce atenuantes. Ante la sociedad no las tiene el individuo tan fácilmente. El castigo es seguro si el individuo no ha podido sustraer su falta al conocimiento de la sociedad.

Por lo tanto, existe también la responsabilidad en la moral sociológicamente entendida. El individuo puede arreglárselas con su conciencia en lo tocante a sus intenciones y generalmente no le es muy difícil conseguirlo. Pero por sus hechos tiene responsabilidad ante la sociedad y ésta no inquiriere lo que ha pasado en el fuero interno, sino únicamente cómo sus movimientos del espíritu se han exteriorizado en actos. Por éstos solos le cita ante su jurisdicción y le obliga a responder sin dar validez a la excusa que ha obrado como tenía que obrar con arreglo a sus disposiciones y a las influencias extrañas y que no podía dejar de obrar de modo diferente. Tan vitalmente necesaria como la moral ha sido siempre para la colectividad, tan rígidamente como ha tenido que mantener a todos sus miembros bajo la coerción del mandamiento de la conservación de sí misma, siempre ha tenido sin embargo, la idea obscura que la responsabilidad del individuo por sus actos tiene sólo una significación práctica, pero no de principio ni ideal y nunca ha pretendido llevar el examen demasiado lejos para saber si había obrado

o no libremente, nunca ha deseado llegar hasta el fondo de su conciencia y hasta el origen del movimiento de su voluntad. Allí donde la carencia de libertad era evidente, en el caso por ejemplo, de una enfermedad mental que puede reconocer cualquier profano, ya en los tiempos más antiguos se han abstenido de la aplicación de la ley moral y se han limitado a proteger a la sociedad contra actos intolerables del insensato, poniéndole a buen recaudo. Desde que el derecho positivo que está concretado en la ley con sanción penal se ha diferenciado de la moral general, ha dejado sitio al concepto de incapacidad de discernimiento y ha renunciado al empleo de sus medios de fuerza cuando ha reconocido su existencia. Además de la locura declarada, asimismo la coacción comprobada y la legítima defensa eximen al individuo de la culpa y le exoneran del castigo. En el curso de su desarrollo ha concedido a la sociedad restricciones todavía más estrechas a la responsabilidad individual. Se abre de buen grado a nuevas comprensiones de la psicología científica y admite hoy además de la locura declarada, un estado de disminución de la capacidad de discernimiento en el caso que los peritos puedan comprobar de modo convincente ante los jueces guardianes del derecho que el individuo ha cometido la falta en un estado anormal y bajo influencias patológicas. Más allá la sociedad no puede ir si no quiere anular por completo la ley moral y abolir el derecho, cosa que le prohíbe el cuidado de su existencia. Tiene que dejar a los filósofos seguir el examen y demostrar que la voluntad no solamente no es libre en casos extremos, como en la locura o bajo la sugestión, sino que nunca es libre, sino que siempre está determinada, que entre las influencias determinantes bajo las cuales el individuo obra con necesidad sólo existe una diferencia de grado, cuantitativa, no de esencia, cualitativa, y que la causalidad que le obliga va en transiciones inapercibibles desde el delirio del maníaco y la obsesión del anormal, hasta la pasión, la codicia, la inclinación del hombre de una vida instintiva fuertemente desarrollada y hasta los débiles impulsos de las costumbres, de los juicios incoloros y de las consideraciones endebles del hombre vulgar de un carácter sin consistencia y sin fisionomía propia. **La sociedad no puede sacar una conclusión práctica del reconocimiento teórico del constante determinismo y de la no libertad de la voluntad, puesto que la ley moral por su naturaleza es una coacción y por lo tanto excluye la libertad. Para la colectividad no tiene**

importancia si el individuo se somete a la ley moral por su propia libre determinación o solo porque está obligado a ello por sus medios de fuerza. No le importa más que el resultado visible.

Sin embargo, no es mera tendencia utilitaria superficial ni tampoco injusticia si la sociedad, sin inquirir la libertad o no libertad de la voluntad, echa sobre el individuo la responsabilidad de sus acciones y exime de esta regla general solamente casos extremos. Aunque su voluntad esté sometida a la ley de causalidad y el individuo obre siempre como tiene por fuerza que obrar, posee un medio para mantenerse dentro del límite de la ley moral a pesar de los impulsos interiores y de los empujes extraños que es su juicio y el instrumento de ello es la inhibición. Así como cualquiera función orgánica que no es puramente vegetativa y por lo tanto, sustraída a nuestra voluntad, también el juicio y la inhibición pueden ser perfeccionados y robustecidos mediante el ejercicio metódico, mientras que si se les descuida pueden llegar hasta su atrofia completa. La colectividad puede exigir que cada uno de sus miembros se cuide del desarrollo de sus aptitudes naturales que le permiten distinguir lo bueno y lo malo y contener la tendencia a caso naciente hacia lo malo. Facilita al individuo el cumplimiento de este deber hacia ella y hacia sí mismo—puesto que se trata de un aumento de su eficacia orgánica y una elevación de su valor personal—por medio de las instituciones que crea para la educación e instrucción de la juventud, por la escuela que no solamente procura saber, sino que también forma el carácter, por la enseñanza post-escolar, por los honores cuya aplicación señala las personalidades por ella distinguidas como modelos para todos sus miembros. La colectividad prescribe a cada individuo la adquisición de un minimum de conocimientos y le obliga por la ley a asistir con este objeto a la escuela durante determinado tiempo. Puede también, y debería obligarle, a vigorizarse en la obediencia de la ley moral valiéndose de una metódica gimnasia de la voluntad. El ciudadano es responsable ante el Estado de saber leer y escribir. En este sentido también es el ciudadano responsable de vigorizar y desarrollar suficientemente su poder de inhibición mediante ejercicios para dominar sus tendencias egoístas, antisociales, inmorales... A qué fin debe hacer funcionar su aparato de inhibición depende del contenido variable de la ley moral vigente que no está fijada por el individuo,

sino por la colectividad. El individuo cumple lo que le corresponde hacer y no puede imputársele culpa si se esfuerza por acercarse todo lo posible en sus acciones al ideal que la colectividad erige en una época dada para la vida en común y para la relación mútua de sus miembros. Modificar este ideal, perfeccionarlo, pertenece a algunos raros hombres escogidos, dotados de un juicio más amplio, una voluntad más vigorosa y simpatía más calorosa. Para estos casos de excepción no es la colectividad la que prescribe al individuo su ideal de una vida moral, sino al revés, es el individuo el que elabora un nuevo ideal para la colectividad; podríamos decir que en la gimnasia de la voluntad merced a sus cualidades personales, bate un nuevo *record* que supera a los anteriores.

Claro es que en último término el individuo depende de sus predisposiciones naturales. Es una frase que produce mucha impresión, pero que no tiene sentido la de que podría y debería crecer más allá de su propia estatura. El hombre no puede sacar de sí más que lo que la naturaleza ha puesto en sus adentros, y a pesar de los anhelos que tenga de llegar más allá de los límites trazados por su constitución orgánica, siempre resultan éstos infranqueables. Pero por lo general, estos límites son mucho más extensos de lo que el individuo mismo se imagina antes de esforzarse por alcanzarlos y se prepara sorpresas cuando continuamente se esfuerza por desarrollar hasta su extrema expansión todas las posibilidades ocultas en él. Así como un hombre de naturaleza débil puede vigorizar bastante sus músculos endebles por medio de un ejercicio metódico para llegar a un valor medio como gimnasta, aunque difícilmente podrá llegar a ser un atleta de primer orden, así también un hombre de voluntad débil o poco inteligente puede elevarse a una moral honorable ejercitando sinceros esfuerzos; pero si constantemente o a veces resurgen en él anhelos orgánicos que son más poderosos que su fuerza de inhibición, en ese caso, si es arrastrado por ellos no es culpa suya, sino su fatalidad. En este caso no es subjetivamente responsable de su inmoralidad. Sin embargo, la colectividad no le puede eximir de su responsabilidad, porque el mandamiento de la conservación de sí misma la obliga a insistir en que se cumpla su ley moral y no posee medio alguno para medir sutilmente la fuerza impulsiva de los instintos y el poder de inhibición de un individuo dado ni para apreciar hasta qué punto ha cumplido con el deber de ejercitarse y fortificar el poder

de su inhibición. La frase «comprenderlo todo significa perdonarlo todo» es juiciosa, pero vale sólo en el sentido que no debería contarse como culpabilidad la imperfección natural del individuo. Encierra el reconocimiento de la no libertad de la voluntad y de la inadmisibilidad filosófica del concepto de la responsabilidad mientras que no altera en nada el derecho y deber de la colectividad de exigir el obrar moral sin tener en cuenta esta no libertad. A ella no le es lícito perdonar porque comprenda. Además, el perdón tratándose de la colectividad, no tendría mucho sentido porque el concepto de perdón envuelve un fondo de sentimiento de bondadoso olvido de una mala acción cometida con maldad; pero la ofensa y la injuria no representan ningún papel en el castigo por la sociedad de la infracción de la ley moral y una indulgencia sentimental podría amenazar su existencia.

La seguridad que tiene el individuo de que sus malas acciones, si llegan a ser conocidas, le reportan malas consecuencias es un factor esencial, indispensable en la elaboración de sus decisiones. Es una hipersusceptibilidad inadmisiblemente rechazar el temor al castigo como motivo de obrar moralmente porque esto sólo debería ser resultado del reconocimiento de su superioridad absoluta. Son poderosa ayuda de la disciplina moral, tanto el temor al castigo como la perspectiva y el goce anticipado de las satisfacciones con que puede contar el amor propio si llega a ser general aprecio, alabanza y elogio la recompensa de una conducta ejemplar.

La gran debilidad de la Ética de Kant es que mantiene el libre albedrío, aunque le da otro nombre. Le llama autonomía de la voluntad que opone a la heteronomía. Exige, y lo cree posible, que la voluntad sea su propio legislador y no se deje prescribir sus leyes por otro, pero prescinde de examinar por qué camino llega la voluntad a darse su ley, de qué premisa es dicha ley necesaria consecuencia, qué medios tiene la voluntad para asegurarse el respeto a su ley y si la aparente auto-legislación no es en realidad la mera interiorización de una ley preestablecida de origen exterior. El dogma de la autonomía de la voluntad es un efecto del error que le permite rechazar la utilidad en la moral y declarar su imperativo como categórico, es decir no determinado por su fin, sino incondicional, absoluto e imperativo, sin cuidarse de un fin cualquiera. Toda la sutileza sofística en torno del imperativo categórico y de la autonomía de la voluntad, es mística