

lamente á la moral; al contrario, según ciertos representantes suyos, optimistas en alto grado, conduce *más allá de la moral*. Según Spencer, el sentimiento moral no encuentra lugar sino en un periodo intermedio de la evolución de la humanidad, periodo que naturalmente estamos lejos todavía de haber recorrido. Todo ejercicio hace que los actos se ejecuten con resistencia y dificultad decrecientes y con una atención y tensión de la voluntad cada vez menos francas. Si se aplica este principio á la vida moral, vémonos obligados á admitir que se acumula poco á poco en la naturaleza humana tanta «moralidad orgánica», tanto poder espontáneo y necesidad de hacer bien, que un sentimiento moral particular acaba por no sentirse y por lo demás tornase inútil, ya que se habrá realizado la armonía entre los instintos del hombre y las exigencias del bien de la especie. Lo que primitivamente debía ser objeto de un deber manifiesto, se ejecutará en adelante instintivamente, sin que deba intervenir la reflexión (1). La naturaleza real del hombre habría adquirido entonces un carácter tan ideal, que la conciencia moral hubiera llegado á su término.

La moral, considerada en sí misma, nada tiene que objetar á esto. Si fenece con bella muerte, es decir, si la reemplaza un estado armonioso y perfecto, será señal de que habrá cumplido su tarea. Seres perfectos no tienen ni pueden tener moral, ya que entre ellos el ideal y la realidad sólo forman uno. Así como á la relación de autoridad (bajo sus diversas formas) la reemplaza la conciencia libre, es concebible que á ésta la reemplace á su vez una vía inmediata en el bien y lo justo. Acaso, como hemos dicho ya, hay desde ahora algunas naturalezas para las cuales esta hipótesis sea una realidad.

(1) *Data of Ethics*, p. 123, 276.

Sin embargo, aun concediendo esa posibilidad, estamos realmente tan distantes de semejante estado, que se convierte en puro asunto de creencia y de interés totalmente especulativo admitir que dicho estado se realice un día á perfección, y la moral, que no se abandona de buen grado á muy vastas especulaciones, no le atribuirá gran importancia. En tanto no hayamos echado los malos humores (según expresión de Sibbern), no conviene que semejantes sueños desvien nuestra atención de los grandes obstáculos que impiden ó retardan el progreso. Podemos fortificar nuestra esperanza y nuestro ánimo por el pensamiento de que la naturaleza humana está sometida á un cambio lento pero continuo, y que hay razones para creer que este cambio sea un progreso. Esta creencia, no obstante, es imposible que adquiera esencial influencia en la marcha de la moral.

Es preciso de toda evidencia admitir asimismo que el progreso traerá nuevos ideales y nuevas tareas. Como la comparación entre la moral del civilizado y la del salvaje nos muestra que la primera hace entrar desde el punto de vista moral grandes dominios que la segunda dejaba completamente fuera; así le ocurrirá probablemente á nuestra moral actual, si un día se la compara con un grado superior de la evolución. No hay duda que por consecuencia de nuestro obtuso espíritu, de nuestra ignorancia y de nuestro egoísmo, se presentarán muchas circunstancias cuyo valor moral no hemos comprendido todavía. Cada vez que creemos haber alcanzado la meta, el ideal remontará nuevos grados.

Spencer parte (como Kant) de la idea de que el sentimiento del deber está necesariamente unida á un sentimiento de coacción y, por consiguiente, de pena. Pero la idea del deber, como antes hemos explicado (III, 9), sólo implica que una consideración

más limitada se subordina á otra más amplia, sin que tal diferencia ú oposición de superior á inferior deba necesariamente experimentarse como una violencia. Este sentimiento puede desaparecer sin que el del deber haya prescrito todavía.

8. ¿Podemos hacer más que nuestro deber? ¿Puede adquirirse mérito concediendo á la moral más de lo que exige?—Esta cuestión reclama una respuesta afirmativa desde el punto de vista que se representa las exigencias morales como impuestas al individuo exterior, ya por una autoridad sobrenatural, ya por otros hombres; puede rebasarse semejante exigencia, pero no la interna de la conciencia. El catolicismo responde por la afirmativa. Distingue entre el precepto y el consejo. Con no obedecer sólo á los preceptos, pero sí á los consejos, adquiere el hombre un mérito especial, superabundante (1). La moral popular, que se ve en el caso de considerar la ley moral como más ó menos parecida á una ley jurídica, establece igualmente una diferencia entre la obligación y el mérito. Es lo que les sucede á los

(1) A veces se justifica la diferencia establecida entre *preceptum* y *consilium* de un modo que va directamente contra el resultado que nos proponemos. Para establecer que es más noble sacrificar el bienestar presente, véase cómo razona Cathrein (*Philos. mor.*, p. 208): «El abandono de los bienes exteriores no sólo aleja muchos obstáculos y peligros para la paz, sino que continuamente nos ofrece ocasión de ejercer perfectamente la virtud». ¿Y dejaría de ser para nosotros un deber llevar á cabo tal sacrificio, si fuésemos capaces de él? Este debe ser nuestro deber constante, esto es, realizar todo el bien que podamos concebir y comprender. Es deber nuestro contraer mérito, si de ello somos capaces. Si podemos apartar «obstáculos y peligros» de importancia esencial para nosotros mismos ó para los demás, sería contrario á un sentimiento desarrollado del deber no hacerlo.—Consúltese mis observaciones en *Göttinger Gelehrte Anzeigen*, 1896, p. 305.

moralistas que confunden en una sola la exigencia moral y la de la sociedad ó de la opinión pública (Mill y Bain) (1).

No es fácil concebir, á menos de atenerse á la concepción exterior de la ley moral, cómo podría mantenerse la distinción entre el deber y el mérito. Aquel cuya conciencia está suficientemente desarrollada, debe considerar como deber suyo todo lo que está en su poder para favorecer el bien del universo, y si se admite que excede así el límite impuesto por los demás ó por sí mismo, demuestra únicamente que la meta no se había colocado suficientemente alta. Es preciso no confundir lo que ciertos hombres aguardan ó exigen, con lo que puede realmente obtenerse. Aun el mayor sacrificio que pueda hacer un hombre es sencillamente deber suyo si, en las circunstancias en que tiene lugar, aquel sacrificio es realmente útil y posible. La moral popular se atiene á cierto fin mediano y habitual, y se regocija cuando se le alcanza, y admira á quien lo sobrepuja. Pedagógicamente puede ser justo atribuir cierta aprobación (cierto mérito) á los actos que se elevan sobre el nivel de lo común; pero el autor del acto no tiene sin embargo la disposición de espíritu conveniente sino cuando le dice su conciencia que ha llevado á cabo su deber, y que no podía hacerlo de otro modo. El espectador externo que aplica su medida regular, admirará un acto que la exceda en mucho. Y no obstante, este acto puede haber surgido, en su autor, del sentimiento del deber. El nivel de que parten los diferentes individuos, en su juicio y en su acción, no siempre está á la misma altura, y un sentimiento altamente desarrollado del deber, una naturaleza

(1) Véase mi obra: *Den engelske Filosofi i vor Tid*. (La filosofía inglesa contemporánea). Copenhague, 1874, página 82 y sigs.

dotada de grandes facultades, pueden originar actos que á los demás les parecerá que sobrepujan el deber. Además, aquí como en todas partes, el reconocimiento de las grandes diferencias personales es decisivo para el debate.

Y si aun por razones pedagógicas quisiese mantenerse la diferencia entre el precepto y el consejo, será siempre relativa; aquello que, en un grado inferior de la evolución, aparece como un simple consejo, será tal vez, en un grado más elevado, una de las exigencias morales más esenciales. Si entre salvajes puede considerarse acto meritorio el de perdonar á un enemigo vencido y desarmado, en la moral de las naciones civilizadas, es uno de los preceptos más elementales.

V

La libertad de la voluntad

1. La moral y la ley de causalidad. — 2. Seis sentidos diferentes de la expresión «libertad de la voluntad»: *a.* Libertad causal. *b.* Libertad de toda coacción exterior. *c.* Libertad de toda coacción interior. *d.* Poder, fuerza y capacidad. *e.* Libertad de elección. *f.* Voluntad dirigida por motivos morales. — 3. Determinismo é indeterminismo: *a.* El indeterminismo hace imposible una concepción total del ser. *b.* La determinación por sí misma y la libertad causal se excluyen. *c.* El indeterminismo hace de la volición un azar. *d.* El carácter moral de la acción depende de su conexión con la personalidad total. *e.* La forma atenuada del indeterminismo no hace más que multiplicar las dificultades. *f.* Naturaleza psicológica é importancia moral del arrepentimiento. *g.* Impotencia de la moral sin el determinismo. *h.* Teoría y práctica.

1. La apreciación moral originase del sentimiento; pero debe su importancia durable á la fuerza que posee como motivo capaz de determinar la voluntad. Por esto conviértese en una causa que concurre á la evolución hacia el soberano bien. Importa mucho sostener con firmeza que la conciencia moral es por sí misma una causa, ya que es el verdadero punto de vista para resolver la cuestión tan á menudo debatida de saber hasta qué punto la moral puede consentir en admitir una explicación de la ley de causalidad en la vida volitiva del hombre.

Con esto se advertirá que no sólo la moral no tiene necesidad alguna de reclamar una restricción al alcance de aquella ley, sino que tal restricción le sería, al contrario, funesta; aun más, la haría imposible.

Según una opinión evidentemente muy extendida, toda verdadera moral comienza y concluye con la creencia de que la voluntad humana no está, ó cuando menos no lo está por entero, sometida á la ley causal. No podría ser cuestión de responsabilidad moral, pensamos, sino en el caso de que el hombre pudiese ser el comienzo absoluto de una serie causal, es decir, que el hombre fuese causa sin ser efecto. Designase semejante comienzo absoluto por la expresión harto impropia de «libertad de la voluntad». La primera razón que nos confirma en lo impropio de tal expresión, es que puede ser y se la emplea efectivamente en toda una serie de sentidos diversos, á menudo confundidos.

2. Aplicado á la voluntad humana, el vocablo «libertad» se emplea al menos en seis diferentes sentidos.

a. El solo y único sentido que hay que considerar en el debate sobre «la libertad de la voluntad» es aquel según el cual una voluntad «libre» no está sometida á la ley de causalidad, no forma como los demás fenómenos uno de los términos de una serie causal; es únicamente causa sin ser efecto. La libertad en ese sentido podría apellidarse «libertad causal». En ella establécese el conflicto entre el determinismo que la niega y el indeterminismo que la admite. Querer *libremente* implica aquí querer *sin causa*, sin depender de ningún antecedente.

b. Libertad puede luego significar sencillamente *ausencia de coacción exterior*. Por consiguiente, no están aquí excluidas *todas* las causas, sino tan sólo aquellas que se encuentran fuera de la personalidad

que quiere. Es libre todo aquel cuya resolución de pasar al acto no impide ninguna fuerza externa. Así, la libertad de la acción, más bien que la de la voluntad, es la que aquí consideramos. Estoy en libertad de salir de mi cuarto si tengo la llave en mi bolsillo y la puerta no está atrancada; en el caso contrario, no soy libre y me es forzoso permanecer donde estoy.

c. Libertad puede significar también *libertad de toda coacción interior*. Dícese á menudo de una volición nacida de la pena ó del temor que no es libre, por oposición á la que resulta del placer ó de la esperanza. Aun en el caso de estar abierta la puerta, es posible que yo no salga, por temor de que me acometa un enemigo que me acecha. En este caso, no hago lo que me place; siento un obstáculo que me impide obrar con la adhesión llena y entera de mi espíritu. «Te construyes una casa, dice san Agustín, porque de no hacerlo así, no tendrías habitación. La necesidad, pues, no el libre albedrío es lo que te impulsa á obrar». La voluntad «libre» tomada en ese sentido, es lo que, en el lenguaje corriente llamamos nuestra «buena» voluntad. Decir que no hago algo con «buena» voluntad, significa que lo hago á despecho, con repugnancia, porque prefiero un mal pequeño á otro mayor. Aquel que entrega su bolsa al ladrón que le amenaza de muerte, obra con propósito deliberado; no obstante, puede decir: «lo he querido por fuerza» (*coactus volui*, según la excelente expresión de un antiguo jurisconsulto romano) (1).

d. En un cuarto sentido, la «libertad» significa el *poder*, la *fuerza* y la *capacidad* de la voluntad. Trátase aquí de saber *cuánto* puede hacer la voluntad, no en qué medida depende ó no de las antece-

(1) Ihering: *Der Zweck im Recht*, I, pág. 17.

dentés. Puede ser uno indeterminista, y, por consiguiente, pensar que la voluntad no está determinada por ningún antecedente, admitiendo á la vez que esta voluntad libre tiene muy poca importancia en el mundo. Por otra parte, puede ser uno determinista, y, por lo tanto, pensar que la voluntad está enteramente determinada por los antecedentes, y no obstante admitir que esa voluntad determinada desempeña en el mundo un papel considerable. La famosa disputa entre san Agustín y Pelagio versaba, á decir verdad, mucho más en la fuerza y la capacidad de la voluntad (de la voluntad humana natural) (1), que en la relación de esa voluntad con el principio de causalidad. Tratábase de decidir si el hombre tiene necesidad de un auxilio sobrenatural para proceder bien, es decir, si la naturaleza humana dispone de motivos *suficientes*, pero no si estos motivos son necesarios en general. Sabido es que la disputa reanudóse en tiempo de la Reforma. La confesión de Augsburgo (I, 18) emplea también como sinónimas las palabras fuerza ó poder (*vis*) y libertad (*libertas*). Cuán fácil es confundir este sentido de la palabra con el que hemos enumerado primero (la libertad causal) es lo que se ve por el uso que los indetermi-

(1) San Agustín sostenía que la voluntad humana está dividida contra sí misma é incapaz de elevarse por la verdad. «El alma ordenase querer... y no lo haría si no quisiese ya. Sin embargo, lo que ordena no tiene efecto. Es que no quiere con todo su ser (*ex toto*), y, por lo tanto, no manda con todo su ser... Si la voluntad fuese entera (*plena*), no se mandaría á sí misma ser, pues sería ya... Es una enfermedad del alma; pues no se levanta toda entera, excitada sin duda por la verdad, pero apesadumbrada por el hábito. Este es el motivo de que haya dos voluntades, y que una de ellas no sea entera; la una posee lo que le falta á la otra... Era yo quien quería, y también era yo quien no quería... Así estaba en lucha conmigo mismo y me dispersaba á mi mismo (*dissipabar a me ipso*). *Confesiones*, VIII, 9-10.

nistas hacen á menudo de la frase «poder». Hablan de la libertad como del poder de establecer un comienzo absoluto. Pero si distinguen entre el mismo comienzo real y el poder de establecerlo, entonces la voluntad, la volición real, tórnase con toda evidencia dependiente de su «poder». No obstante, según un indeterminismo riguroso, nada debe preceder á la voluntad «libre», ni siquiera el poder; pues si la frase «poder» tiene un sentido, debe designar las condiciones que nuestra naturaleza requiere para que podamos ejecutar cierta acción. El poder de la voluntad no puede razonablemente significar más que las condiciones internas necesarias para que la volición se produzca.

e. Muy á menudo se entiende por «libertad» de la voluntad la *libertad de elección*, el poder de escoger. Ahora bien, la elección no supone en modo alguno que la ley causal cese de aplicarse. Supone solamente que se poseen las ideas de varios actos posibles sobre los cuales reflexionamos ó establecemos comparaciones. La determinación del acto que debe ejecutarse no depende ya desde entonces de un impulso momentáneo ó de pasajeras emociones, sino que la provoca un debate interno entre una multitud de ideas, de imágenes y de sentimientos. La «libertad» no significa aquí lo contrario de la necesidad, sino de la ceguera. La libertad de elección manifiesta una necesidad más profunda, más compleja de lo que hace el acto producido por las emociones y los impulsos pasajeros. La voluntad «libre» significa aquí: la voluntad en su madurez, consciente de sí misma y que, no obstante, en el momento de la elección, dice: no *puedo* hacerla de otro modo. Al espectador de fuera es fácil que le parezca que el hombre hubiera podido, en aquel mismo momento, querer «asimismo» lo contrario; por ejemplo que Lutero, en Worms, hubiese podido «en

aquellas circunstancias» apelar de su condena. Mas para quien conociese el carácter de Lutero y todos los movimientos de su alma, necesariamente había de parecerle imposible que quisiese diferente de lo que mostraba. El espectador externo no conoce las condiciones internas que hacen inclinar la balanza, y la concepción popular desempeña ordinariamente respecto á la voluntad el papel de un simple espectador externo.

Aquel que conoce sólo una posibilidad no puede escoger. Pero el hecho de conocer solamente una, puede estribar en causas muy diversas, como por ejemplo una experiencia limitada, un uso negligente de las experiencias realizadas, una indisposición momentánea, la pasión, la debilidad, y aun una enfermedad mental. Las mismas causas explican también que durante la reflexión las diversas posibilidades no se presentan con tanta claridad como lo harían de otro modo. Pero todo esto precede á la elección. La posibilidad de ella depende, por lo tanto, de lo que ha precedido. La libertad de elección no contradice el determinismo, ni es ella quien origina el conflicto.

f. En fin, la palabra «libertad» puede designar *la voluntad gobernada por motivos morales*. En este sentido, sólo el hombre de bien es libre. Es preciso suponer aquí una evolución mental tan alta y un hábito tan poderoso, que la conciencia pueda tomar una importancia decisiva en cada deliberación y cada resolución. Pero esto supone á su vez manifiestamente la existencia de un vínculo causal psicológico. Es indispensable que la necesidad ó la ocasión de obrar pueda entonces despertar la conciencia en virtud de las leyes que rigen la asociación de las representaciones entre sí ó con los sentimientos. Libertad significa aquí que ciertos pensamientos, ciertos sentimientos han obtenido predominio y recha-

zado otros. La libertad es aquí lo opuesto de la servidumbre á las tendencias y á las pasiones sensuales y egoístas. A veces llámasela libertad verdadera ó superior. Este sentido de la frase es el más antiguo: procede de Sócrates y suelen emplearlo san Agustín, Spinoza y otros. No tiene absolutamente nada que ver con el conflicto del determinismo y del indeterminismo.

En este capítulo sólo podemos hacer uso del primero de los indicados sentidos, sea la que fuere, por lo demás, la importancia de los demás bajo otros aspectos.

3. Concédese hoy generalmente que no son razones teóricas, sino razones de orden práctico y moral las que inducen á sostener que nuestra voluntad no está sometida á la ley causal. Si no considerásemos la voluntad más que como psicólogos ó historiadores, difícilmente llegaríamos á sostener semejante opinión. Existirían siempre numerosas voliciones, cuya explicación no sería factible hallar; pero no habría razón alguna de sostener que *carecen* de causa. En cambio, créese que esa opinión constituye un postulado necesario de la moral. ¿Será así positivamente? ¿Nos veremos en la precisión de admitir entre nuestra naturaleza intelectual y nuestra naturaleza moral un desacuerdo de tal naturaleza que nos obligue, para no negar el valor de la moral, á negar el principio gracias al cual únicamente la existencia puede llegar á ser para nosotros inteligible? Sea como fuere, debemos mostrarnos muy prudentes antes de aceptar una solución tan desesperada. No es fácil cosa para todos los hombres prescindir del postulado de la causalidad para establecer otros postulados en su lugar. Así, me esforzaré en demostrar que el indeterminismo es insostenible (1)

(1) En la literatura danesa, el indeterminismo lo sos-

y en evidenciar, por lo contrario, que el determinismo es por sí mismo un postulado indispensable de la moral.

a. El indeterminismo rompe el vínculo entre el individuo y todo el resto de la existencia. El individuo no es ya un término particular en el vasto conjunto de la existencia, pero se le arranca de él precisamente en los puntos más decisivos. Así le es imposible al indeterminismo concebir la existencia como una totalidad. Toda concepción religiosa ó filosófica resulta imposible examinándola á fondo. La única concepción religiosa conciliable con el indeterminismo, es el politeísmo, pues todo ser capaz de formar el comienzo absoluto de una serie causal es un dios menor, un ser absoluto, y tenemos por consiguiente tantos dioses como hombres «libres». Sin embargo, no creo que se atribuya gran importancia á una concepción total de este género, aunque semejante consideración no deja de tener su valor, sobre todo cuando se reprocha al determinismo sus tendencias ateas ó antirreligiosas. Si se concibe la divinidad como un ser absoluto y omnipotente, la supo-

tiene Heegaard (*Om Intolerance*, 1878), Wilkens (*Sociologie*, 1882), Kroman (*Vor Naturerkendelse*, 1883), H. Scharling (*Kristelig Sædelære*, 1884). Cuando se piensa (con este último autor) que existe una «conciliación superior» del determinismo y del indeterminismo, no estoy dispuesto á discutir esta cuestión sencillamente porque no encuentro en ella ningún sentido. Una de dos: ó bien la ley causal se aplica á la voluntad, ó bien no se aplica. ¿Qué término medio puede haber aquí? — Respecto á la actitud que con referencia á este problema guarda el profesor Kroman, en la 2.^a edición de su obra *Tænke og Sjælelære*, remito á mis *Estudios Psicológicos*. A no considerar más que la literatura danesa en esta cuestión, se experimentará una impresión diferente de la expresada hace algunos años por A. Meinong, diciendo que en el proceso del determinismo contra el indeterminismo la instrucción era oculta (Alexander Meinong: *Psychologisch-etische Untersuchungen zur Werttheorie*, p. 209. — 1894).

sición de una voluntad causalmente libre dentro de seres finitos se contradice á sí misma directamente. Y si queremos formular una protesta, sosteniendo que estamos en presencia de un «misterio», examínese un poco el medio de distinguir entre misterio y contradicción (1).

b. Los indeterministas cometen una evidente confusión entre dos sentidos diferentes de la palabra libertad, diciendo ora que la voluntad no *tiene causa*, ora que somos *nosotros mismos* las causas de nuestras voliciones. Con esto se confunden entre sí el segundo, el cuarto y el quinto de los sentidos antes enumerados, pues si somos *nosotros mismos* la causa de nuestras voliciones, es evidente que nuestra voluntad no es causalmente libre. Pensamientos y sentimientos, disposiciones, instintos, tendencias se agitan en nosotros, y en todo esto es en lo que hay que buscar el origen de la volición. Las dos ideas determinación por sí mismo y libertad causal, que á menudo se considera idénticas, en realidad suprimense mutuamente, desde que se atribuye á la palabra «sí mismo» un sentido preciso, sea el que fuere.

Tal vez responderá á esto el indeterminista: «Cabalmente pienso que en la serie causal, en el hombre mismo es en quien hay que detenerse. Si vamos

(1) No es históricamente exacto pensar con Kroman (*Vor Naturerkendelse*) que el sentimiento anti-religioso haya ordenadamente tomado el partido del determinismo. Más bien podría creerse lo contrario; al menos los racionalistas se han decidido por el indeterminismo (Cons. Pelagio contra San Agustín, Erasmo contra Lutero, los Armenios contra los Calvinistas ortodoxos). Cuando el mismo Kroman dice que una fórmula matemática del mundo es imposible si el hombre posee una voluntad libre, debe conceder asimismo que hay contradicción en creer en un Dios omnisciente admitiendo á la vez la libertad causal de la voluntad. El Dios omnisciente debe ser *summus mathematicus* y con facultad de predecirlo todo con exactitud absoluta.

más lejos y damos así una causa á su voluntad [¿y á su ser?] la causa última de su resolución irá á parar mucho más allá de sí mismo; y entonces ya no hay causa». La única respuesta posible es que á este paso no habría absolutamente ninguna causa en el mundo. No sería ya el rayo quien mataría al hombre, sino las causas productoras de la exhalación (electricidad atmosférica, etc.); éstas, á su vez, tampoco serían las verdaderas causas del rayo, y así sucesivamente hasta el infinito. Esta consideración tiene su interés; pero ¿á qué aplicarla únicamente á la sola voluntad? Toda cosa, todo ser en el mundo, es lo mismo efecto que causa. Cuanto más original y bien dotado se presenta un ser, más condiciones supone y más efectos es capaz de engendrar. Así podrá verse que la moral puede aceptar muy bien, que está ella misma *obligada* á admitir esa manera de ver.

e. Si la volición ó una de sus partes no está sometida á la ley causal, mírase respecto á la personalidad entera como algo *aislado* y *accidental*. No pertenece á su esencia. No tan sólo la existencia dejaría de ser totalizada por el indeterminismo, sino que ni aun la personalidad individual conservaría cohesión alguna. El indeterminismo sufre aquí un destino singular. Imagina conservar la dignidad humana en presencia del determinismo que convertiría al hombre en máquina, y véase cómo hace del hombre mucho menos que una máquina; algo incoherente y accidental. Si un solo y único motivo — permaneciendo las circunstancias, ora externas ora internas, las mismas — va seguido ya de una, ya de otra resolución, ¿qué distingue propiamente entonces esa «libertad» del azar y del capricho? ¿Qué valor habrá que concederle? ¿Y cómo, después de esto, nos atreveremos á decir todavía que un hombre tenga determinado carácter?

d. El juicio moral de mi acción parte del hecho de que la acción es realmente *mía*. Así no se presenta claro y limpio sino cuando la conexión psicológica de los motivos es evidente. Pero mi acción es inteligible por el conocimiento de mi carácter y de las condiciones que me son propias, y así será mayor la facilidad que habrá para mirarme como irresponsable (1), y menos podré yo mismo considerarme autor de ella. Abandonar la conexión causal de la voluntad, significa abandonar precisamente el carácter de la responsabilidad.

Las miras jurídicas concuerdan aquí con las de la moral. El Código penal considera la sobreexcitación del espíritu y la falta de reflexión como circunstancias atenuantes, la repetición, la recidiva y la premeditación como circunstancias agravantes. En el fondo de esas miras existe la idea de que una volición criminal debe ser castigada tanto más severamente cuanto más parezca concordar con el carácter entero del hombre. Aunque el juicio jurídico se refiera esencialmente al acto externo y no á la intención, no obstante es necesario que el juez penetre los motivos y el origen del acto, no sólo para poder determinar el grado del castigo, sino también para quedar plenamente convencido de que el acto ha sido realmente ejecutado. Cuanto más está el juez en aptitud de comprender cómo el acto resultaba necesariamente de las circunstancias externas é internas en cuestión, más cierto es que el individuo ha cometido realmente el acto (2).

(1) Uno de los caracteres de lo que se llama la «epilepsia encubierta» es precisamente la ausencia de motivos de los actos ejecutados. Tardieu: *Etude médico légale sur la folie*. Paris, 1880, p. 141. Krafft-Ebing: *Die transitorischen Störungen des Selbstbewusstseins*. Erlangen, 1868, p. 53-61. — Véase también mi *Psychologie*, VII, B, 5 a.

(2) Cons. mi *Psychologie*, VII, B, 4. — Anselmo von

e. Cuando varios autores recientes (Heegaard, Kroman), piensan poder reducir el postulado de la libertad causal al *minimum*, «á una frívola bagatela» no es fácil de comprender qué importancia pueda tener que una ínfima parte de la volición sea libre, ya que el juicio moral estriba en *la volición en su totalidad*. Esto indica que el indeterminismo, que comienza por disolver el conjunto formado por la personalidad, acaba hasta por no considerar la volición aislada como un todo. Cierta fracción de los elementos de aquélla está causalmente determinada, otra es libre. No se nos dice si el elemento libre tiene la misma cantidad en todas las voliciones del mismo individuo y en las de individuos diferentes; ni cómo el que se juzga á sí mismo, y á *fortiori* el que debe juzgar á los demás, puede descubrir la extensión de este elemento. Pero, dejando de lado este punto, la suposición no por esto deja de ser menos extraña.

Si, como se ha dicho (1), es el talón de Aquiles del determinismo que cada individuo, después de una baja acción, tenga el derecho de decir: «estaba escrito; no es culpa mía, no es fácil ver cómo este indeterminismo, que no considera como libre sino una parte insignificante del acto, podría evitar la misma dificultad, dado que exista. El individuo diría entonces con razón: «No soy culpable más que de una *milésima* del acto, ya que sólo ésta es la que de él está libre. ¿A qué, pues, hacerme responsable del acto *entero*? No he cometido homicidio, sino tan sólo una milésima de homicidio.»

Feuerbach (*Aktenmässige Darstellung merkwürdiger Verbrechen*, Giessen, 1829, II, p. 502 y sig., es de opinión que un juez no debe jamás pronunciar sentencia capital cuando no ha comprendido *de qué manera* originóse el acto.

(1) Kroman: *Vor Naturerkendelse* (Nuestro conocimiento de la Naturaleza).

Ese indeterminismo moderado, precisamente por su moderación se ve impedido de alcanzar su objeto, é intenta suspender de una telaraña un peso de un quintal. Si verdaderamente la responsabilidad comienza y acaba con la libertad causal, es preciso admitir que el autor del acto hubiese podido asimismo dejar de lado la volición *entera*, todo el acto *entero*.

Ordinariamente se encuentra este género de moderación en la historia de las teorías cuando su vitalidad y su confianza en sí mismas se han desvanecido y cuando, sin saberlo, el enemigo está ya aposentado dentro de nosotros. Las viejas opiniones se mantienen entonces algún tiempo todavía como órganos rudimentarios; pero es ilusorio creer que esos órganos ejerzan realmente una función.

f. Los vocablos *responsabilidad*, *falta*, *imputabilidad*, derivan, como tantas otras expresiones morales, del campo jurídico, ó, mejor dicho, provienen de una época en que la diferencia entre ambos campos no estaba claramente establecida. Hacerse responsable de un acto significa recibir la recompensa ó el castigo por causa suya. ¿Por qué recompensar ó castigar el acto? Esta es otra cuestión. Como hemos demostrado ya (IV, 4), no es el individuo quien determina el castigo ó la recompensa del acto. Pero si aun aceptando la teoría de la compensación, admitimos esto como evidente, no es en modo alguno necesario que la voluntad hecha responsable sea la causa *absolutamente primera*, el comienzo absoluto de una serie causal. La compensación sólo exige que haya un hombre al cual pueda concedérsele, y ese hombre existe cuando se ha atestiguado que el acto proviene de una voluntad humana. Ni el mismo instinto primitivo de represalias va tan lejos: muéstrase satisfecho con tal que el acto lo expie un hombre de la misma familia ó de la misma raza que

el autor, y reclama satisfacción, tanto si fué como no realmente *querido* el acto. La idea de falta individual y de responsabilidad individual ha ido desprendiéndose lentamente. Pero exigir que la libertad individual no tenga causa, esto sería resultado de una especulación metafísica á la cual no se entrega ni el instinto primitivo ni el sentimiento moral de la falta.

¿Por qué este sentimiento no remonta más alto que la voluntad? ¿Por qué la moral se interrumpe allí y abandona todo lo que precede á la psicología? Probaremos de responder á esta pregunta desde el punto de vista puramente moral. La cuestión de la responsabilidad jurídica podrá tratarse tan sólo cuando, en la teoría del Estado, llegaremos á las razones que fundan el poder correccional de éste.

Desde el punto de vista moral, el sentimiento de culpabilidad, de responsabilidad ó de imputabilidad significa que siento mi acto sometido al juicio de mi conciencia. La sanción interna (IV, 4) entra en vigor. Esto supone que tengo conciencia de haber realmente querido el acto. Me lo atribuyo porque no es nada extraño á mí, porque, sin mi resolución, no existiría en modo alguno en el mundo. Soy culpable porque he querido. Si ahora noto la excisión entre la volición que reconozco como mía y lo que conceptúo como el bien, entonces nace el sentimiento *del remordimiento*, del desacuerdo interno, de indignidad y de desprecio de sí mismo, que puede llegar hasta el dolor moral más intenso. Nace como sentimiento de contraste provocado por la oposición existente entre mi voluntad real y el ideal que adopto. En las circunstancias indicadas, es una necesidad psicológica que nazca este sentimiento.

Aun desde el punto de vista determinista, puede el arrepentimiento definirse así: «un descontento de

si mismo por no haber procedido de otro modo» (1). Este descontento no es sino otra forma del vivo deseo de haber obrado distintamente que se experimenta en el instante del arrepentimiento y que presenta, como dentro de poco veremos, gran importancia práctica. Análogo deseo nace naturalmente cuando, *en el momento de la reflexión*, sometemos nuestra voluntad y nuestra acción á una crítica severa, y vemos que no la soportan. De semejante deseo y del descontento que de él resulta, no se infiere sin embargo que *en el momento de la acción* hubiera podido obrarse distintamente de lo que se hizo. Tal vez esa ilusión se produzca en muchos hombres; pero en este caso no hacen más que antedatar la experiencia que se adquirió cara por la falta y el remordimiento (2).

Sin embargo, la explicación psicológica del remordimiento no incluye á la vez su valor y su justificación morales. El remordimiento es un sentimiento de dolor, y el dolor no es por sí mismo un bien sino desde el punto de vista puramente ascético. ¿Porqué no he de proponerme olvidar mi acción condenable tan pronto como sea posible, como busco con naturalidad apartar los recuerdos desagradables? Cuando Hamlet ha despertado la conciencia de su madre, ésta exclama: «¡Oh Hamlet! me has desgarrado el corazón!», y él responde: «¡Ah! arrojad de él la parte dañada y vivid más puramente con la otra parte.» (3) ¿Por qué la moral no piensa

(1) Kroman: *Vor Naturerkendelse* (Nuestro conocimiento de la Naturaleza).

(2) *Psychologie*, VII, B, 5 b (fin).—He dado una descripción más completa de las diferentes maneras como puede nacer la idea de una voluntad causalmente libre en mis *Estudios Psicológicos* (Cons. *Vierteljahrsschrift für wiss. Philos.*, XIV).

(3) *Hamlet*, III, 4, v. 156-158.

que se puede ir tan deprisa como cree Hamlet, y que el dolor del remordimiento tiene gran importancia?

No es que admita el principio «ojo por ojo, diente por diente». La doctrina del talión no es una doctrina moral. La moral no podría, como Melanchton, ver en el remordimiento una cólera terrible é inextinguible de Dios, ni, como los católicos, una penitencia ó expiación. El estudio del poder correccional del Estado nos proporcionará mejor ocasión para emprender una crítica más profunda de la teoría de la compensación. Me limitaré aquí á un solo punto, que para este capítulo ofrece particular interés. Según la teoría de la compensación, sería necesario que el remordimiento (cuando es el único castigo) alcance su mayor fuerza en aquel que ha cometido el mayor crimen. Pero no se trata de esto. La aplicación psicológica está en que el remordimiento descansa sobre una relación de contraste entre el ideal y la voluntad real, contraste que, naturalmente, no puede existir sino cuando la noción del ideal es viva. Cuanto más desarrollo alcanza dicha noción, más se considerarán los actos á su luz y más estrictamente se les someterá á juicio. Así acontece á menudo que en los caracteres más puros y mejores es en los que el sentimiento del remordimiento es más intenso. Sobre un fondo de nieve se ven manchas que de otro modo no se notarían.

Desde el punto de vista psicológico, el remordimiento — lo mismo que de otra parte el deber (III, 9) — aparece como la expresión del esfuerzo de la personalidad para conservar su unidad y su cohesión. El remordimiento supone que la conciencia del bien ha despertado, cuando tal vez no lo estaba en el momento de la acción, ó bien que ha ganado bajo el concepto de la especie, de la extensión, ó de ambas á la vez, por la adquisición de un

punto de vista moral más elevado. Experimentátese piedad por la víctima del acto, y sentimos el valor de los intereses perjudicados. El remordimiento es ya entonces signo de que el bien está próximo á prevalecer en el hombre. En cuanto al dolor, reconoce por causa el conflicto agudo que se eleva entre la conciencia de la voluntad y de la acción reales y la del ideal. Por esto dice el Dante que Beatriz, es decir, el pensamiento ideal, es la causa del dolor que le hacen experimentar las ortigas del remordimiento (*El Purgatorio*, XXXI). Pese á esta oposición interna y dolorosa, que le muestra su alma bajo un aspecto completamente distinto que antes, el hombre se esfuerza en conservar sus vínculos con el pasado. No puede renunciar ni al yo nuevo, ni desconocer el antiguo: ambos forman su propio yo. A pesar del yo nuevo, se reconoce francamente á sí mismo y sin reservas como el sujeto de la acción pasada. Ese esfuerzo constante para identificarse consigo mismo y para hacer coincidir el antiguo y el nuevo yo, tratando de concebirlos como uno solo, hace que el contraste se experimente tanto más fuerte. Sólo bajo la forma del dolor puede la personalidad mantener aquí su unidad. Los ensayos de identificación pueden dar lugar á una depuración, á una fusión, donde el nuevo yo triunfe, pero donde se enriquezca al mismo tiempo con la experiencia que ha hecho el hombre de su limitación. La conciencia del ideal tórnase tanto más íntima cuanto las oposiciones de la vida han sido experimentadas á una profundidad que no alcanzan cuando la evolución tiene lugar en línea más directa y menos interrumpida (1).

(1) Esta evolución se explica por las leyes de la asociación y de la combinación de los sentimientos, expuestas en mi *Psychologie*, VI, B, 2 d y e, y hubiera podido citársela como ejemplo.

Lo que ha sufrido la prueba de ese fuego purificador posee una solidez que no es fácil adquirir de otro modo. La energía, primeramente al servicio de la ceguera, puede ahora, gracias á una metamorfosis, llegar á obrar en sentido completamente contrario.

Sólo la clara conciencia de la naturaleza del estado pasado, es signo de que hemos salido de él. Si la voluntad de soportar la oposición del antiguo al nuevo se debilita, la metamorfosis y el sólido establecimiento del nuevo carácter no se operan ya. Quien no puede soportar el pensamiento de su acción anterior, ni sufrir el fuego purificador del conocimiento de sí mismo, éste es aún prisionero de su pasado, lo mismo que un espíritu enfermo no está curado en tanto persiste en negar su enfermedad. Evidentemente, no se trata aquí sino del tribunal interior que el individuo lleva dentro de sí mismo, y no se pretende que otro tenga el derecho de arreglar para él sus cuentas. Decidir dónde se halla el límite entre el conocimiento interior de sí mismo y la obstinación enfermiza en apesarse por lo que es irremediable, es una de las cuestiones más difíciles de la vida; no hay fórmula general que pueda enseñarnos á resolverla. Las naturalezas melancólicas se mirarán fácilmente, en virtud de la expansión del sentimiento (1), como más culpables de lo que son en realidad. Esto tiene por efecto paralizar la actividad y comprimir la tendencia al progreso (2).

(1) *Psychologie*, VI, F, 4.

(2) A menudo hay una sentimentalidad egoísta en el hecho de complacerse en el remordimiento y en examinarse minuciosamente á sí mismo. Goethe habla de un muchacho que no podía consolarse de una ligera falta que había cometido. «Esta observación no me gustó, dice el poeta, pues es indicio de una conciencia hartada, que coloca tan alto su propia personalidad moral, que nada quiere dispensarle. Semejante conciencia crea

En efecto, lo que hace el valor moral del sentimiento vivo de la mala naturaleza del acto, que el dolor del remordimiento á la vez supone y suscita, es que estimula y empuja adelante. Excitan la atención cosas ante las cuales permanecíamos antes ciegos é insensibles. Prodúcese una tendencia á elevarse á un grado superior, un esfuerzo que surge naturalmente del penoso sentimiento de la contradicción. Sólo porque se convierte en un *móvil*, es de naturaleza moral el remordimiento. Es un medio que puede servir al desarrollo ulterior. La moral mira delante, no detrás de sí, ó, mejor dicho, no mira atrás sino para ver mejor hacia adelante. En el deseo de haber procedido de otro modo y en el dolor de no haberlo hecho, es posible hallar nuevamente algo que se había manifestado en su tiempo, en el acto de la deliberación, pero que no había podido entonces prevalecer. En esto vemos la importancia del debate interior que precede á la resolución. Aun admitiendo que las inclinaciones y las tendencias que tenían el derecho de su parte debían necesariamente quedar relegadas en sitio inferior, no ha sido por eso vana la lucha. Pueden haber hecho menos estable el equilibrio si no han sido capaces de vencer completamente la resistencia opuesta al movimiento que siguen. No resulta sin embargo trabajo perdido el suyo. Reaparecerán cuando la calma renazca en el espíritu, y, á causa del contraste, adquirirán tal vez entonces la fuerza que les faltaba, ó bien recibirán auxilio y las completarán nuevos impulsos y nuevas tendencias que, por su parte, no se habrán puesto por sí solas en estado de determinar la voluntad.

g. Si la ley de causalidad no se aplicaba al do-

hipocondríacos cuando no está contrabalanceada por una gran actividad.»

minio del espíritu, el esfuerzo moral permanecería sin esperanza. Sólo allí donde reinan leyes, puede mi voluntad intervenir de modo que produzca algo. Si nos es posible obrar sobre la naturaleza exterior y hacerla servir para nuestros fines, es porque conocemos sus leyes y no ignoramos qué condiciones deben llenarse para obtener lo que deseamos. En análoga situación nos encontramos ante la naturaleza humana. Sólo cuando la gobiernan leyes podemos modificarla en los puntos en que está en conflicto con nuestros ideales. Trátase aquí de hallar móviles de especie y de intensidad apropiadas, y esto debe tener lugar conforme á las leyes naturales de la psicología. ¿Pero de qué servirían todos los esfuerzos imaginables si, en las mismas circunstancias, siguiese á un solo y único móvil ya una resolución, ya otra del todo diferente? No sabré preparar de antemano lo que no tiene causa, con lo cual me hallo en manos del azar y del capricho. No soy dueño de mi volición futura sino cuando hay entre ella y mi volición presente una relación de efecto á causa. Únicamente en este caso, lo que siembro hoy podrá convertirse más tarde en planta vigorosa.

Ahora comprendemos por qué la responsabilidad no remonta, en la serie de las causas, más allá de la voluntad. Proviene esto de que es la voluntad la que hay que cambiar. Lo que precede á la volición no nos interesa en moral sino cuando influye en la voluntad. Por este motivo nuestros pensamientos y nuestros sentimientos no son para nosotros sino causas indirectas de responsabilidad, esto es, en la medida en que son fuerzas determinantes de la voluntad. La parte que deberá atribuirseles será naturalmente muy variable en los diferentes casos.

Nada nace de nada. La moral debe reconocer este principio en su propio interés. Lo importante, en

efecto, es excitar y conservar en sí mismo y en los demás buenos deseos y buenas tendencias. Hasta donde pueda cada cual llegar en cada caso particular, esto sólo pueden dárselo á conocer la experiencia y los ensayos.

h. Réstanos por fin hacer algunas aclaraciones á propósito de esa singular opinión, que desea que el determinista, para ser consecuente, asista como simple espectador tanto á su propia vida como á la de los demás hombres. ¡Como si no se pudiese experimentar en la vida ni goce ni dolor, ni ganas de realizar actos, por creerla sometida á leyes determinadas! Si mi responsabilidad no me deja tiempo de pensar, es evidente que no podré volverme determinista. Pero, en ese caso, tampoco podré convertirme en indeterminista, pues sólo es dable alcanzarlo también pensando. El indeterminismo es una teoría lo propio que el determinismo, y hay personas que necesitan la más considerable contención de espíritu para tratar de comprender qué exacto sentido puede tener. Si todos mis instantes los absorbe la práctica, no puedo naturalmente especular. El labriego no tiene tiempo para estudiar química, porque ha de manejar sin descanso el arado y la rastra, y no es evidentemente incumbencia de todo el mundo dedicarse á estudios de psicología é historia.

Pueden darse naturalezas en las cuales el interés que se experimenta en descubrir las causas de sus propias acciones y las de los demás, debilite el interés práctico. Pero no debemos ver en esto más que la oposición general que existe entre las naturalezas especulativas y prácticas. A cada cual incumbe ver qué sitio le conviene dar á la teoría en su casa. Con toda evidencia, no resulta moral portarse como puro sabio cuando la acción nos reclama. ¿Cuál es el físico suficientemente apasionado para estudiar

los efectos de la luz en el lecho de muerte de un ser amado? ¿Y se deducirá de esto que la física y el amor se excluyen? Sea yo indeterminista ó determinista, no puedo estudiar la psicología de la voluntad en el momento mismo en que estoy llevando á cabo algún acto; pero de que no pueda ejecutar á la vez dos cosas distintas, no se deduce que deban lógicamente excluirse. No puedo permanecer á la vez sentado y de pie; pero sí está en mi mano sentarme primero y levantarme en seguida.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

VI 4do. 1625 MONTERREY, MEXICO

El mal moral

1. El mal considerado como un aislamiento debido á la inercia ó al orgullo. — 2. El mal efecto de la ignorancia y de la ceguera. — 3. El endurecimiento.

1. Lo que es el mal moral vémoslo ya por los desenvolvimientos que preceden (III, 6, 10, 20). Consiste en un aislamiento más ó menos consciente del momento particular fuera de la vida total del individuo, del individuo particular fuera de la vida total de la especie, de lo que resulta no sólo un obstáculo á lo que demanda el bien del individuo ó de la especie, sino también un debilitamiento de la energía y una disolución del conjunto formado por cada uno de ellos. Estudiaremos en este capítulo algo más de cerca las causas psicológicas de ese aislamiento.

Dos causas explican el trágico desacuerdo designado por la idea del mal. Desde luego, es el *carácter esporádico de la evolución*. Consiste en que las aptitudes particulares de la personalidad individual, ó los individuos particulares en la especie no se desarrollan al mismo tiempo ni con igual fuerza y rapidez, sino de tal suerte, que ora un elemento, ora otro, se manifiesta con el máximo de energía. Si-guese de esto que no pueden colocarse armónica-