

cia de causas, sin vínculo de *necesidades*, sin enlace, obra caprichosamente, ó á lo menos obra por causas que destruyan la unión psicológica entre ese loco y el orden *invariable* de los fenómenos *morales*.

que no es libre, porque esto y no otra cosa ha sido resuelta en ese debate, aunque envuelto en una palabrería ininteligible y sofisticada. Ningún problema ha agitado á la Iglesia tanto como éste, pues siéndolo ya por sí en metafísica, vino á complicarse por la interposición de otros dogmas relacionados con la libertad. Los primeros padres de la Iglesia, al combatir á los maniqueos y á los herejes y marcionistas, afirmaron categóricamente la existencia de libre arbitrio; pero á medida que un dogma engendraba otro dogma, que el pecado original explicaba la divinidad de Cristo y su encarnación, surgieron nuevos dogmas ó sean nuevos problemas para explicar las consecuencias de aquellos dogmas y esos problemas eran resueltos en tal ó cual sentido por comentadores metafísicos de la biblia y el sentido admitido por la mayoría de las Iglesias se llamaba la verdad dogmática, y el opuesto se llamaba ó llama herético, pues respecto de la *verdad* en sí se puede decir que "el *mentir de las estrellas es un sublime mentir*, porque *nadie puede ir á preguntárselo á ellas*;" nadie puede saber lo que hay de cierto en un debate metafísico de puras palabras y sutilezas ininteligibles. Probablemente hoy si se le pregunta á cualquier creyente si es *predeterminista*, *premocionista*, etc., no sabrá lo que es. Pero el hecho es que en el siglo IV de la Iglesia se formuló el problema de la libertad humana aunque envuelto en lenguaje bíblico, metafísico, místico y parabólico; y que á vuelta de siglos de disputas se ha resuelto en suma que no hay *libre arbitrio*, aunque cuidando de llamar *libre arbitrio* á la negación misma de ese libre arbitrio por medio de un serie de frases que nada significan, como las siguientes: *gracia eficaz*, *gracia suficiente*, *gracia de necesidad*, consecuente, *gracia de necesidad de consecuencia*, *premocción física*, *libertad de necesidad*, *libertad de coacción*, etc., etc. He aquí en compendio la historia de esas disputas teológicas cuyo resultado positivo es la negación del *libre arbitrio*. Los pelagianos y los semi pelagianos en los siglos IV y V enseñaron que el pecado de Adán sólo á éste perjudicó; que la observancia de la ley antigua (Moisés, etc.) salvó á los hombres como el evangelio los salva hoy; que los niños sin ser bautizados van á la vida eterna, aunque no entran al cielo; que la gracia divina no es necesaria para *cada acto particular* pues el *libre arbitrio* basta *ayudado de la gracia* que se da á cada uno según sus méritos. Ahora bien, en esta metafísica mística iba envuelto el problema de la *libertad* y San Agustín tuvo que negar ésta, por más que pretendió salvarla con sofismas ver-

74. ¿Pero cómo se compadece la negación de la libertad con la responsabilidad moral y legal de los individuos? Pues precisamente esa negación es la única que explica

bales para conciliarla con sus opiniones sobre el efecto de la *Gracia divina*; y como los Padres y Pastores de la Iglesia anteriores habrían afirmado la existencia de la libertad y la tradición es reputada como fuente del dogma, tuvo que desnaturalizar las ideas y doctrinas de esa tradición, diciendo que se habían expresado con poca exactitud para defenderse de otras herejías. San Agustín sostuvo contra los pelagianos que el hombre después del pecado y sin la gracia divina dada por Jesucristo no tiene libertad sino para el mal (esto es, no tiene libertad, pues tenerla *solo* en determinada dirección es no tenerla); que Dios *crea* la buena *voluntad* para el bien y él solo es la causa de esa voluntad, *é impide* que esa *voluntad* quiera el mal aunque subsiste esa voluntad (explíquese esto quien pueda); que Dios ha *predestinado gratuitamente* (esto es, no por sus méritos), á los que se han de salvar y á los que se han de condenar y da sus *gracias* á los predestinados *ab eterno* y no se los da á los otros (¿puede haber libertad con *predestinación ab eterno*?) en tanto que los pelagianos sostenían que el libre arbitrio es lo que determina la separación de los buenos y los malos; que los niños que mueren sin bautismo son eternamente desgraciados á causa del pecado heredado; que la gracia eficaz *ad singulos actus datur*, y ella *sola volentes ex nolentibus facit*; que es de Dios de quien viene la *decisión* de la voluntad y no del hombre; que aunque el hombre es libre porque puede observar la ley cristiana *si quiere*, no *puede querer*, no tiene facultad de *querer* si Dios no le da la gracia (tener libertad, sin tener voluntad, ¿hay quien conciba esto?); que el libre arbitrio no tiene fuerza *sino para pecar*, falto de la *gracia* y que ésta la da Dios á *quien le place*, y que es un misterio el saber cómo se concilia esa gracia con la libertad. Llegó por último hasta decir que si un pagano hace una limosna, esa limosna es pecado, porque le faltó la gracia divina para referir á Dios la obra.

Cuando la teología llega al absurdo, le llama misterio; pero cuando la filosofía llega al absurdo, entonces la teología le llama simplemente absurdo. Con sólo cambiar las palabras se resuelve la cuestión. La doctrina de San Agustín fué y es la de Platón en *Menon* (Havet, tomo IV, pág. 190); un poco más embrollada posteriormente, es la doctrina aceptada por la Iglesia, ella aceptó que el texto de San Pablo que dice que *Dios quiere que todos los hombres sean salvos*, inconciliable con la *predestinación* de que sólo algunos se salvan, debe entenderse en el sentido de que Dios quiere la salvación de *todos los que deben salvarse*, ó de *toda clase* de personas; ella aceptó que

esa responsabilidad en su verdadero sentido, y la objeción debe ser á la inversa. ¿Cómo se compadece, cómo se concilia la *libertad* con la responsabilidad moral y le-

la sola diferencia que hay entre la predestinación y la gracia es que la predestinación es la preparación de la gracia y la gracia es el efecto de la predestinación; ella condenó á los semipelagianos que decían que á lo menos el primer grado ó movimiento para la fe es obra de la voluntad humana; ella aprobó estas doctrinas en el Concilio de Cartago de 416, en el milveno de la misma época, en la Carta Pontificia del Papa San Inocencio de 417, en otros dos Concilios de Cartago de más de 200 obispos, celebrados en los años siguientes, en un decreto del Papa Zósimo, y en el Concilio General de Efezo en el siglo V. En el mismo siglo la obra titulada *Vocación de los Gentiles* atribuida al Papa San Leon, pero que en todo caso contenía la doctrina de la Iglesia y que nunca fué reprobada, enseñaba que el texto de San Pablo *Dios quiere que todos los hombres se salven* para que se concilie con la doctrina de la gracia *eficaz, gratuita, necesaria*, y con la *presciencia y predestinación*, debe entenderse (y esta sutil inteligencia que es un juego de chicanas gramaticales es la enseñanza de theólogos posteriores) en el sentido de que voluntad divina es *signo*, según el que puede decirse en *sentido impropio y metafísico* que Dios quiere que todos los hombres sean salvados; pero no que él lo quiere con una voluntad propiamente dicha, sino porque los beneficios de que ha colmado á los hombres son los signos de la voluntad, sobre los que se puede decir metafóricamente que Dios quiere la salvación de todos. (¿Entiendes, Fabio?) Esta disputa paradójica no podía quedar así y debía reproducirse como se reprodujo en el curso de la historia. Los textos de San Agustín, que á pesar de subterfugios verbales, son la negación de la libertad, fueron la base de las decisiones del Concilio de Trento. Interpreta aquella bellísima frase de San Pablo, Rom. II-4, *cum enim gentes quæ legem non habent naturaliter ea quæ legis sunt faciunt* en el sentido absurdo de que se refiere el apóstol á los *gentiles convertidos*; en el libro de *Correctione*, cap. II, dice que *liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum parvum est, nisi adjuvetur ab Omnipotenti*; en el Sermón 218 dice que: *Hac decem precepta nemo implet viribus suis* (con su libertad) *nisi adjuvetur*; en el libro de *Unitate*, Ecles., cap. 9, dice que: *quis enim duxit inquit quod Judas Christum si voluisset, non utique tradidisset et Petrus si voluisset Dominum non negasset* (la voluntad de Cristo substituída á la voluntad de Jesús y de Pedro); llegando á lo hondo del problema se pregunta: *si deseas saber por qué unos reciben el don de Dios para hacer el bien y otros no, contesto que tu y yo lo ignoramos: puto quod mecum pariter nescis, et ambo*

gal? Si el hombre no obra nunca, absolutamente nunca, sino determinado por *móviles*, por excitaciones físicas, intelectuales ó morales, entonces, y sólo entonces, es posi-

*hic inscrutabilia judicia Dei penetrare non posumus* (De *Correct.*, Cap. II). En el libro de *predestinatione* dice que *Fides et inchoata et perfecta donum Dei est et hoc donum quibusdam dari, quibusdam non dari dubitet omnino qui non vult manifestissime sacris literis repugnare*; en la epístola 217 trae esta temible doctrina, "es evidente que los que resisten á esta verdad (de la gracia eficaz y predestinación) no entienden el sentido en que se dijo que Dios quiere la salvación de todos los hombres, cuando (á pesar de esa *voluntad divina*) muchos se condenan, no porque ellos, sino porque Dios no quiere salvarlos, lo que sin duda alguna pasa con los niños." (¿Puede darse mayor violencia á las palabras del texto del apóstol que poner *no quiere*, donde el texto dice *quiere*?)

Dados estos antecedentes nada tiene de extraño que la cuestión del libre arbitrio (libertad) relacionada con dogmas arbitrarios de predestinación y gracia *eficaz*, haya sido el tema de disputas teológicas en todos los siglos. Los Wiclefistas, Luteranos, Bayanistas y Calvinistas suscitaron de nuevo la controversia á que da lugar la imposible conciliación de la libertad con aquellos dogmas, y el Concilio de Trento en sus decisiones puede decirse que dejó intacta la dificultad, pues aunque el canon 4º de la sesión 6ª, definió que era compatible el libre arbitrio con la *gracia eficaz*, la verdad es que tal compatibilidad es imposible y no basta decidir que dos cosas contradictorias no lo sean, para que dejen de serlo. Por eso la doctrina de Sto. Tomás ha sido la base de una controversia seria y ridícula de que luego hablaremos. Enseña este Doctor y sus intérpretes que la gracia *eficaz* produce un efecto necesariamente en todo caso, que esta gracia *previene* la voluntad con premoción física, la cual produce *infaliblemente* su efecto, que Dios *ab eterno* determinó dar á éstos ó á aquellos esa premoción y que esta predestinación se hizo antes de todo mérito previsto. Estas doctrinas provocaron en el fin del siglo XVI una curiosa controversia en que al lado de la disputa dogmática se ventilaba la influencia rival en la sociedad de dos órdenes poderosas: los dominicos y los jesuitas que amenazaban desalojar á aquellos del dominio de las conciencias. El dominicano Báñez combatió acrememente una tesis sostenida por el jesuita Prudencio sobre la conciliación de la gracia y del libre arbitrio; y en lo más reñido de la disputa publicó el jesuita Molina (1588) un célebre libro titulado *Concordia*, con el objeto de explicar la condición buscada, substituyendo el *concurso simultáneo*, la *ciencia media* y la *gracia suficiente* á la predestinación, *presciencia absoluta* y *gracia eficaz* (cuánta pa-

ble, cambiando esos móviles, y esas excitaciones, contrabalancear el influjo de los unos por el influjo de los otros, y la balanza forzosamente se alterará en tal sentido,

labra!). Este libro encontró la querrela teológica y dió lugar á denuncias ante el Tribunal de la inquisición, tan escandalosas, que el Papa Clemente VIII se avocó al conocimiento del negocio y nombrando consultores se abrió en el Vaticano ante el mismo Papa y varios Cardenales una lid escolástica de siglogismos cuyos justadores eran por los jesuitas Valencia y por los dominicos Lenos, arrogante en su estatura y en su voz. Los debates se abrieron el 2 de Enero de 1598 y después de varias peripecias ridículas y de chicanas de abogado, el campeón jesuita, ya sea como unos creen, porque hubiese llevado una edición falsificada de las obras de San Agustín, ó lo que es más cierto, en el momento de la disputa hubiese cambiado la palabra *et* por la palabra *scilicet*, el hecho es que su adversario conoció el fraude y puso públicamente en vergüenza á Valencia, y éste murió después por efecto de éste percance, siendo substituido por Arrubal, que á su turno murió en 1602. El Papa iba ya á subscribir la bula, condenando las doctrinas de Molina, cuando ocurrieron cambios políticos y de la Curia romana explotados por los jesuitas, así como la muerte del Papa; y Paulo V, que le sucedió (después de Leon XI) reanudó la conferencia, siendo el justador de los jesuitas La Bastida que muy malicioso comprendió que sostener una tesis teológica contra el sentido común y la razón es inocente; pero dar á entender que es herética, es decisivo; por esto sostuvo que las doctrinas de Báñez eran *calvinistas*, y esto dió un nuevo giro á la disputa de la que se aprovechó el Papa, que necesitaba á los jesuitas (como se lo advirtió Duperron) y así evitaron éstos el que su doctrina fuese condenada, pues el Pontífice, á pesar de su infalibilidad, entregó al criterio de Duperron el estudio del asunto y por sus consejos declaró el 28 de Agosto de 1609 que publicaría su decisión cuando lo creyera conveniente y que los contendientes podían sostener la doctrina que quisieran, sin insultarse. Así, la controversia sobre conciliación del libre arbitrio con los dogmas de la gracia y predestinación quedó, como debía quedar, sin resolver, y un teólogo moderno católico, nos dice: *gravissima igitur semper subsistet difficultas circa concordiam gratie efficacis et liberi arbitrii quam solvere non tentavimus; malumus dicere cum San Agustín Oh altitudo divinarum!* Con razón Pascal en sus *Provinciales* demuestra con muy graciosa ironía que los dominicos ó tomistas definen la gracia *eficaz* aquella que *no es eficaz*. El misterio, como ya dijimos, salva las dificultades teológicas; pero cuando el misterio es hijo de la filosofía, se le llama *absurdo*. Por lo demás, como más adelante explicaremos, todas estas disputas me-

según el carácter de cada individuo, carácter que no es fruto, no es producto de la libertad, sino de la herencia, educación, temperamento, desarrollo intelectual, medio ambiente, etc. Entonces, y sólo entonces, podrá el legislador *prever* el resultado de esas leyes como factor de los actos humanos y hacer un cálculo psicológico, como se hace un cálculo mecánico (aunque más complejo el problema), y decir: "á la tendencia enérgica que impele á los individuos, al móvil interno que los arrastra á cometer fraudes, robos, estupro, homicidios, etc., voy á oponer yo otra tendencia y otro móvil, el temor de una pena más ó menos grave, para que este temor contrabalancee el peso de aquellos móviles, procurando que la

tafísicas en nada alteran la conducta humana, pues en la vida real lo mismo obran los protestantes, que los católicos, que los fatalistas, que los deterministas, todos obran bajo el imperio de móviles cuyas *causas primeras* nadie conoce. Léanse las bellísimas páginas de Tarde (*La Philosophie Penale*, pág. 85 y siguiente) en que procura conciliar el determinismo y el libre arbitrio. Kant reconoce que para la razón humana es tan imposible concebir la libertad, como la no libertad (véase la moral de Cant por Cresson); y apela como Descartes á la existencia de Dios, á su designio de no engañarnos para poder afirmar la libertad. Globot, en su clasificación de las ciencias, dice que: "Un límite infranqueable á la sociología sería el libre arbitrio; pero que este no está probado y el sabio debe *suponer* el determinismo. Para él este determinismo debe ser un principio práctico, una obligación intelectual;" toda tentativa de explicación de los fenómenos morales, supone la creencia práctica en el determinismo, bajo pena de contentarse con palabras y decir que no hay leyes, porque se las ignora.

Es decir: libre arbitrio y ciencias morales y sociales son cosas que se excluyan. Enri Brocher en sus *Revoluciones du Droit*, dice también: "Entre las contradicciones que es preciso hacer desaparecer, la más importante es la del libre arbitrio y la fatalidad. Sentimos á la vez que somos libres y que no lo somos. Ya hemos explicado este sentimiento."

Por un método no solo científico, sino experimental, Ribot en su notable estudio *Maladies de la Volonté*, página 71, demuestra que la doctrina católica de la *gracia* está de acuerdo con los resultados de la experiencia fisiológica para negar el *libre arbitrio*.

gravedad de la pena domine la intensidad de aquellos móviles en la mayoría de los hombres, y estoy seguro que en esa mayoría inmensa, ese temor inclinará *fatalmente* la balanza, en la mayoría de los casos, en el sentido de la no comisión de los delitos; como el teólogo y moralista, creando móviles de honor, de respeto á sí mismo, de temores de la otra vida, contrabalancean las tendencias hacia los actos injustos ó inmorales." Esto pueden decir el legislador y el moralista, partiendo del hecho de que el hombre obra bajo el imperio ineludible de causas de esos actos; y por esto las preven, y sólo porque las *preven*, pueden tener confianza en la eficacia de las leyes y disciplina moral. Pero si el hombre es libre en el sentido psicológico, esto es, si él es la *primera causa* de sus actos, si éstos no son la consecuencia de móviles que él no ha creado, ni puede modificar; si aislado en el universo y en la sociedad de la cadena física, intelectual, moral, social que liga sus actos con eslabones y series anteriores extraños á su poder; si en una palabra, tiene poder absoluto, individual, autonómico, independiente, para hacer lo que quiera y sobreponerse por un acto soberano del *yo* á todas las preocupaciones de su vida, á todas las creencias de su educación, á todos los conocimientos de su época, á todas las costumbres de la sociedad en que vive, á todos los sentimientos físicos y morales de su organización, entonces las leyes: ó son impotentes inútiles, ridículas, insensatas, para nada sirven; ó implican la negación de la libertad, porque, ó dejan intacta esa libertad, esa soberanía, esa *independencia absoluta* del acto decisivo que determina la conducta en cada caso, y entonces de nada sirven esas leyes, ó al contrario, cambian los móviles, substituyen unos á otros, destruyen el imperio de unas excitaciones psíquicas por el imperio de otras, y entonces esas leyes son la *causa* determinan-

te de ciertos actos ú omisiones, esas leyes con sus amenazas destruyen las tendencias opuestas de la voluntad, esas leyes con la perspectiva de sus penas fuerzan la *voluntad* á no hacer lo que quiere, sino lo contrario de lo que quiere, y ponen en la balanza de los móviles (sin intervención del individuo) un móvil más fuerte que arrastra y domina la conducta humana en determinado sentido; y una voluntad arrastrada, dominada, creada por causas extrañas al individuo, no es libre.

75. Puede suceder que el móvil interno, contrario al móvil legal, sea más poderoso, y entonces ese otro móvil tiene tanto imperio (pasión de venganza, lujuria, avaricia, etc.) sobre la voluntad, que se sobrepone al temor de las penas legales, domina la voluntad; y la voluntad dominada no es libre.

76. ¿Pero el orden puramente moral (se dirá), la esfera de actos humanos no regidos, no determinados por la influencia de las leyes y sus penas, no revela que hay libertad en el hombre, puesto que puede seguir dos caminos opuestos y libremente *elige*? ¿Y negar esa libertad de elección, no es negar la responsabilidad moral, la conciencia, la personalidad misma del hombre? Hay en esta objeción un sofisma de *fantasía* que no sólo tenemos respecto de nuestros actos, sino respecto de todos los fenómenos de la naturaleza, sobre todo, respecto de aquellos cuyas relaciones de causalidad no son desconocidas; ese sofisma consiste en confundir lo que *puede imaginarse* con lo que puede *ser*, sofisma que tiene mayor amplitud de acción en el espíritu á medida que ese espíritu está menos cultivado científicamente. El vulgo puede imaginarse como *posible*, en el orden físico y en el orden moral, muchas cosas que para el espíritu científico son imposibles. Si á un espíritu vulgar se le cuenta que el sol da vueltas alrededor del polo, que un hom-

bre vive sin pulmones, que un químico fabrica oro con plata, que un árbol ha nacido espontáneamente, que el Gran Turco de la noche á la mañana proclamó la República, que Inglaterra de la noche á la mañana decidió por sus dos cámaras someterse al credo católico, que el millonario Roschild se hizo anacoreta, que Bismarck escribió una epopeya, que Víctor Hugo inventó un sistema perfecto de cañones y fusiles, ese espíritu vulgar se representará en su fantasía esos actos y porque se los puede representar creerá que son posibles, dependiendo su creencia no de la posibilidad de los hechos, sino de la fe ó confianza que tenga en quien se los cuenta. Pero un espíritu científico podrá imaginarse todas esas paradojas como se imagina los cuentos de las *Mil y Una noches*; mas nunca, absolutamente nunca, podrá creerlos *posibles*, como nunca creerá posible el que un hombre viva sin cabeza, aunque lo asegure seriamente la persona más autorizada; y no podrá creer esos absurdos, porque el espíritu científico es un espíritu que conoce las leyes de causalidad, el enlace de los fenómenos, la cadena indestructible que liga unos hechos con otros; no podrá creer esos absurdos, porque la existencia de uno de ellos rompería la armonía de todo el universo, sería el trastorno de todas las leyes, la negación de todo criterio, la anarquía absoluta en la naturaleza, la destrucción del *orden* necesario sin el cual, sin ese *orden*, no es posible la inteligencia misma, que en tanto existe en cuanto que es un simple espejo de hechos ordenados y regulares; no podría creer que el sol da vueltas alrededor del polo, porque conociendo el *orden* astronómico, sabe que para que ese fenómeno se produjera sería preciso que el globo cambiase de órbita, y para que el globo cambiase de órbita que desaparecieran las leyes de la atracción, y para esto, que el capricho, esto es, el aniquilamien-

to sideral, fuera la ley del espacio; no podría creer que un hombre vive sin pulmones, porque sabe que la vida es la aspiración de aire oxigenado por medio del pulmón, y si podía vivir sin ese órgano el hombre, podría vivir sin circulación de sangre, y si podía vivir sin ella, todas las leyes biológicas podían ser alteradas; y si podían ser alteradas las leyes biológicas, podrían serlo las químicas; y si éstas no eran necesarias, sino caprichosas, toda certidumbre en la existencia de los seres y sus movimientos desaparecería. No podría creer que Bismarck, á los 75 años de edad, y habiendo sido absorbida toda su existencia por estudios y ocupaciones y actividades constantes de política, pudiera escribir una epopeya, porque conocería ese sabio las leyes psicológicas y sabría, por lo mismo, que el cerebro humano está sujeto á una lenta evolución, que esa evolución desarrolla las aptitudes especiales á que se dedica el individuo y atrofia otras que por lo mismo la formación epopeya exige aptitudes cerebrales especiales y una larga serie de años dedicados exclusivamente al cultivo de la literatura y á sostener una inspiración permanente (*l'ame est un feu qu'il faut nourrir*), y que el cultivo de esas facultades intelectuales implica el desarrollo de ciertos centros cerebrales y la atrofia de otros, de los centros de juicio, actividad política, etc., y que por lo mismo es un imposible psíquico que Bismarck concibiera una epopeya á los 75 años y dados sus antecedentes; que si fuera posible ese fenómeno, serían falsas las leyes del desenvolvimiento del cerebro humano, que si esas leyes fueran falsas, serían falsas las reglas de aprendizaje, educación, etc.; que si todo eso fuera falso, lo serían también las leyes biológicas del desarrollo general de todo sér vivo, pues el cerebro, como todo órgano, es un sér vivo que obedece á la ley de la evolución; que si fueran falsas las leyes

biológicas, lo serían también las químicas y físicas, de las que son una consecuencia ó efecto; y que la negación de esas leyes es la negación de todo orden, de toda regularidad, de todo conocimiento posible: es la noche del espíritu.

77. Así para una conciencia científica la negación de una sola ley natural, la aceptación de un solo efecto sin causa, la sola aceptación de que un solo hecho no es efecto necesario de una serie antecedente de causas y efectos y puede producirse por sí solo, eso basta para que desaparezca todo el orden del universo entero, porque para el sabio el universo entero es una *unidad absoluta* de causas y efectos; y un solo milagro, una sola violación de las leyes naturales implica la violación de todas ellas, implica el desorden, implica el absurdo en la realidad universal, esto es: la nada, que es la negación absoluta de la existencia. El vulgo, pues, podrá creer posible, simplemente porque se lo puede *imaginar*, que el hombre *elija libremente* entre diversos y contrarios actos ó caminos de conducta; pero el espíritu científico aunque puede *imaginarse* ese absurdo, y también puede *imaginarse* al sol girando alrededor del polo, verá que tan imposible es que el sol gire alrededor del polo violando las leyes de la atracción y aislándose del orden universal, como imposible es el que el hombre aislándose de todas las causas que determinan sus actos, independiéndose de las leyes psicológicas del espíritu, de todo espíritu, se convierta en un momento dado en *primera causa* de sus actos, rompiendo por una omnipotencia imposible de comprender, la cadena de causas y efectos que lo *ligan* al orden físico, al orden biológico, al orden psicológico, al orden social. Porque sólo siendo *primera causa* de sus actos puede tener una elección *libre*, pues desde el momento en que hay móviles que determinen esa elec-

ción, y esos móviles no son obra suya, sino resultado de una serie de causas extrañas á su voluntad, desde ese momento es el *móvil preponderante, el que decide*, y la elección es efecto necesario de ese móvil.

78. Para un espíritu científico tanto vale el argumento vulgar de *yo siento que soy libre, porque siento que mi voluntad es la que elige*, como el argumento contra Galileo: *yo no siento que la tierra se mueve, luego no se mueve*. El *sentimiento* interno ó externo no es criterio; el criterio de la verdad, esto es, de las causas verdaderas de los fenómenos no reside en el sentimiento, sino en el análisis lógico de los hechos, y ese análisis nos dice que lo que el hombre siente es el acto voluntario que aprueba la *elección*; pero el problema, como dice Ribot, no es si yo *hago lo que quiero*, sino *porque quiero lo que quiero*, cual es la *causa* de esa *volición*, de ese *acto voluntario mío*, y esa causa evidentemente viene de muy atrás, viene de mi carácter que no es obra mía, viene de la amplitud ó escasez de mis conocimientos y de mi horizonte intelectual que no es obra mía, viene de mi temperamento que no es obra mía, viene de las creencias y sentimientos en que me han educado que no son obra mía, viene de la opinión y apremio del grupo social en que vivo que no es obra mía, viene del mayor ó menor desarrollo de mi sistema nervioso más ó menos excitable que no es obra mía, viene de mi ignorancia ó del grado de mi ciencia que no es obra mía; esas son las causas necesarias de mi *voluntad*, y el que yo *sienta* que mi voluntad que es la *causa inmediata* de mis actos sea la *causa única*, cuando ella, á su vez, es efecto *necesario* de otras causas anteriores que no son voluntarias, no quiere decir que sea cierta la indicación de ese sentimiento mío, sino que él percibe esa causa inmediata, pero no percibe el encadenamiento de causas anteriores; como