

LA DOCTRINA DEL LIBRE ALBEDRIO

(A mi amigo el doctor M. Ramírez Beltrán).

1.—Breve resumen de las relaciones de la doctrina de la libertad con la ciencia política.

Los más distinguidos expositores de ciencia política desde 1789 hasta 1848 que tanta influencia han ejercido sobre las actuales legislaciones y modernas costumbres, pensaban en la libertad humana como en un *postulado* científico o primer principio de la filosofía política. Este modo de apreciar la libertad es uniforme en todos los que anunciaron y defendieron tanto la primera como la segunda revolución (1789 y 1830).

Juan Jacobo Rousseau, moralista de la sentimental escuela inglesa, que sostenía la bondad nativa del hombre, sostenía también la libertad individual y en ella pensaba como en un sagrado principio de la ciencia social. Estas dos ideas son fundamentales en la obra del filósofo de Ginebra; la trabazón que entre esas ideas existe, da rigor lógico a los líricos y arrebatados escritos de ese precursor del romanticismo. Esas ideas constituyen el lazo entre la obra psicológica *Emilio* y la obra política *El contrato social*, a pesar de las continuas contradicciones en que frecuentemente incurre su autor.

Los criminalistas contemporáneos que, como Enrique Ferri, pertenecen a la escuela evolucionista y determinista son lógicos al impugnar las tesis de *El contrato social*. Muy bien han comprendido que una vez aceptado el origen contractual de la sociedad, habría también que aceptar la libertad humana y la verdad nativa del hombre. La primera de estas ideas pondría en graves aprietos a los que sostienen el evolucionismo radical y exagerado; la segunda, crearía muchas y quizás invencibles dificultades a la existencia del criminal nato.

Un determinista que pretenda, por una parte, defender el origen contractual de la sociedad y, por otra, impugne la libertad humana, comete un atentado contra la lógica e incurre en un error de crítica literaria, porque así destruye la unidad filosófica y la unidad literaria de que no carecen las obras de Rousseau, unidades en las cuales reposa el valor filosófico que tienen el *Emilio* y *El contrato social*.

Comete este atentado e incurre en este error el doctor Dionisio Arango Vélez, sociólogo de la escuela determinista y pesimista que, en su discurso de recepción en la Sociedad de Derecho penal, dijo las siguientes palabras:

«El individualismo de nuestros diluvianos antepasados no es, pues, una simple conjetura o empírica (sic) hipótesis, sino un corolario que se desprende del conjunto de las manifestaciones de su vida primitiva. De aquí que nos parezcan desprovistas de fundamento científico las críticas que modernos expositores, Ferri entre otros, han formulado contra la teoría de «El contrato social» de Juan Jacobo Rousseau... El hombre se asoció por necesidad y voluntad, no por instinto, cuando la concurrencia vino a serle invencible.»

En primer lugar anotaremos que eso de «los diluvianos antepasados» es un poco ambiguo e impreciso. Si el doctor Arango se refiere al diluvio de los tiempos de Noé, incurre en un error histórico, pues en ese entonces ya vivían asociados los hombres y muy lejos del «aislamiento primitivo» que el doctor bautiza con el nombre de individualismo. Si acaso el doctor se refiere a alguno de los diluvios de otras épocas (el diluvium del cuaternario por ejemplo) ha debido decir con precisión en cuál de estas épocas tenía el hombre un concepto tan quinta-esenciado del individualismo como el que refiere el doctor Arango, pues tal es la manera

de hablar de estas cosas que uno piensa que el hombre de la caverna, según el doctor Arango, era, por una parte, tan idealista y civilizado como Kant y, por otra, tan calculador y egoísta como el Canciller de hierro.

En segundo lugar, el doctor Arango nos habla de una «conurrencia» que por lo que al hombre se refiere debió ser un fenómeno post-social; pero en manera alguna ante-social, como afirma el doctor Arango.

En tercer lugar se nos ocurre que el doctor mezcla de tal modo las palabras necesidad y voluntad como causas de la sociedad humana, que naturalmente se piensa que falta una explicación del sentido que el doctor le da a esos términos, los cuales estrictamente hablando son opuestos y contrarios y que el doctor Arango usa como sinónimos.

Pero hay más: el que argumenta en pro del origen contractual de la sociedad y que para no exhibir a su maestro Rousseau como un loco debiera, como éste, aceptar la libertad humana y la bondad nativa del hombre, es el mismo que afirma que si «para Lombroso y Ferri el criminal nato es un tipo, para nosotros (para el doctor Arango) es el hombre.»

Esta idea de la fundamental maldad del hombre ni siquiera tiene el mérito de la originalidad y como teoría no es sino la mitad, y la mitad nunca aceptada, de la doctrina de Martín Lutero. Bien sabido es que para Lutero la actividad humana, desde su caída original, está invenciblemente inclinada hacia el mal. Ni piedad filial, ni justicia, ni caridad, ni abnegación, ni siquiera los actos de amor de Dios, nada de esto, es ni puede ser bueno, porque proviene de una naturaleza totalmente corrompida. Esta idea, esta tendencia es característica de Lutero. En uno de sus primeros escritos, obra de su juventud, que tituló «Comentario a la epístola a los romanos» encontramos esa idea, la cual sigue

apareciendo y reapareciendo en todas sus obras hasta que la presenta con los tremendos caracteres con que la expone en su «Comentario a la epístola a los gálatas,» obra escrita a los 51 años de edad. Pero si Lutero cubre toda esta corrupción con el velo de la fe en Cristo y por aquí logra influir en el hombre y en la sociedad, el doctor Arango, por su parte, ni siquiera nos dice que quizás después de muchos siglos de lenta evolución llegaremos a convertirnos de criminales natos en hombres honrados. Es decir que el doctor Arango es un sociólogo que no es moralista, lo que equivale a levantar un edificio y dejarlo sin techo, aunque esto no tiene nada de raro en estos arquitectos de nuevo cuño que saben edificar sin cimiento y sin seguir plano alguno.

Excúsenos esta digresión que por un momento ha interrumpido nuestra relación histórica y volvamos a ésta.

Decíamos que los precursores y actores de la revolución sostenían la libertad humana como un primer principio y en ella creían como los geómetras en sus postulados.

Para Kant, la libertad era como el punto de Arquímedes en donde la razón puede introducir una poderosa palanca. La experiencia, dice Kant, es la madre de la ciencia física; pero en el mundo moral es la madre de las apariencias engañosas. Por esto es altamente probable tomar de la experiencia una norma para obrar, o «limitar, según la experiencia, lo que yo debo hacer.» La acción moral no depende de la naturaleza del hombre y en vista de una ley objetiva, sino que nace de la razón absoluta, incondicionada, universal y apriorística. Cuando la razón vuelve sus ojos hacia el mundo moral se pone en forma de postulado o imperativo categórico, absoluto, incondicionado, universal y a priori.

Al comenzar uno de los años de la revolución decía Federico Schlegel que los tres grandes acontecimientos de la época eran el *Wilhelm Meister* de Wolfgang Goethe, la doctrina de la ciencia de Fichte y la revolución francesa.

En la novela de Goethe se nos presenta el ejemplo de un hombre que todo lo que es se lo debe a sí mismo y para quien todo precepto social y moral no tiene otro valor que el que le da su propia voluntad. La revolución francesa, según se creía entonces, empezaba a realizar ese ideal y Fichte, por su parte, parecía encargado de dar forma científica a esa aspiración individualista y de probar filosóficamente la razón de la tesis del novelista su compatriota, a pesar de que Goethe miró siempre muy por encima del hombro a su filósofo y de que fue uno de los que pidieron fuera removido de su cátedra aquel maestro a quien acusaban de ateísmo.

(Claro está que aquí aludimos al Fichte de la primera época, al que enseñaba filosofía antes de que Napoleón hiriera tan hondamente los sentimientos nacionales de Alemania).

Y a tal extremo llegaron esas ideas individualistas que Guillermo de Humboldt consideraba iniciado ya el gran movimiento que habría de disolver la arbitraria institución del Estado y poner en plena libertad al individuo.

Contra ese anarquismo se levantó el mismo Goethe, a quien, con justa razón, se coloca hoy entre los equilibrados superiores.

Vuelve por los fueros de la historia el filósofo Schelling al mismo tiempo que rectifica Fichte sus primitivas ideas.

Les sigue Hegel para quien la *exteriorización* o reconocimiento de la razón absoluta es, como en Kant, el derecho mismo. El hombre es la persona libre y por lo tanto la persona con derechos. De aquí su máxima:

«sé persona y respéta a los demás como personas.» El territorio, digámoslo así, en donde esta soberanía se manifiesta es en la posesión y dominio de una cosa. Pero la propiedad trae consigo la libertad de contratar. El contrato supone una serie de relaciones jurídicas o sea todo un Estado. De modo, que, en último término, llegamos a que el en Estado radica verdaderamente el derecho y la libertad como es en la forma perfecta de la racionalidad absoluta e incondicionada.

Apoya e ilustra el filósofo estas tesis con el estudio crítico de la historia, la cual le va demostrando cómo va turnándose en los diferentes pueblos la dirección espiritual de toda la humanidad, hecho éste que, según dice Hegel, se impone a toda conciencia y a toda voluntad en nombre de la bien entendida razón absoluta, universal e incondicionada.

Algunos han visto y con razón en estas últimas afirmaciones de Hegel, toda una filosofía del imperalismo prusiano.

Según Hegel, la infracción de las leyes expedidas de acuerdo con el principio de razón absoluta, constituye el delito, el cual, atacando de frente una de las maneras de ser de la propiedad, ataca también el reinado de la razón absoluta. De aquí que para Hegel las teorías penales de la prevención, del terror, de la corrección y en fin todas las que no se basan en un principio absoluto, equivalgan a un profundo desconocimiento de lo que en sí es el derecho. La justicia no se mueve sino por sí misma y para sí misma. Es un auto-fin; su propia y exclusiva conservación e imperio es lo que interesa o puede interesarle. Lógico en todo su sistema político, Hegel es un decidido defensor de la pena de muerte.

El valor que Hegel da a los hechos históricos permanece a través de todos los escritores de aquella época,

aunque no todos siguen con todo rigor hasta las conclusiones de aquél, sino que todos parecen tocados por el sentimentalismo de los románticos.

Según Michelet toda la actividad humana está resumida en este gran hecho que ningún historiador, legislador ni moralista pueden dejar de reconocer y de apreciar en su inmenso valor: la lucha entre la libertad y la fatalidad. El progreso consiste en someter día por día, hora por hora, todo lo que nos rodea, incluso el pasado, a la influencia libertadora de la voluntad.

Lerminier, autor de una *Filosofía del derecho* muy de moda por los años de 1845 y 1847, dice: «El hombre todo debe esperarlo de sí mismo y no tiene otro mediador que el espíritu humano el cual es una perpetua revelación de Dios. Dios no aparece en la tierra sino por el hombre y para el hombre. Dios renueva su faz en épocas fatales o mejor dicho el hombre la va descubriendo a medida que pasa el tiempo y que se ve impelido hacia la eternidad.»

Diríase que así habla un filósofo en el lenguaje de Chateaubriand.

Quizot, autor de la *Historia de la legislación* y que fue uno de los publicistas más afamados de su época, en el capítulo primero de su obra plantea en forma de problema la tesis hegeliana del valor que tiene la sociedad en la vida humana y después de algunas vacilaciones para fijarse en una de las soluciones propuestas, acepta la doctrina de Royer Collard, el íntimo amigo del poeta Lamartine: «Las sociedades humanas nacen, viven y mueren sobre la tierra y en ella cumplen sus destinos; no contienen sin embargo al hombre todo entero ni para siempre Nosotros, personas individuales e idénticas tenemos otro fin y otros destinos que el Estado.»

Vemos, pues, cuál ha sido la vida de la ciencia política hasta 1850; toda ella está inspirada y animada

por la idea de que la libertad es un postulado, un primer principio, una causa primera. En los primeros años del 89 sólo imperaba esta tendencia; después se la llevó a la más tremenda exageración (culto de la diosa razón). Para combatir esta extrema izquierda de la filosofía política, se puso de presente el valor de los hechos históricos: se vio en el pasado una fuerza coadyuvante del presente y se pensó más en el progreso colectivo (la civilización) que en el puro y simple bienestar individual. Esta es la tendencia característica después de 1830.

Veamos ahora cómo el factor coadyuvante se tornó en causa prima y a poco tiempo y mediante el evolucionismo, en causa úryica. Durante todo este tiempo estos diversos sistemas han luchado, sin alcanzar victoria, contra las sesudas, reflexivas y equilibradísimas tesis de la filosofía escolástica sobre el origen de la sociedad y de la libertad humana.

El estudio crítico de la historia había causado una profunda desconfianza en los sistemas individualistas: cuanto más hondamente se penetraba en la naturaleza de la sociedad y del individuo, más se alejaba el pensamiento de aquella filosofía que enseñaba ser cada hombre el creador de la ley moral y que no había otro valor objetivo que el que nacía de las formas del juicio y del entendimiento. Aquel poder legislativo de la razón en que pensaba Kant, se encontraba ahora muy limitado por varias circunstancias y por varios motivos. Por aquí comenzó una nueva filosofía política que reconocía algún valor, entre otros tradicionales conceptos, al principio de autoridad.

Cuando a continuación del año de 1830 las ciencias experimentales y entre éstas las biológicas, comenzaron este poderoso avance de que se ufana la socie-

dad contemporánea, aquellos conceptos adquirieron un significado nuevo.

Para Comte la felicidad del individuo no se puede encontrar sino en el seno de la sociedad civil. El pensamiento de una evolución histórica domina en toda la obra del positivista francés. Como, según él, el estadio actual de la humanidad es el científico, después de haber pasado por los estudios teológico y metafísico, cree que el perfeccionamiento del actual estado no puede provenir de otra cosa que de una acertada división del trabajo social, división de que tenemos un alto y valioso ejemplo en las ciencias particulares del siglo XIX, y que aseguraría la organización de las fuerzas sociales para el mayor bien de todos. Ordenar las funciones sociales, hé aquí el principio primero de la ciencia política; hacer progresar esta organización, hé aquí el objetivo de esa misma ciencia. Pero tanto el principio como el fin no han de tomarse como provenientes de una causa libre, sino por el natural desenvolvimiento de la sociedad. Como al lado del progreso y del orden subsisten, sin embargo, afectos e ideas que la humanidad siempre ha tenido y que en todo tiempo han sido verdaderamente impulsores y creadores de determinados estados de la vida social. Comte asigna al amor el papel de propulsor de toda esa ordenada y progresista máquina de la sociedad. Mas tampoco se tiene aquí a esos afectos como de origen voluntario.

Termina todo aquel sistema con una religión de la humanidad «con indumentaria católica,» así como esa misma religión tiene vestido protestante cuando la expone el alemán Fuerbach. Estos ideales y anhelos un tanto místicos de Comte están en la obra misma de todo su sistema y por eso se equivocan los que afirman que la causa de ese misticismo del restaurador e innovador del positivismo hay que buscarla en la in-

fluencia que sobre el espíritu del filósofo ejerció Clotilde de Vaux.

Los discípulos del positivista francés no lo siguieron en estas transformaciones religiosas y se quedaron siempre mirando hacia el concepto utilitarista de Bentham. Este utilitarismo se hace evolucionista con Mill.

Por entonces aparece la teoría de la descendencia de Darwin.

La lucha por la existencia perfecciona y hace progresar aquellas propiedades que, nacidas al acaso y conservadas por la herencia, son útiles para la especie. Al número de estas propiedades pertenecen las que Darwin llama instintos sociales, instinto que en el hombre se ha perfeccionado mediante la reflexión. Viene, pues, a ser la sociabilidad del hombre un instinto intelectualizado. De aquí el que en su sociedad no pase como en la de las abejas. Si otras hubieran sido las condiciones en que se hubiera desarrollado el instinto social del hombre, a buen seguro que los individuos o la sociedad como «las abejas obreras habrían cumplido con el deber de matar a sus hermanos y las madres procurarían exterminar a sus hijas fecundas.»

De manera más sistemática aplicó Spencer el evolucionismo biológico a la moral y a la sociología. Para Spencer no hay distinción entre lo moral y lo útil, y lo útil es lo que se amolda a las diversas y variadas condiciones de la vida. De aquí el que no pueda hablarse de una ley moral absoluta. El perfeccionamiento consiste en la adaptación (tomada en el sentido biológico y sin intervención de la libre voluntad) a esas condiciones externas de la vida.

Bentham había adelantado el principio de que a los fundamentales sentimientos de placer y desplacer podían reducirse, en su principio, todos los sentimientos del individuo o sea toda operación útil que éste realice. Pero

esta idea aplicada al mero individuo tenía en sí graves dificultades. Spencer trasladó este concepto del mero individuo a todas las especies vivas, y de aquí su concepto orgánico de la sociedad.

Por consecuencia, en este sistema de Spencer la herencia de las cualidades adquiridas se presenta como verdad plenamente demostrada, de la cual ha de deducirse, matemáticamente, toda la biología y toda la sociología.

Esos impulsos originales del individuo que a través del tiempo y del espacio se van transformando, no tienen otro valor ni otro originario contenido que lo que se refiere a la conservación del organismo. Si esto es así, habrá que concluir que la sociedad ha nacido de sentimientos mixtos, es decir egoístas y altruistas y que el verdadero progreso consistirá en el predominio de estos últimos sobre los primeros.

Bergson hace notar y con razón que Spencer nos muestra lo evolucionado sumado a otro evolucionado, pero que en el fondo nada nos dice acerca de lo que en sí es la evolución. Y que este comentario no es injusto lo prueba el hecho de que si Spencer habla de la evolución del egoísmo en altruismo, su prueba psicológica de tal evolución carece de fuerza probatoria.

Si Spencer hubiera aceptado el libre albedrío quizás hubiera dado más solidez a su sistema, es decir a su prueba psicológica de la evolución. En este caso en vez de detenerse en considerar las ventajas o utilidades que la evolución trae para la especie, habría llamado la atención hacia los motivos o causas de dicha evolución. Pero enemigo como era de todo finalismo, él no podía dar valor a tal prueba y por eso creyó concluyente su argumentación basada en una deficiente exposición de las relaciones que entre lo psicológico y lo fisiológico existen.

Resalta una contradicción en la sociología de Spencer: el organismo social es como un organismo individual, o mejor, aquél no es sino la continuación de éste. Por aquí explica la división del trabajo social, porque así como el organismo se va diferenciando en funciones y órganos, así también la sociedad al evolucionar va repartiendo sus órganos y sus funciones.

Ahora bien: esta división del trabajo del organismo social ha de considerarse como una operación útil, pues de otra manera no se explicaría su actual existencia y por tanto habrá que pensar que el progreso, el fin de este organismo, será el de una existencia organizada»; y sin embargo resulta que Spencer aspira, como los filósofos románticos de tiempo de Fichte, a la plena liberación del individuo y a una casi disolución del Estado.

Más lógico Ferri llega en política al socialismo.

¿De dónde proviene esa contradicción de Spencer? Si Spencer hubiera profundizado en esta contradicción quizás habría rectificado todo su sistema político, así como si se hubiera planteado como hipótesis y no como verdad plenamente demostrada la herencia de las cualidades adquiridas, habría rectificado toda su filosofía biológica. Esa contradicción no proviene de otra causa que del conflicto evidente que existe entre la filosofía de la historia y la filosofía biológica, que él no pudo compaginar precisamente porque negaba el libre albedrío. El que todo lo derivaba así: lo espiritual de lo fisiológico, y lo biológico de lo material, llegó a esta observación: que la biología aplicada a la sociedad llevaba a esta actual era industrial o de cooperación libre de todos los individuos, cooperación libre que, sin duda, terminaría en un pleno individualismo y en una disolución del Estado. Claro es que esta conclusión no puede detenerse en su camino y que por aquí habría que

llegar a un ataque preciso a ese organismo que llamamos sociedad, al cual el mismo Spencer había hecho triunfar en virtud de sus principios de biología mecanista y por razones de adaptación y utilidad.

En el fondo y como muy bien se habrá comprendido, la contradicción no proviene de otra causa que de la negación del libre albedrío. Negado éste no cabe conciliación alguna entre la filosofía de la historia y la filosofía biológica.

El doctor Dionisio Arango Vélez tiene también un concepto orgánico de la sociedad. Dice que el hombre se asoció o «necesitó de la asociación para sus fines egoístas» y entiéndase que él habla de la necesidad en el sentido biológico que le da Spencer y sin embargo de que la sociedad es necesaria, con necesidad fisiológica, el doctor Arango Vélez es un individualista de pura cepa. Aquí la contradicción no está, como en Spencer, derivada del conflicto entre la filosofía de la historia y todo el sistema evolucionista y determinista, sino que es una contradicción, verdaderamente desconcertante, en el seno mismo del evolucionismo y con prescindencia de toda consideración histórica.

Según el doctor Arango todos los afectos sociales, incluso el amor materno, son una derivación o transformación del instinto de conservación, de la necesidad que de conservarse y alimentarse tiene un organismo; no sabe, pues, uno en dónde colocar el libre albedrío y sin embargo el doctor nos habla a cada paso del «libre ejercicio de la voluntad» y del origen contractual de la sociedad. Nos dice que la sociedad no ha sido otra cosa que un ataque al individuo, el troglodita como él dice, y sin embargo esta víctima de la sociedad la considera el mismo doctor Arango como prototipo del criminal nato.

De todo lo cual es preciso concluir que el doctor Arango Vélez ha leído mucho a los autores positivis-

tas y deterministas; pero que no los ha penetrado bien en sus partes esenciales, o que, por lo menos, las enseñanzas de esos positivistas que él trata de seguir, pugnan de manera terrible con sus propias ideas políticas que son del más fino y puro liberalismo.

JOSÉ TOMÁS ESCALLON

(Continúa).

IDILIO Y TRAGEDIA

—Ahí va, ahí va—grita a lo lejos un pelotón de chiquillos, corriendo pecho arriba por uno de los campos del pueblo, detrás de una bandada de perdigones.

En los peñascos de las cuencas y en el fondo de las gargantas del terreno, el eco repite desde cien sitios: «¡ahí va, ahí va,!» de un modo desvanecido y aéreo, como si otras cacerías se verificaran en diversos sitios del monte.

¡Qué vistosa y qué bizarra partida de cazadores! La de los mismos muchachos que siempre andan por mis libros.

El hijo de la *Chirrina*, Andrés, general en jefe del andante escuadrón, que escasamente llega a los doce años, reparte órdenes y pedradas en todas direcciones y anima al tropel con su actividad, y le dirige con el buen golpe de vista *trapacera*. Le ha prometido una buena su padre, pero sabe el muchacho que el hosco autor de sus días está en el pueblo inmediato, y al verse el rapaz libre, estalla de alegría, como si fuera el graneado de un fuego de artificio. Le siguen, pisándole los talones, Periquín, hijo de la Tarasca; Anselmo, nieto de la Cantimplora; Lorencillo, sobrino, de la Porcuza; Jusepe hijo de Trincacopas; Celedonio, ahijado de Matapenas; Robustiano,