

# VOLUNTAT, LLIBERTAT, RESPONSABILITAT,

PEL DOCTOR MIQUEL VILA TIMÓ, PREV., PROFESSOR DE FILOSOFIA EN LA UNIVERSITAT PONTIFÍCIA DE TARRAGONA

La trilogia que serveix de tema a aquest treball havia estat pensada primerament per a una sèrie de tres conferències; i donaria pasta, no solament per a tres conferències sinó que fins i tot per a tres cursos, i ben plens encara. No res menys i encara que siga, només, tot florejant, he volgut abastar tots tres punts, perquè constitueixen íntegrament el procés psicològic de la moral.

La voluntat, la llibertat i la responsabilitat són tres nocions vulgarment, universalment conegudes, íntimament sentides, i que són el fonament d'aquells primers principis de moral que de saber-los ben aplicar els grecs en deien *synderesis* i que nosaltres en diem el Seny; virtut de la qual, grat sia a Déu, Catalunya n'ha estat tan ben dotada que el seny és, arreu, reconegut com una de les benaurades característiques de la nostra terra.

Però totes aqueixes nocions primàries tenen quelcom de traïdoria; tan clares i tan segures que semblen al primer cop d'ull i a la primera impressió, i després, com més un hom s'hi pensa, més es van enterbolint i enterbolint i de vegades costa força de tornar pujar a la claror fàcil i senzilla de l'entrada. Perxò hi han molts filòsofs qui mai no volen perdre de vista els judicis humils del seny i solament amb aquest guia gosen deixar discórrer la raó per tots els laberints del pensar.

El nostre Balmes és un representant ben característic d'aqueixa actitud; quan ell es troba davant una desviació del sentit comú, o que els primers principis, tan humans, del seny han estat perduts de vista, hi torna decididament i de bon grat com a un port segur, com si hagués estat esfereït per una mena de basarda mental.

A En Balmes, i, per tant, a la filosofia del seny, molts crítics li fan el retret de sotmetre's a una mena de dogmatisme racional que seria contradictori de la mateixa raó natural, o dels seus drets, almenys; mes en les qüestions filosòfiques — declarant però que no és pas així en les qüestions anomenades senzillament científiques — gairebé sempre resulta que després de les excursions més atrevides del pensament, sense altra norma que el seu ma-

teix esforç, sense altra guia que la seva pròpia mirada, sense altra finalitat que la seva pròpia satisfacció, fet i fet, es troba de retorn al mateix punt de sortida amb igual sorpresa que un viatger qui hagués fet sense saber-ho la volta de la terra.

Lo mateix ha esdevingut amb l'estudi de la voluntat i dels seus problemes. Principalment ara, en els nostres temps, molts es creien que les ardidesses de la psicologia experimental, ajudada per les meravelloses descobertes de les ciències fisiològiques, atterrarien el valor tradicional de la voluntat, principalment en la seva funció de llibertat, o en modificarien, almenys, el concepte que és precisament la base de la moral i dels codis de justícia. I doncs, veieu el que ha passat: les ciències positives, experimentals, fins i tot en els casos que eren empreses amb esperit de revolta, retornen a les nocions antigues i gairebé espontànies; en reconeixen la valor i la confirmen tot enriquint-la encara amb el tribut d'aquelles altres ciències, tal com, si a Déu plau i encara que molt de corre-cuita, ho veurem ara, en aquestes notes.

## VOLUNTAT

La noció vulgar i de sentit comú de la voluntat és d'una tendència o un apetit de qualsevol cosa que es presenti com un bé. Prescindint de les diverses explicacions que se'n donen, tothom deu reconèixer que aqueixa tendència és un patrimoni comú a totes les coses de la terra. Però quan es tracta de l'home i d'un apetit que siga il·luminat pel coneixement racional, llavors el valor de voluntat i el seu concepte obtenen un sentit més propi i més estricte. La filosofia *perennis* i la religió consideren la voluntat com una potència o una facultat d'una substància espiritual que és l'ànima humana.

Ara però, en els últims temps, i aprofitant les meravelloses descobertes de les ciències fisiològiques i els nous mètodes de la psicologia experimental, totes les branques de l'escola materialista havien fet una revifalla, amb l'esperança il·lusòria que podrien demostrar científicament que el determinisme s'imposava a tota la nostra vida psíquica. Vegem-ne, però, el resultat:

Segons els mètodes exclusivament empírics hem de considerar, tan sols la nostra vida psíquica en tant que pot ésser objecte d'una experiència immediata i admetre'n tan sols aquelles valors i aquells elements que sien sotmesos a aqueix control o constatats, almenys, en el curs de l'experiència. I així, la voluntat, com tots els altres elements de la vida psíquica, és considerada només com un fet o un estat de consciència caracteritzat per unes reaccions actives de la nostra vida mental i que presenten un curs netament teleològic o finalista.

En Ribot qui ha vulgaritzat i sintetitzat aquests estudis exclusivament empírics, diu que el resultat de les experiències demostra que el fet de consciència que vulgarment anomenem voluntat és compost de dos elements distints: Primerament, i a diferència d'altres qui es presenten en el curs d'evolució, durant llur propi esdevenir, l'acte de voluntat és un estat de consciència definitiu, aturat ja en el seu terme. I, en segon lloc, s'hi troba un element orgànic actiu, qui tradueix en acte aquell estat de consciència. Analitzant llavors aquests dos elements capitals i descomponent-los en altres de més primitius, Ribot, amb l'escola exclusivament empirista, arriba a sostenir que la voluntat no és pas una facultat primordial, sinó un estat adquirit, complex, resultat de la coordinació d'una pila d'altres estats anteriors i més senzills, conscients els uns, inconscients o subconscients els altres, i que llur conjunt forma aquell estat final que anomenem voluntat i que es tradueix en un acte o bé en un atur.

Així doncs, segons aquesta escola, la voluntat no solament no tindria res d'espiritual, ni seria tampoc una facultat primordial, sinó que ni tan sols no tindria cap mena de causalitat pròpia. Les reaccions motrius que en resulten — o siga els moviments dels quals nosaltres creiem que la voluntat és la causa — no serien pas altra cosa que la resultant de la complexió i de la coordinació de totes les excitacions sensitives i sentimentals i de llurs reaccions motrius purament fisiològiques. “El *jo vull*, diu ell, constata una situació; però no la constitueix pas” (1).

I mireu ara com diuen que es fa l'evolució d'aquest procés fins arribar a l'estat final anomenat voluntari.

Tots ells posen el seu origen en l'estat reflexe. És ja una cosa vulgarment sabuda que les excitacions sensitives es transformen i es terminen en un moviment així mateix els desigs i els sentiments. I per tant, si res no ho destorbava, cada una d'aitals excitacions es convertiria i es terminaria en el seu propi moviment o en l'acte que li correspongui. Però com que nosaltres rebem, al mateix temps, una multitud considerable d'excitacions tant sensitives com sentimentals, resulta que, també al mateix temps, som impulsats per una multitud de tendències moltes de les quals són contraposades, d'altres que s'inhibeixen mútuament o bé es desvien fins a arribar a la resultant final que, en realitat hauria estat tan determinada i d'una manera tan mecànica i tan necessària com els primitius reflexes reconeguts per tothom com ben involuntaris i que, per tant, la voluntat no seria més que una il·lusió provocada per la ignorància de la connexió de les diverses tendències que ens impulsen.

Per a comprendre-ho més fàcilment prenguem un exemple ben senzill. Suposem que algú de nosaltres ara mateix en aquesta sessió vegés que cap

(1) *Les maladies de la volonté*. Passim.

al damunt seu, algun moble fa perill de caure-li al cap i de ferir-lo. La vista i el temor d'aqueix perill, a qualsevol de nosaltres produiria determinadament, necessàriament, una tendència a fugir-ne; però, d'altra banda les habituds de l'educació produirien unes altres tendències que almenys moderarien les primeres; la por de fer-nos veure faria una altra tendència a no moure'ns que, potser, les inhibiria completament; la reflexió també hi interviendria determinant amb les idees altres diferents tendències i el resultat final no seria pas una autodeterminació voluntària en sentit espiritualista; sinó que seria una cosa tan determinada com un reflexe diferenciant-se'n, només, per la seva major complexitat i per raó de presentar-se més fortament conscient i amb una coneixença més clara.

—Què hi ha de veritat en aquestes doctrines?

Per a fer-ne degudament la crítica, cal situar-se en el seu mateix punt de vista, o sia en el terreny exclusivament experimental. I el primer retret que deu fer-se a aquesta escola és que, ultra que els seus mètodes són incapaços per a resoldre la totalitat del problema, que els traspassa, així i tot, ha fet una aplicació massa reduïda i parcial de la mateixa experiència; puix ha considerat, només, la fenomenologia externa del fet de consciència anomenat voluntari, o siga els seus excitants, antecedents i les reaccions terminants. Però dintre el camp mateix d'introspecció característic de l'escola de Psicologia de Würzburg es descobreix, sinó la naturalesa, almenys la presència i la intervenció en el fenomen de la voluntat d'uns altres elements *subjectius* diversos dels purament fisiològics i sentimentals i que són precisament els que constitueixen la voluntat com tal.

Fa cosa d'uns 20 anys, només, que aquests estudis s'emprengueren a Alemanya; i a Bèlgica pel Prof. Michotte, director del Laboratori de Psicologia de la Universitat de Lovaina. I en tots aquells experiments s'hi constata d'una manera clara, un buit i una llacuna que deixen els elements sensitius i experimentals de la voluntat, i s'hi veu, en canvi, el moment i la funció d'una activitat íntima, subjectiva, l'autodecisió, que és precisament l'element essencial de la voluntat (2).

Aquesta activitat íntima del *jo*, no és pas immediatament i directament copsada per l'experimentació; però almenys és pressentida i fa reconèixer el dret i àdhuc la necessitat de la intervenció de la psicologia racional o metafísica per a resoldre el problema de la voluntat retornant així a la vella i bona doctrina que sosté que és una facultat espiritual de la nostra ànima.

Altre dels errors de l'escola exclusivament empirista és el confondre els fenòmens fisiològics amb els psíquics corresponents. I d'aquests últims en reconeixen, tot lo més, les sensacions, les imatges, i els sentiments.—Cert és

(2) Michott. *Le choix volontaire et ses antécédents immédiats*. Louvain, 1910.

que el fenomen voluntari és acompanyat i fins i tot condicionat per tots aquells elements fisiològics i sensitius; mes els ultrapassa i per això, tots els experimentadors hi constaten aquell buit que suara dèiem.

Un altre error de les doctrines exposades i compartides per Ribot, és el fer de l'acte de voluntat una senzilla *adaptació* del subjecte al terme de les seves tendències, a semblança de l'afinitat química i per consegüent, el negar que la voluntat tingui cap mica de causalitat. Prové que redueix tota l'activitat voluntària, tan rica de possibilitats, a l'ínfima de totes les seves funcions; al minimum de la seva essència; val a dir, una certa mena de *consentiment* on la voluntat més que actuar, tot bonament deixa fer a les tendències sensitives i instintives.

—Que cal respondre a això?

Certament, i ningú no ho negarà, que hi ha molt de tot això en la nostra vida psíquica i moral; fins i tot cal reconèixer que, generalment, en la major part dels actes de la nostra vida ordinària, hi ha molt més d'instintiu, de rutinari, que no pas de perfecta decisió voluntària. No es pot pas negar, però, que, aquesta, de vegades es presenta d'una manera ben franca i ben neta i que si no és objecte d'una experiència immediata ho és, almenys, de la reflexió racional que la completa.

Però, malgrat aquests errors de l'escola materialista, que és una enorme miòpia mental, l'experimentació psicològica sobre la voluntat, ha fet, en canvi, algunes veritables descobertes ben interessants; com, per exemple, la quantitat importantíssima d'inhibicions que comporta l'activitat voluntària i que és lo que em proposo ara posar més de relleu, principalment al parlar de la llibertat.

Un altre dels avantatges de l'experimentació aplicada, sense sectarismes, a la voluntat, ha estat el constatar en el procés de l'acte voluntari una activitat íntimament viscuda que és el seu constitutiu essencial, especialment en el fenomen de l'elecció estudiat per Michotte i Prüm (3).

En aquest interessant treball s'hi demostra, doncs, que l'activitat íntimament viscuda constitueix precisament l'essència de la voluntat; puix per més que manquin a l'estat de consciència els altres elements que constitueixen generalment el procés d'un acte voluntari d'elecció, mentre es presenti a la consciència aquesta activitat íntimament viscuda, l'acte és reconegut i declarat com a voluntari. Però, en canvi, per més que es facin presents a la consciència un gran nombre d'imatges, de sentiments, de judicis i en general, de motivacions que concorren al procés de l'elecció, si per cas no s'hi fa present aquella activitat íntimament viscuda, llavors el subjecte no se l'atri-

(3) Treball que, epigramàticament, ja comença d'ésser conegut entre nosaltres pel cas inversemblant d'aquell subjecte qui l'ha traduït al castellà amb la gosadia de fer-lo passar com a cosa pròpia.

bueix pas coa un acte voluntari; sinó que ho declara un fet més o menys automàtic o una senzilla constatació, ço que Ribot i l'escola determinista pretenen que esavé sempre.

W. Jams (4), W. Wundt, (5) i d'altres mestres de psicologia experimental han anat escatint i primfilant ço que pertany pròpiament al *jo* dins els fets o continguts de la nostra consciència. I han demostrat ben bé que en els actes de volutat molts elements que vulgarment i a primer cop d'ull semblen *eferents* són, en realitat *aferents*, és a dir, que en lloc d'ésser el *jo* la causa que els produïx cap enfora, n'és, al revés, un recipient passiu.

Aquests elements, però, no esgoten pas ni de bon tros el contingut de la consciència en el cas d'un acte voluntari.

La intropecció ben acurada hi descobreix encara quelcom de més pregon, íntimament viscut.

Cal, però reconèixer sincerament, que aqueixa activitat íntimament viscuda no es presenta pas com sortint immediatament del *jo* que, tal com ja he insinuat, i contra el que es creu vulgarment, no és pas tampoc objecte d'un anàlisi immediat d'un contingut de consciència, tal com ho troba tothom qui estigui una mica exercitat en els delicats treballs d'introspecció científica. Aquesta activitat íntimament viscuda es presenta com ben diversa de tots els altres impulsos i motivacions que vénen de fora i passen només pel camp de la consciència, desvetllant-hi, però, una altra impressió especial de receptivitat o de passivitat.

I aquests elements de passivitat i d'activitat, no *constatats* solament com els altres, sinó *viscuts íntimament*, la lògica imposa que s'atribueixin a un subjecte que és justament el *jo* i aquesta és, d'altra banda la noció més pròxima i més profunda que en tenim. I així mateix ens trobem, amb això, en el passatge més curt i més pròxim entre la física i la metafísica, i lo que és més interessant, hi arribem precisament per una necessitat complementària de la mateixa experimentació; altrament, tindriem d'admetre una acció sense subjecte; una receptivitat sense receptor i ni podríem explicar la diferència essencial entre aquests diversos elements dels estats de consciència.

Resulta, doncs, que és precisament el positivisme empíric el qui retorna i confirma la noció i la valor de la voluntat, com a facultat que procedeix del *jo* i que ambdós deuen ésser de caràcter naturalment suprasensible, és a dir, espiritual.

(4) The Feeling of Effort.

(5) Grundzüge der physiologischen Psychologie.

## LLIBERTAT

L'acte més important de la voluntat és l'acte lliure; puix el cas és que no tots els actes de la voluntat ho són.

La filosofia escolàstica que, malgrat el descrèdit injust i el menyspreu d'uns quants segles, és l'hereva del bon seny, de l'estructura, de la claredat i de la profunditat del geni grec, distingia acuradament entre l'acte voluntari de natura i l'acte voluntari lliure. Cosa que ignoren molts moderns filòsofs qui s'hi entrebanquen.

El fet del determinisme de l'acte voluntari amb voluntat de natura, o sia l'apetit necessari del bé en general o de la benaurança, és clar que reforça l'objectió del determinisme absolut qui pretén que la llibertat no és més que una il·lusió nostra provocada per la ignorància, més o menys extensa, de la complexió dels motius qui *fatalment* determinen l'acte voluntari falsament suposat lliure. Per això ha estat sempre un dels temes d'estudi predilectes per als psicòlegs i moralistes.

Però tal com suara deia de la voluntat, així mateix el concepte de llibertat és una noció primitiva i fàcilment acceptada; però a mida que s'analitza comença per anar-se enterbolint; però a fi de comptes, mitjançant la descripció introspectiva de l'acte anomenat lliure, queda també confirmada la noció espiritualista donada per la psicologia racional.

La noció vulgar de llibertat inclou dos elements essencials: l'un negatiu, que és l'exclusió de tota violència; i l'altre positiu, que és l'autodecisió o bé el domini del propi acte. El primer element, o siga l'exclusió de qualsevol violència i fins i tot de qualsevol decisió prèvia, importa una indiferència a fer tal cosa o tal altra; i el segon element o siga el domini del propi acte, importa la indiferència de fer-lo o de no fer-lo; o siga, indiferència d'especificació i indiferència d'exercici, tal com s'anomenen en la terminologia de l'Escola.

I és, doncs, sobre el fet d'aquesta indiferència prèvia per a l'acte voluntari que s'és mantinguda arreu i sempre la transcendental controvèrsia entre els deterministes qui neguen la llibertat i els indeterministes qui la reconeixen i la defensen.

Cal reconèixer, però, que alguns autors, com per exemple Marion, han extremat falsament l'indeterminisme fins a negar completament la lògica de la voluntat, tan ben descrita per Paul Lapie (6) i àdhuc, gairebé, el seu caràcter formalment intel·lectual.

(6) Paul Lapie. *Logique de la volonté*. Paris, Alcan, 1902.

Lo més curiós del cas, és que el problema de la llibertat és una qüestió de fet i, per tant, sembla que podria i deuria quedar resolta segons els mètodes i punts de vista exclusivament empírics; però en realitat resulta que si per l'experiència immediata no pot pas demostrar-se la llibertat, d'altra banda tampoc no pot demostrar-se el determinisme.

Des d'aquest punt de vista exclusivament experimental el problema es presenta de la faisó i amb els termes següents: a veure si, donats uns motius i uns antecedents idèntics, el consegüent o sia l'acte, suposat voluntari, és sempre igual, o bé de vegades resulta divers. Si resultava sempre igual tindriem el determinisme i la llibertat no seria altra cosa que una il·lusió i si de vegades resultava divers amb uns antecedents absolutament idèntics, iorçosament hauríem de reconèixer la intervenció d'un altre element causal que seria el *jo* trobat com a eficient de l'acte lliure.

Però malauradament aqueixa experiència no pot pas realitzar-se: en primer lloc perquè mai no podem conèixer *tots* els antecedents d'un acte lliure; molts hi intervenen tan sols d'una faisó inconscient, tal com se veu en les experiències quan un obstacle novell ò bé qualsevol altra circumstància primerament insospitada els posa en relleu. I, en segon lloc és absolutament impossible de repetir o realitzar dues vegades els mateixos antecedents i el mateix acte; puix que el sol fet d'ésser repetit, ja el canvia enormement, ja que el segon serà forçosament influït d'una pila d'elements nous, com per exemple, la memòria, els sentiments, els hàbits, etc., que resultin del fet de la repetició del primer acte. I per això tal com deia, és un fet que, dins del camp de l'experimentació resulta insoluble; i, per tant, vulgues no vulgues, els mateixos empiristes, per una altra curiosa paradoxa, per a sostenir llurs posicions entren més o menys endins del camp de la psicologia racional.

Així, per exemple, els qui com Höffding, pretenen *a priori* que el determinisme físic deu aplicar-se també a la nostra vida psíquica. I pretenen demostrar-ho pel fet — que a primer cop d'ull sembla formidable — que la voluntat necessàriament i sempre deu seguir el motiu que se li presenta com a més fort o amb una valor més gran; fins i tot quan per caprici o bé quan amb la pretensió de demostrar la nostra llibertat elegim lo pitjor; àdhuc si es vol una cosa que moralment ens perjudiqui o físicament ens fereixi, sempre resulta que fem lo que més ens plau, lo que més ens estimula i, per tant, diuen que no és pas possible la llibertat.

Aquesta antiga objecció trobà la resposta igualment antiga que aquella majoració de valor depèn precisament del nostre lliure judici; és a dir, del principi formal de la nostra llibertat i per consegüent el motiu major no és pas la causa de l'acte anomenat lliure; sinó que n'és, precisament, un efecte i un comprovant.

La psicologia experimental ha comprovat ara i reforçat aqueixa respos-



ta que és la doctrina bàsica de la llibertat. En l'anàlisi introspectiu d'un acte de voluntat lliure, s'hi nota que quan l'examen i la ponderació dels motius ha arribat ja al darrer terme, no solament no hi ha cap mica de consciència de causalitat i, ni tan sols de lligam o d'influència entre els motius i l'acte, sinó que, ben al contrari, s'hi produeix i s'hi troba un *hiatus*, un buit, tan des del punt de vista fenomenal com des del punt de vista del curs lògic del nostre pensament. I és precisament dintre d'aquest *hiatus* que apareix aquella misteriosa activitat íntimament viscuda, l'autodecisió del lliure arbitri, és a dir, la llibertat.

D'altra banda aquesta objecció que la nostra voluntat és necessàriament determinada pel motiu que li presenta una valor major, des del punt de vista objectiu, és a dir, independentment del nostre lliure judici, és un error o un malentès que sembla mentida que els objectants no s'hi fixin; puix que la majoria i de vegades la totalitat dels motius que intervenen en els actes voluntaris no tenen cap mesura comú i ni tan sols no són comparables perquè són completament heterogenis. Suposem, per exemple, que com antecedents d'un acte lliure se'ns presenten els següents motius diversos: l'un de plaer, un altre d'interès i un altre d'amistat, qui gosarà dir que algun d'ells *de si mateix* sigui més gran o més fort que els altres? Seria el mateix que voler comparar un so i una temperatura. Es fa l'error de voler mesurar quantitativament coses que no fan *quantitats* sinó *qualitats* diverses.

Si ens hi fixem una mica, veurem que lo que redueix els motius diversos de la nostra voluntat a un denominador comú; lo que els fa comparables és precisament la major o la menor *estimació* que nosaltres en fem; mes l'estimació és un acte propi nostre; és un nostre judici, un acte del nostre lliure arbitri, base i arrel de la llibertat.

Sembla mentida, doncs, que encara avui dia molts filòsofs que d'altra banda no desmereixen pas d'ésser inscrits en tan honorable categoria, caiguin, no res menys, dins un error tan groller.

He dit que la psicologia empírica apoiava la llibertat en el *hiatus* que s'experimenta entre el terme de la discussió dels motius i la decisió definitiva. A aquesta posició els deterministes hi objecten que tot això és degut a la ignorància de certs motius qui resten més o menys inconscients, però que així i tot actuen poderosament en la determinació dels nostres actes i que per raó que no arriben a dalt de la nostra consciència, l'acte que ells motiven ens apareix com un efecte sense causa i llavors l'atribuïm a una auto-decisió que seria ben il·lusòria. I d'altra banda si algun motiu és evident, llavors ni la il·lusió de llibertat no és pas possible. Aquesta rèplica contra la llibertat que encara avui dia és sostinguda també per molts psicòlegs, té d'anar a raure en dues fallides barroeres; un error de fet i una confusió d'elements.

L'error de fet està en pretendre que la llibertat, o sia la il·lusió que en tenim, siga filla de la ignorància de qualque motiu; perquè si això fos encertat, la conseqüència natural fóra que la llibertat estaria en relació directa de la ignorància; és a dir que com més ignorat fos el suposat motiu, o com més en gran nombre fossin, més intens seria el nostre sentiment de llibertat. I, de fet, resulta ben bé el contrari; quan fem alguna cosa sense conèixer-ne gaire els motius, o sense fer-ne gaire esment, les nostres decisions són fredes i febles, gairebé sempre automàtiques o rutinàries i gairebé mai no arriben a provocar un acte netament lliure; amb prou feines que arribi a voluntari. I, en canvi, si d'una manera ben clara i ben neta hem conegut i esbrinat els motius i hem ben meditat el judici de la nostra major estimació, llavors la decisió del nostre acte és tan nostra i tan ardida que fàcilment pot arribar a fer-se heroica, i és llavors que la consciència i el sentiment de la nostra llibertat són fortíssims. Oi més que aqueix error de fet, he dit que els qui neguen la llibertat fan sovint una estranya confusió d'elements; puix que fan entrar en la discussió de la llibertat una pila d'actes que jamai ningú no ha pretès presentar-los com a tals.

Ja he dit abans que les nostres decisions *plenament* lliures (puix que cal no oblidar que n'hi ha de més i de menys) són més escasses del que un hom es pensa. Per a llur estudi científic com per a la responsabilitat moral, cal, doncs, destriar-les ben acuradament.

En la vida ordinària i quotidiana, la major part dels nostres actes, val a dir que són produïts per velles habituds, gandules rutines, cecs instints, sense que la llibertat s'hi fiqui gaire; i, doncs, és un error dels deterministes el voler pendre en bloc aquests actes de la nostra vida psíquica i moral per tal d'aplicar-hi amb tranquil·litat, però equivocadament una mesura única.

La mateixa manca d'esbrinament cometem, argüint contra la base i l'arrel mateixa de la nostra llibertat, o sia contra la indiferència del nostre judici enfront dels objectes que es presenten com a termes de l'acte lliure; puix que pretenen que el nostre judici és determinat forçosament per la veritat objectiva que se li imposa.

Cal reconèixer que és ben cert que el nostre judici no pot pas actuar *sempre* lliurement; que 2 i 2 fan 4, per exemple, no som pas lliures de judicar-ho altrament; com si per a refrigeri, un hom havia de triar entre una copa de xampany o una copa de vinagre. Ni aquestes ni qualsevol altres veritats evidents no donen pasta per a un judici lliure. Això sí que no són res més que senzilles constatacions. Però que no hi ha, per ventura, altres possibilitats de judici amb altres elements en el curs de la nostra vida mental? Bé n'hi ha i n'hi ha de veritats qui deixen incert, o indecís almenys, el nostre judici. Bé n'hi ha i n'hi ha de veritats que es presenten alhora i agrupadament a la nostra consciència i que si són veritats o béns *particulars* per

ben evidents que siguen, deixen un marge ben ample per a la nostra preferència entre la una o l'altra; per a la nostra lliure elecció.

Oi més, un sol terme o element de judici; una veritat qui es presenta sola i evident a la consciència, no exclou pas encara la possibilitat d'un acte lliure; jo puc pensar voluntàriament, és a dir, aplicar el pensament a la veritat que 2 i 2 fan 4, i puc fer-ho ben lliurement; puix que si vull, puc refusar de pensar-hi. I això em porta finalment a precisar una mica més el veritable concepte de l'acte lliure; i és que lo essencial de la llibertat és l'autodomini, la plena senyoria del propi acte.

D'altra banda, amb ço que s'és anat dient, va quedant demostrat el caràcter formalment intel·lectual de la llibertat tal com, a cada pas, ho ensenya el gran mestre de les escoles Sant Tomàs.

Aquells qui en el procés de la vida espiritual humana volen donar el primat a la voluntat pel damunt de la intel·ligència, separen exageradament les dues facultats; destrien massa els elements d'un acte únic — cosa que prové d'un abús de l'especulació abstractiva — i volent exalçar la llibertat resulta que la degraden: car si la llibertat no és intel·lectual, com serà, llavors, la seva essència i la seva funció d'espiritualitat?

Ja és ben conegut el fort i decidit intel·lectualisme de Sant Tomàs. La llibertat l'anomena preferentment *liberum arbitrium* i, per a ell, l'arbitri i l'arbitratge són formalment intel·lectuals. L'*apetit* realitza *materialment* l'acte que és *informat* per la intel·ligència. De manera que tota la raó, tota la mesura i àdhuc tota la possibilitat de la llibertat està en la intel·ligència. La llibertat és pròpiament el domini, l'autodecisió d'un judici intel·lectual que son objecte, en tal cas, deixava indeterminat. Bellament, radicalment, així ho diu Sant Tomàs. *...tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet... Et ideo si iudicium cognitivae non sit in potestate alicuius, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate eius, et per consequens nec motus vel operatio absolute... unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium* (7).

Precisat així el concepte de llibertat, ara cal precisar i fins rectificar el concepte o la impressió de la consciència que en tenim. Des del punt de vista filosòfic o exclusivament racional, l'argument de consciència és l'únic ferm i segur que tenim per a provar el fet de la llibertat humana; puix que els altres arguments, o sia el del consentiment comú i del fonament de la responsabilitat, no són pas d'una valor absoluta, com ja ho veurem especialment d'aquest últim.

Cal precisar, doncs, el concepte i la valor del testimoni de la conscièn-

(7) De Veritate. Quaest. XXIV. a. 2 in c.

cia. Ja he dit abans que el *jo*, o sia la pròpia personalitat íntima, no és pas un contingut immediat de la nostra consciència; cal una reflexió i un pas dins la metafísica, a fi d'arribar-hi.

Així mateix, doncs, és que la llibertat, que és l'activitat més íntima i que més directament brolla del *jo*, no serà pas tampoc objecte d'una experimentació directa ni es podrà trobar com un element immediatament contingut en un estat de consciència? — Segons com i de quina manera. — Quan diem, doncs, que som lliures perquè tenim consciència de ser-ne, com hem d'interpretar-ho perquè tingui un sentit recte? — En les experiències sobre l'acte voluntari, els subjectes, principalment si no són gaire exercitats, es declaren lliures quan obren per motius *subjectius* i quan són *objectius* es declaren, en canvi, autòmates o rutinaris; és a dir, no lliures. — Aquest sembla el concepte vulgar. Així, per exemple, quan un hom diu que prefereix una rosa a una col, perquè la rosa és més bella; o bé que prefereix el xampany al vinagre perquè el primer és més saborós. En aitals casos, els subjectes diuen que no se senten pas lliures; però si aqueixes mateixes preferències són fetes per motius *subjectius*; un hom, per exemple, elegeix la rosa perquè precisament hi estava pensant i en tenia desig; o bé el xampany perquè en té set o ganes de beure'n; llavors, a causa de l'aspecte *subjectiu* que els tals motius presenten, els subjectes declaren obrar i decidir-se lliurement. D'aquí n'havia vingut la frívola definició que érem lliures quan teníem consciència d'obrar per motius *subjectius*; i que no ho érem pas, quan obràvem per motius que es presentaven a la consciència amb caràcter exclusivament *objectiu*. Però s'ha reconegut últimament que els motius *subjectius*, almenys en llur major part, no són res més que una evolució natural dels *objectius*. Si un té *desig* d'una rosa o *ganes* de beure xampany no és per altra cosa que per les llurs qualitats *objectives* que se li han anat imposant. Per consegüent, si admetíem aquell criteri espontani i comú, de provar la llibertat per la consciència que tenim d'obrar per motius *subjectius*, en realitat provaríem el contrari; és a dir que en lloc de provar-la, els qui ho fan així, la neguen sense adonar-se'n.

La veritable consciència de la nostra llibertat consisteix, doncs, en una altra cosa i comporta els dos elements que ja he dit abans; l'un, *negatiu*; o sia, el deslligam, el buit que es troba entre els motius i la decisió lliure; i l'altre, *positiu*, o sia la consciència de vegades ben clara d'una activitat íntimament viscuda que, per reflexió lògica, no pot atribuir-se a altra cosa que a la personalitat íntima, al *jo* metafísic.

He dit i repetit sovint que del *jo*, o sia de la pròpia personalitat, no en tenim pas una consciència immediata ni en podem fer una experiència directa. I això, que a primer cop d'ull a algú podria fer-se-li estrany, es comprèn ben fàcilment mitjançant un ràpid examen. El concepte vulgar del *jo*

està constituït pel nostre cos i tota la individualitat que l'acompanya, física-ment i psíquica. Però, a primer cop d'ull, ja es veu que és un concepte molt elàstic i si es va restringint queda reduït a la nostra individualitat mental i llavors ens apareix com distint del nostre cos; per això diem: el *meu* cos, distingint entre el nostre cos i el *jo* ja més pregon, i que llavors designa exclusivament però totalment la nostra vida psíquica. Però es va restringint més encara, perquè en el contingut de la nostra consciència s'hi presenten uns elements, ja sia de caràcter mental com pensaments, records, etc., ja sia de caràcter sentimental com desigs, goigs o dols, que arriben, entren i passen per la consciència amb un aire foraster; i, per tant, els eliminem justament del concepte del *jo*; però llavors ens adonem que en el contingut de la consciència hi ha també una *passivitat*; una *rebuda* d'aquells elements forasters que hi passen; oi més, s'hi troba encara una *activitat*, un estat dinàmic que no ve pas de fora. I llavors, d'aquesta passivitat i d'aquesta activitat íntimament viscudes, ja no podem passar més enllà; hem arribat a l'últim terme possible de l'examen empíric del contingut de la consciència. I és aquí que llavors la lògica ens obliga forçosament a fer aquell pas que dèiem, a la metafísica, transcendent a l'experiència; i és que aquelles accions han de tenir forçosament un subjecte que és la substància del *jo*. Per consegüent si del fet que la llibertat no sigui objecte d'experiència immediata, els deterministes se'n fan un argument en contra de la seva existència, nosaltres hi trobem, en canvi, una benaurada confirmació del seu caràcter espiritual. — La llibertat és filla de l'esperit. I, per tant, encara que molts no s'ho creguin, perquè no ho comprenen, com més espiritualitzats, és a dir com més sants, més lliures som!

I, per últim, l'actitud i els treballs de l'escola determinista i de l'experimentació desinteressada han donat relleu a un altre concepte i un altre element de la llibertat ben insospitats de tothom i que resulten tenir una valor immensa d'apologètica. I és que tothom es figura que la llibertat és una mena d'amplitud com més gran millor i que, per consegüent, tota restricció disminueix la llibertat i és un atemptat contra la mateixa. I, doncs, ben al contrari. Per estrany que sembli, la nostra llibertat és essencialment una restricció i tant de les tendències físiques com de les psíquiques. I ho veurem també d'una manera ràpida i senzilla. És un fet científicament cert que cada impressió o excitació sensitiva, sentimental o mental, fa un procés vital que deu terminar-se en una excitació motriu començant des dels reflexes més senzills, o sia els excitants sensitius que produeixen un moviment del nostre organisme sense que nosaltres en tinguem consciència de res, o si en tenim els veiem i els trobem ben involuntaris, fins als processos de la vida mental lliure. Figureu-vos, doncs, què tal seria la vida nostra si cada una de les impressions conscients i inconscients de tota classe que en tan gran nombre i a tothora

tenim, es traduïa, de fet, en el seu moviment corresponent. Tots patiríem una epilèpsia formidable. I, doncs, podem salvar-nos-en per la benaurada intervenció de la nostra voluntat i principalment de la nostra llibertat que comença d'intervenir precisament en funció d'inhibició; és a dir, d'anar atu-rant aquest allau enorme de tendències, contraposant-les i anul·lant-les, subordinant-les, restringint-les i, per últim, deixant-ne sortir només una, la predilecta, l'escollida, deixant més o menys restringides totes les altres. Fixeu-vos com és aquesta la principal funció pedagògica de l'educació. Als infants són moltes més les coses que cal ensenyar-los que no poden fer, que no pas les que deuen fer; són moltíssims més els moviments i els impulsos que cal restringir-los que no pas els que cal provocar-los. També haureu observat que tant les bèsties com les persones mentre són petits i juvenets són més moguts i enjogassats que no pas en les edats madures. És creu vulgarment que això és degut a la major agilitat i elasticitat d'un cos tendre; però no és pas això, sinó que, principalment, és degut el repòs de l'edat madura, a la major intervenció de la consciència i entre els homes a la major intervenció de la voluntat i de la llibertat que saben *restringir* més bé aquests impulsos que tant o més es verifiquen en l'edat madura que no pas en la tendra.

I aquest treball de restricció no sols es fa en la vida fisiològica; sinó que encara molt més en la vida psíquica per raó que en tenim una consciència més clara i la voluntat lliure hi té una intervenció més directa. Nosaltres som més lliures com més tendències anem restringint fora de la mateixa activitat lliure. Per això els homes qui tenen el més alt domini de si mateixos, és a dir, els més lliures, són també els més serens; i per això en Déu Nostre Senyor coincideixen i es refonen la suprema llibertat amb el repòs i la immobilitat absoluta.

Es cert que la llibertat suposa una indiferència i una indeterminació prèvia; però aquesta indiferència no és pas l'essencial de la llibertat. Molt generalment hom cau en dos errors pel concepte de llibertat; el creure que consisteix essencialment en aqueixa indiferència i en el deixar esbravar sense fre tots els impulsos que ens vinguin. Però, d'una banda ja hem vist que científicament es demostra que tots aquells impulsos que ens vinguin, fora d'aquella misteriosa activitat central del *jo*, són justament contraris a la llibertat i per tant el donar-s'hi en lloc de reprimir-los, no és pas exercir la llibertat; és, certament, esclavitzar-se. I d'altra banda, el creure que la llibertat consisteix en la indiferència prèvia, és confondre una condició de la seva possibilitat amb la realització de l'acte. Fixeu-vos que l'home més lliure no és pas aquell que sia més indiferent; sinó aquell qui més sovint sap normalitzar-se, sap restringir-se. La nostra voluntat és una tendència en certa manera infinita envers el bé; res de la creació no la satisfà; per tant ella pot ésser indiferent per a escollir entre tots els béns concrets que la crea-

ció pot oferir-li. És la indiferència més gran que podem arribar a imaginar-nos. I no obstant si mai no sortia d'aquesta indiferència, tindria el poder, la possibilitat de la llibertat; però el cas és que d'acte lliure no en faria cap, ni un. Per a realitzar, doncs, la llibertat, per a fer-la efectiva, és precis restringir aqueixa tendència; i si ella en certa manera és infinita, fixeu-vos, com, per consegüent, la restricció que per aquesta banda exigeix qualsevol acte nostre lliure, és així mateix infinita. I el mateix veiem per part de l'objecte: d'entre tots els objectes que postulen la nostra elecció, és precis que fem encara una altra restricció infinita així mateix; perquè d'entre tots els objectes possibles, quan fem l'acte lliure, el restringim i el limitem a aquell tot sol que ha merescut la nostra predilecció.

I ara, arribem a lo més interessant; i és que si el nostre acte de llibertat importa essencialment una restricció de nostres tendències i una limitació del seu objecte; i com que la restricció i limitació dels actes humans no són cegues, sinó que són una *norma*; i d'altra banda com que la voluntat és fenomen de la vida mental i de naturalesa espiritual, se'n segueix lògicament que la norma, que ja hem vist que li era essencial, puix que forma part d'ella mateixa, ha de ser també de naturalesa mental i espiritual. I serà tant més perfecta, és a dir tant més conforme a la nostra llibertat, com més satisfaci les nostres tendències cap a l'Infinit. I aqueixa norma suprema per al nostre judici mental; i aquest objecte infinit que satisfaci les nostres tendències sempre assedegades, aquesta fusió de lo diví i de lo humà no és pas la buida quimera d'un somni; és la doctrina que ens ha ensenyat el nostre diví mestre Jesús, qui ha vingut al món també per a donar-nos una norma divina per al nostre judici i per a ensenyar-nos d'eleger segons el bé suprem. Mestre, doncs, de llibertat perfectíssima i sublim.

Quan s'alardeja, doncs, de la llibertat com d'un refús de tota norma i de tota restricció, es comet un contrasentit enorme, que solament la ignorància pot excusar.

I dic que Jesús ha estat un mestre de llibertat perquè aquesta és, precisament, la base de la responsabilitat moral, de la qual per manca de temps indicaré tan sols quelques problemes.

## RESPONSABILITAT

El mot de responsabilitat és ben modern i d'origen i de caràcter jurídics; puix que s'entén per aquest mot el deure que té algú de *respondre* dels seus actes davant d'algun altre qui té el dret de preguntar-l'en.

Abans se'n deia la *imputabilitat*, o siga, atribució de l'acte a aquell qui

cap tribunal humà no pot conèixer-lo ni jutjar-lo d'una manera adequada, és cert que la necessitat obliga a mantenir l'exercici tan defectuós de tots els tribunals de justícia humana que sancionen els actes lliures segons la materialitat de l'acte extern i les lleis abstractes que s'hi refereixen. Cal, però, fer progressar l'estudi de la moral i reformar els codis de justícia segons un criteri i una mesura més *subjectiva*; anar-se acostant, tant com es pugui, a la deu mateixa de l'acte que s'ha de jutjar. — La responsabilitat externa, purament objectiva i amb les sancions corresponents, també l'apliquem a les bèsties i àdhuc a les coses inanimades; aterrem, destruïm i matem un arbre perquè ens fa nosa o ens perjudica; matem o castiguem una bèstia perquè ens serveix malament o perquè ens fereix. Però no és pas d'aquesta mena, com alguns autors pretenen, la responsabilitat que hem d'atribuir als homes; però, d'altra banda, això demostra que també és un altre error comès per molts autors de manuals dels nostres, el voler provar la llibertat mitjançant la responsabilitat, deixant-se influir, potser inconscientment, per aqueixa posició perillosa de Kant. És, tanmateix, una equivocació; podem provar la responsabilitat mitjançant la llibertat, però no pas al revés. Tot lo més, i prenent la responsabilitat en el seu sentit més estricte; és a dir, en el sentit de la imputabilitat dels antics, llavors la responsabilitat *suposa* la llibertat; però no la prova.

Ja és ben sabuda l'antinòmia de Kant entre la ciència i la moral. El filòsof de Koenigsberg afirmava el determinisme universal per la *Crítica de la raó pura*; en canvi, però, es veia obligat a reconèixer la llibertat com a postulat necessari de l'ordre moral en la seva *crítica de la raó pràctica*. I, efectivament, tot ordre moral, àdhuc independentment de qualsevol confessionalitat religiosa, es basa en la consciència íntima indestructible de la responsabilitat de certs actes humans i no pas a causa de qualque llei que així ho sancioni, sinó per tal com d'aquells actes ens en sentim autors.

Cal precisar que per aqueixa consciència de responsabilitat estrictament moral i principalment del caràcter imperatiu amb què els deures morals se'ns imposen íntimament, podem i àdhuc devem reconèixer la llibertat; precisament, però, així es demostra que la llibertat és la raó i la causa de la responsabilitat moral i que no pas al revés, com Kant pretenia.

Altrament, aquest formidable filòsof es troba empès per la força de la lògica a donar un concepte de la llibertat que encara ha acabat de desviar els seus deixebles: per ell, la ciència no cospa res més que *fenòmens*, i entre els tals, la raó pura no hi troba pas la llibertat, sinó un determinisme universal. Per tant, la llibertat — deducció de la raó pràctica — no és pas un fenomen sinó que deu ésser un *nòmen*, una *cosa en si*... que segons ell mateix no pot pas ésser coneguda per la nostra intel·ligència. Per això els seus deixebles i molts filòsofs moderns més o menys tarats de l'antinòmia crí-



tica kantiana com Feuille (8) tot i reconeixent el sentiment o la consciència de la responsabilitat, diuen que la llibertat que postula no és res més que una il·lusió.

La major part, però, dels filòsofs deterministes, tot i negant la llibertat, i àdhuc alguns la responsabilitat moral, pretenen, no res menys, mantenir la norma més general i ordinària de vida humana; pretensió impossible, si es vol ésser lògic i sincer tal com ho demostrà de faisó sensacional Paul Bourget (9) en fer retret d'aitals contradiccions al seu mestre Taine qui morí amb el rosec formidable d'aqueixa antinòmia tràgicament irresolta.

Per a nosaltres, en canvi, l'acte ens és imputable perquè és lliure; perquè nosaltres en som la causa; és a dir, perquè és nostre; i ho és tant de nostre que forma part de nosaltres mateixos; puix que per raó d'aquests actes ens tornem moralment bons o dolents.

I fixem-nos, per acabar, com això ens explica d'una manera gairebé natural l'eternitat del premi i de les penes de l'altra vida; puix que si en virtut d'aquest procés psicològic que acabem de veure de Voluntat, Llibertat, Responsabilitat, quan arribem a la vida eterna som moralment bons o dolents de nosaltres mateixos i que estem en un estat de terme definitiu en el procés dels mèrits sobrenaturals i que, d'altra banda en l'eternitat dels esperits no hi ha canvi essencial possible, ja que tampoc no hi ha rigorosa successió, així es troba natural i es veu ben raonable que ens quedem tal com som: bons o dolents eternament.

Es un cas més en què la intervenció de la gràcia de Déu, segons la dita vulgar dels teòlegs, no destrueix pas la naturalesa — per ell mateix creada—; sinó que la manté i la sublima, encara.

(8) *Liberté et déterminisme*. Passim.

(9) *Le disciple*.