

DAL

CIÓN

416

BJ45

.H6

v. 1

AL



1020024862





FONDO  
RICARDO COVARRUBIAS

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA

LA MORAL

PRINCIPIOS DE ÉTICA

Núm. Clas. 170

Núm. Autor H 259 m

Núm. Adg. 37214

Procedencia 8

Precio

Fecha

Clasificó

Catalogó



BIBLIOTECA SOCIOLOGICA INTERNACIONAL

HARALDO HÖFFDING

Catedrático de la Universidad de Copenhague.

# LA MORAL

ENSAYO SOBRE LOS PRINCIPIOS TEÓRICOS  
Y SU APLICACIÓN

Á LAS CIRCUNSTANCIAS PARTICULARES DE LA VIDA

## PRINCIPIOS DE ÉTICA

VERSIÓN ESPAÑOLA

por ALEJANDRO ALFONSO

PEDRO UMBERTO

• Tomo I • 1917

099307

BARCELONA.—1907

IMPRENTA DE HERRICH Y COMP. EN C.

Córcega, 848

37214



BJ45  
.H6  
v.1

**FONDO  
RICARDO COVARRUBIAS**

ES PROPIEDAD

Esta edición ha sido expresamente traducida para la BIBLIOTECA SOCIOLOGICA INTERNACIONAL, con permiso de su autor.

**CAPILLA ALFONSINA  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA**

**U. A. N. A. L.:**

**BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
FONDO RICARDO COVARRUBIAS**

BIBLIOTECA  
"ALFONSO REYES"  
No. 1625 MONTERREY-MEXICO

## PREFACIO DE LA PRIMERA EDICIÓN DANESA

Quando se mira desde lejos las montañas cubiertas de nieve, parece que flotan en el aire. Sólo al acercarnos á ellas, vemos distintamente que descansan sobre terreno sólido y firme. Lo mismo acontece con los principios morales. En el primer impulso entusiasta, imaginamos poder tan sólo, con toda justicia, asignarles un puesto elevado todo lo posible por encima de la naturaleza y de la vida reales. Concediéndoles más reflexión, y gracias á más larga experiencia, comprada acaso á elevado precio, descúbrese que no pueden dirigir la vida si no han salido por sí mismos de ella. En esta obra me he propuesto demostrar cuáles son las ideas fundamentales en moral, de dónde provienen y qué aplicación encuentran en las circunstancias más importantes de la vida. La práctica y la teoría han fortificado en mí cada vez más la convicción de que los principios morales — base y criterio de todos los juicios acerca del bien y del mal — tienen su origen

en la naturaleza y condición misma del hombre, sin depender de una autoridad cualquiera. Fundar esta convicción y llevarla hasta el postrer límite, esto es lo que he tratado de hacer aquí.

No he querido dar tan sólo una teoría abstracta de los principios morales, sino demostrar además que son aplicables y de qué manera. Semejante tarea reclamaba materiales considerables y variados, y he tropezado con dificultades continuas, ya para hallar la materia, ya para restringirla. A fin de circunscribir mi exposición en un cuadro relativamente limitado, he procurado dar á mi estilo toda la concisión y densidad posibles. Personalmente, no gusto de disertaciones prolijas, y confío en que ningún lector acostumbrado á pensar, se quejará de mi brevedad.

Las discusiones morales son frecuentes en nuestros días. Si las cuestiones religiosas, sociales, políticas y estéticas agitan tan violentamente los espíritus, cada vez se ve más claro que el signo de la contradicción se halla propiamente en su aspecto moral. El momento parece, desde tal punto y hora, oportuno para instituir una investigación que tenga por objeto poner en claro la base y el criterio de los juicios morales y deducir de ellos las consecuencias con relación á ciertas circunstancias, tal vez las más importantes de la vida. Semejante investigación no puede agotar, como se comprende, todos los dominios especialmente considerados. Hallará su justificación en la claridad que proyectará sobre las circunstancias particulares, sometiéndolas, junto con otras, á una luz común. Por lo demás, supone una

necesidad de remontar á las cuestiones de principio más profundas. Es así que cualquiera puede ocuparse con gran ardimiento de política, de estética, de dogma y aun de moral, sin experimentar esa necesidad. Importaría mucho, á lo que opino, que se dejase sentir más; nuestra vida mental ganaría con ello más solidez y profundidad. ¿En qué medida será mi libro capaz de satisfacerla?

En 1876 publiqué un opúsculo intitulado *La Base de la moral humana*, que se tradujo al alemán en 1880. Dicho opúsculo, probablemente á causa de su brevedad, ha sido á menudo representado como una «moral humana», por más que no tratase de la moral en su conjunto, sino tan sólo de cuestiones particulares. Varias de estas cuestiones han sido objeto de un estudio completamente nuevo; en cuanto á las otras (como la teoría de la autoridad), me remito enteramente á ese primer escrito. Sin embargo, la mayor parte de lo que se encontrará en la presente obra, no había sido tratado ni aun esbozado en la otra.

En el momento de separarme de un trabajo que durante tan largo tiempo ha sido el hilo conductor de mi pensamiento y de mis estudios, comprendo claramente cuán poco he realizado mis esperanzas, para no decir nada de cuanto habría derecho á exigir de un libro que lleva el venerable título de Moral. Al mismo tiempo, temo que se encuentren en esta obra varias opiniones y maneras de ver harto personales del autor y á las cuales no ha logrado dar forma y fundamento científicos, ni hubiera logrado hacerlo de otro modo tratándose de obra de tal naturaleza. Además, debo hacer una confesión

que á los ojos de distinguidos sabios podrá parecer monstruosa herejía. Aspiro á que la filosofía, y particularmente la moral, revista un carácter tan científico como sea posible, y para conseguirlo he trabajado con todas mis fuerzas; no obstante, el atractivo especial que desde mi adolescencia han ejercido en mí los estudios filosóficos, débese á que sus objetos tienen relación mucho más estrecha con la personalidad del investigador, que los objetos de las demás ciencias. Naturalmente, esto no me ha impedido sentir á cada paso la obligación de dar á mis opiniones un fundamento objetivo.

Con esto, abandono el libro á su destino. ¡Ojalá encuentre por lo menos un círculo de lectores que, después de haberlo atentamente leído y meditado, no lo hallen en excesivo desacuerdo con su divisa final! Es todo lo que me atrevo á esperar.

HAROLDO HÖFFDING.

Abril 7 de 1887.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
Avda. 1625 MONTERREY, MEXICO

## PREFACIO DE LA PRIMERA EDICIÓN ALEMANA

La obra que hoy se ofrece á los lectores alemanes un año después de mi *Psicología*, se publicó en mi lengua materna cinco años después, pues la primera edición danesa de la *Psicología* remonta á 1882. Ambos libros forman parte de un solo y único plan. El interés de los problemas morales me ha llevado por de pronto á hacer objeto de profundos estudios la psicología, y luego á dar una exposición de ella. Gozaba con ello la ventaja de poder restringir, en mi exposición de la moral, la parte relativa á los principios, y consagrar un sitio tanto mayor á la demostración de cómo se aplican á las diversas circunstancias de la vida. Confío, pues, que el lector excusará, por esta razón, mis frecuentes citas y remisiones á la *Psicología*.

Ya expuse mis ideas acerca de los principios morales en un artículo de la *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* (1886), que he insertado, con algunas modificaciones, en el tercer capi-



tulo de la presente obra. Al releer la traducción, he llevado á cabo en varios sitios ligeras modificaciones y adiciones, de modo que esta edición alemana es, deseémoslo así, una edición mejorada.

Espero que el interés excitado por las cuestiones morales en los grandes países, como lo es igualmente aquí en el Norte, será de provecho para mi libro, y que éste llevará su modesta contribución al esclarecimiento de esas importantes cuestiones.

HAROLDO HÖFFDING.

Copenhague, 5 de Mayo de 1888.

## PREFACIO DE LA SEGUNDA EDICIÓN ALEMANA

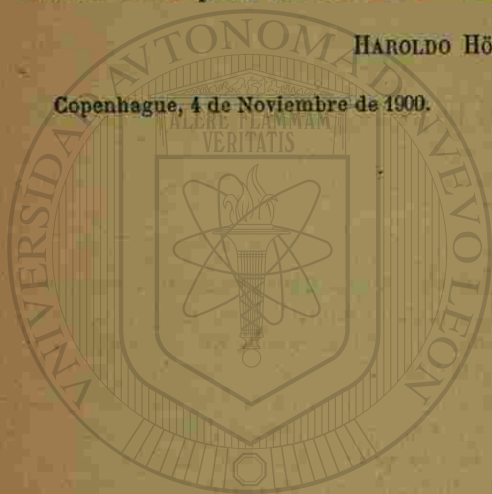
He introducido en esta nueva edición, correspondiente á la segunda publicada en danés, diversas modificaciones y explicaciones. En particular, he añadido varias ideas que primeramente vieron la luz bajo forma de artículos en el *International Journal of Ethics* (1890) y *The Monist* (1881), luego en mis *Eliske Undersøgelser* (Estudios morales) y mis lecciones de Zurich (*Ethische Prinzipienlehre*, 1896). No tengo idea de ningún cambio capital en mis maneras de ver ni en mi doctrina, bien que nuevas observaciones y una reflexión constante hayan podido llevarme á veces á añadirles nuevos matices.

He tenido en cuenta todas las críticas, nacionales ó extranjeras, que han llegado á mi conocimiento; pero raras veces me he visto obligado á responder directamente á ellas. Cuando el cambio de una expresión aislada me ha parecido susceptible de modificar un error (ya proviniese de escasa claridad en

la exposición ó de falta de atención del lector), lo he adoptado sin más explicaciones, dejando á aquellos á quienes en tal cosa puedan tener interés, el cuidado de comparar una con otra ambas ediciones.

HAROLDO HÖFFDING.

Copenhague, 4 de Noviembre de 1900.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN  
DIRECCIÓN GENERAL

LA MORAL

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
Apdo. 1625 MONTERREY, MEXICO

I

Moral positiva y moral científica

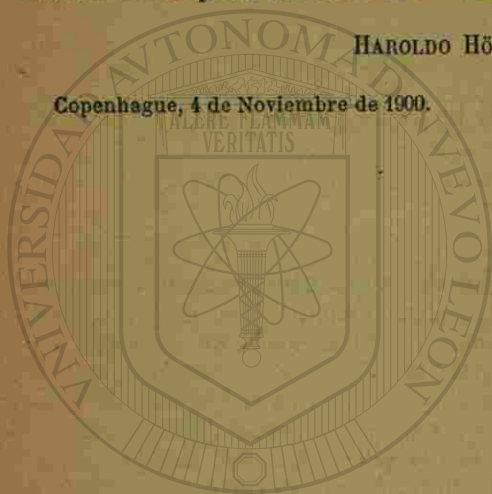
1. Base y contenido de los juicios morales. — 2. Dificultades que suscita la tentativa de dar fundamento á los juicios morales por un método científico. — 3. Posibilidad y necesidad de la moral científica. — 4. Moral histórica y moral filosófica.

1. Los juicios morales contienen una apreciación de las acciones humanas. Cuando á una acción la llamamos buena ó mala, no explicamos con eso cómo se produjo, pero expresamos el valor que posee á nuestros ojos. Toda apreciación de este género supone de una parte que existe una necesidad, un sentimiento que nos impulsa á juzgar el acto (ya permanezca este juicio simplemente en nuestro pensamiento, ó ya lo formulemos en palabras dirigidas á otros hombres), y de otra parte que poseemos una regla, un ideal con los cuales confrontamos el acto y con arreglo á ellos se le juzga. Llamo *base* de la moral el *móvil de la apreciación moral*. Consiste en los sentimientos y las tendencias que se abren paso y se expresan por los juicios morales, y con la naturaleza

la exposición ó de falta de atención del lector), lo he adoptado sin más explicaciones, dejando á aquellos á quienes en tal cosa puedan tener interés, el cuidado de comparar una con otra ambas ediciones.

HAROLDO HÖFFDING.

Copenhague, 4 de Noviembre de 1900.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
DIRECCIÓN GENERAL

LA MORAL

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
Apdo. 1625 MONTERREY, MEXICO

I

Moral positiva y moral científica

1. Base y contenido de los juicios morales. — 2. Dificultades que suscita la tentativa de dar fundamento á los juicios morales por un método científico. — 3. Posibilidad y necesidad de la moral científica. — 4. Moral histórica y moral filosófica.

1. Los juicios morales contienen una apreciación de las acciones humanas. Cuando á una acción la llamamos buena ó mala, no explicamos con eso cómo se produjo, pero expresamos el valor que posee á nuestros ojos. Toda apreciación de este género supone de una parte que existe una necesidad, un sentimiento que nos impulsa á juzgar el acto (ya permanezca este juicio simplemente en nuestro pensamiento, ó ya lo formulemos en palabras dirigidas á otros hombres), y de otra parte que poseemos una regla, un ideal con los cuales confrontamos el acto y con arreglo á ellos se le juzga. Llamo *base* de la moral el *móvil de la apreciación moral*. Consiste en los sentimientos y las tendencias que se abren paso y se expresan por los juicios morales, y con la naturaleza

de los cuales, por consiguiente, varían estos últimos. En cuanto al *criterio de la apreciación moral*, influye en el *contenido* de la moral en el sentido de que decide qué acciones, qué direcciones y formas de la vida deben ser apellidadas buenas desde su punto de vista. La base es el principio subjetivo, el criterio el principio objetivo de la moral.

El carácter de una concepción moral depende de la base que supone, del criterio que adopta y de la relación que existe entre la base y el criterio.

Los juicios morales, sin embargo, se formulan muy á menudo sin que se tenga clara y precisa conciencia de los principios que suponen. Semejante conciencia conduce por una evolución progresiva á la moral científica; pero no despierta sino cuando intervienen la reflexión y la duda. La cuestión estriba, pues, naturalmente en saber qué razones pueden provocar, y qué importancia podrá tener, de un modo general, dar á luz y discutir concienzudamente los principios morales.

2. No sólo se aduce juicios morales, juicios acerca del bien y del mal, antes del despertar del pensamiento propiamente dicho y de la investigación científica, sino que es necesario que broten continuamente juicios morales de un vivo sentimiento y de una viva tendencia que no nos permiten ningún reposo hasta que hayamos dado á conocer nuestro pensamiento. Estos juicios deben tener una verdad personal y práctica importancia. Es condición de una vida sana y vigorosa que no vayamos á buscar lejos, tras penosa meditación, los principios más importantes de nuestras resoluciones, sino que la decisión surja, al contrario, de lo que se ha convertido en carne y sangre nuestra. Por los juicios morales damos á luz nuestra personalidad: necesario es, pues, que estén determinados por la totalidad de nuestra naturaleza y no tan sólo por los raciocinios que po-

damos formular en horas de ocio, si las tenemos. Además, la vida no siempre nos deja tiempo de meditar: al contrario, con frecuencia exige la manifestación instantánea del juicio.

Y aun cuando tengamos tiempo y facultad de meditar, ¿por ventura entonces nuestros sentimientos y tendencias dejarán de ser bastante fuertes para determinar nuestro pensamiento por entero, sin que lo advirtamos, en lugar de ser dirigidos por él? ¿Acaso no es un prejuicio, vigorosamente atacado por la psicología, creer que la razón debe ejercer en nosotros soberana autoridad, y no se ha visto muy á menudo que un aparente decreto de la razón sólo fuese en realidad la expresión de una necesidad del alma? Es posible que en lógica y en matemáticas la razón pura hable en nuestros juicios; pero su voz es harto débil cuando se trata de lo más concreto y personal que hay en nosotros, esto es, las acciones humanas.

Además, la reflexión y la crítica ¿dejarían de ser aquí no sólo peligrosas sino hasta perjudiciales del todo? La reflexión tiene siempre cierta influencia disolvente; nos arrebatada aquella seguridad é indolencia instintiva con las cuales hacemos nuestra entrada en la vida, y aun cuando no nos paraliza con las dudas que suscita, debilita nuestra fuerza. Entonces ya no obramos con toda nuestra energía y no expresamos ya nuestros juicios con la misma seguridad é ingenuidad, y hasta es posible que concluya por inducirnos á suspender nuestro juicio, porque nos parece imposible llegar á una decisión segura. Pero en este caso la vida también se agosta y acaba por cesar del todo, pues los juicios morales no son simples curiosidades teóricas, ni tan sólo manifestaciones afectivas, sino que ejercen sobre el sentimiento y la acción, lo mismo del que juzga, que de los demás hombres, una influencia determinante

No tan sólo son *motivados*, sino que ellos mismos se convierten en *motivos*, en fuerzas prácticas de mayor importancia.

La dificultad aumenta todavía si llevamos nuestras miradas más allá del individuo. Los sentimientos y las tendencias de éste las determinan *la naturaleza, las condiciones vitales y las tradiciones de la especie entera*. El individuo particular recibe algunas de sus facultades, algunos de sus instintos más eficaces, como un legado de la especie. Más tarde su desarrollo y su educación le conducen, como miembro de una familia, de una raza y de un estado, á cierta atmósfera mental, mientras que se presentan á él hábitos de vida, ideas, impulsiones y deberes que recibe involuntariamente, sin poder hacerlos objeto de sus reflexiones ni de su elección. Como ha salido del seno materno de la especie, bebe también las tradiciones con la materna leche. Su manera de proceder, de pensar, de sentir, es una herencia inconsciente de las generaciones anteriores. Los instintos y las tradiciones de la raza, la imitación y el ejercicio involuntarios constituyen en el individuo el fundamento de la moral, antes de que pueda intervenir su meditación consciente. Sin que lo pretenda, oriéntase su voluntad por determinadas vías, y esa orientación involuntaria de su voluntad determina los intereses y las fuerzas de su vida, que á su vez determinan sus juicios sobre el bien y el mal. Las virtudes nacen, como dice Jacobi, antes de que se les asigne nombres y se las erija en mandamientos, pues en los juicios morales, en las vigorosas manifestaciones afectivas, por las cuales se formula una apreciación del valor de las humanas acciones, no sólo tenemos la expresión del pensamiento del individuo particular, sino que por él se revela como *resultado de las experiencias de la especie*. El individuo no hace para sí propio su moral, no la inventa,

no la construye en absoluto desde el comienzo, y, sin embargo, sólo por aquí adquiere todo su poderío. La moral que vive en la especie es una condición de la salud y de la fuerza de la vida humana. Aquel que, gracias á su reflexión y á su crítica, pretende disolver lo que la naturaleza ha combinado, no sólo ha de vencer una resistencia enorme, sino que también debe saber lo que hace, á fin de no ir á parar á un laberinto inextricable en el que también podrían extraviarse cuantos le siguiesen.

Se ha llamado *moralidad positiva* á esta moral real y activa de la especie y de la vida. Vévela en los *juicios y los principios corrientes*, que á menudo revisten la forma de proverbios y pueden ser, ora manifestaciones duraderas de la sabiduría práctica de una nación, de una raza, de una comunidad religiosa, ora tener una existencia más corta, constituyendo como la «opinión pública» de un siglo ó de una época. Esa moral aparece igualmente en los *modelos vivos* (fundadores de religiones, héroes, legisladores, etc.), hacia los cuales una generación, ó varias sucesivamente, dirigen sus miradas, considerándolos como la más elevada expresión de la humanidad verdadera. Obsérvasela, por fin, en el modo de organización de las *diversas relaciones y las distintas formas de la vida* (familia, sociedad civil, Estado, Iglesia). La legislación positiva contiene siempre cierta parte de la moralidad positiva. Todas las formas de esta moralidad tienen de común que los actos que la contradicen, provocan una reacción de la parte de la sociedad. Todo menoscabo infligido á los principios y á los modelos reinantes ó á las formas de vida dominantes, acarrea una explosión de irritación ó de cólera en el veredicto de la opinión pública, del que dependerá en adelante el honor del causante del daño. Ó bien esta censura moral no será la única consecuencia: convendrá que el autor

del acto dé una reparación, que lo expie acaso por el dolor ó por la muerte, apaciguando así la cólera que excitó. Ese sostén de la moralidad positiva por la reacción social se designa con el nombre de *sanción*. No es necesario que se haga sentir en el individuo únicamente como algo exterior; ya que hubo de encontrarse á sí mismo, en el origen, sin quererlo, ligado por la vida en la moralidad positiva, el individuo podrá sentir esa coacción en su fuero interior como si sólo formase una con la de su conciencia, si es lícito usar aquí esta frase, pues á decir verdad, la conciencia no existe entonces en ningún modo como factor puramente individual.

La moralidad positiva forma el cauce por donde pasa el torrente de la vida humana, cauce más hondo cada vez, pues continúa por él su curso hasta que nuevos canales ó los reflujos de la corriente se lo impiden. Pero ¿será posible intervenir aquí con el pensamiento consciente? Y, en este caso, ¿no resultará de ello un sensible debilitamiento de la fuerza que arrastra el torrente?

3. En oposición de tan serias objeciones, fuertemente motivadas, probaré de demostrar que la moral científica, lejos de ser imposible, perjudicial ó inútil, es por lo contrario un desarrollo de la propia moralidad positiva, que reacciona sobre ésta depurándola y manumiéndola, y que resuelve problemas que no tendrían solución de otro modo.

Claro es que no cabe defender la moralidad positiva ni sostener su importancia como condición de la salud y de la fuerza de la vida humana, sin estar en posesión de una regla por cuyo medio se la juzga. Esta regla no puede sacarse de la moralidad positiva, á menos de que se pretenda dar vueltas en un círculo vicioso. Preciso es, por lo tanto, buscar el modo de darse exacta cuenta del principio aplicado á la base de su apreciación, si bien entonces nos

encontramos ya en el camino que conduce á la moral científica. Al admitirse que la salud y la fuerza son mejores que la debilidad y la dolencia, se ha sentado ya un principio de apreciación. Nacerá entonces, naturalmente, la cuestión de saber si la moralidad positiva satisface en realidad y en todos casos las exigencias de este principio, si no hay otros principios que solicitarían ser aplicados en la apreciación. — y ya entonces nos encontramos de lleno en las discusiones.

No deja de ser contradictorio presentarse como defensor de la moralidad positiva cuando se observa un peligro en toda reflexión y en toda crítica. Por lo referente á lo que debe obrar con la fuerza de lo inconsciente, lo mejor es guardar silencio. No hay modo de combatir una duda seria como no sea con razones decisivas ó demostrando que hay preguntas cuya respuesta puede permanecer en suspenso sin que por ello sufra la vida. Inquirir el «por qué» de las cosas es una de las más nobles necesidades del hombre, é impedir el planteamiento de semejante cuestión conduce fácilmente á suprimir la vida de la mente en general. Las mismas preguntas y las dudas pueden manifestar la salud y la fuerza de la vida.

La vida misma conduce por su propio sendero á la interrogación. Sólo cuando el campo visual es estrecho y limitados los problemas, encontramos completa quietud. Pero, á medida que aumenta la experiencia, empiezan á compararse las diversas leyes, los distintos ideales, las diferentes instituciones de las varias épocas que se aprende á conocer entre diversos pueblos. Ó bien las experiencias y las situaciones nuevas plantean problemas que no pueden resolverse por medio de la moral tradicional, ó bien se busca introducir orden en la gran diversidad de los juicios morales que cada cual lleva con-

siglo, ó que se sabe llevan otros, para distinguir lo que es importante de lo que lo es menos. No hay duda de que los juicios morales son en su origen expresiones involuntarias del sentimiento, y acerca de ellos no cabe discusión; pero si puede haberla sobre el valor de las ideas á las cuales están ligados los sentimientos, y sobre la de los actos á que conducen.

A la verdad, es un momento difícil en la evolución mental aquel en que la reflexión y la crítica despiertan, ya en el individuo aislado, ya en el pueblo. La tendencia y el instinto pierden su fuerza y su certidumbre inmediatas, y el gran problema está en saber si es posible compensar esta pérdida (1). Pero cuando es la misma vida la que pone las preguntas en nuestros labios, es preciso, ó bien que encuentren una respuesta, ó que se decida por qué no pueden encontrarla. Importa asimismo anotar que la seguridad y la fuerza no son bienes absolutos. El sonámbulo anda más seguro que el hombre despierto, y no obstante le detenemos ó le despertamos para impedirle que se acerque al abismo. La mayor de las fuerzas puede manifestarse en una dirección soberanamente funesta. Probar el modo de disminuir esta fuerza, equivale á rebajar sus funestos efectos. Es preciso en seguida buscar la manera de dar á la visión mejor que se habrá obtenido de las cosas toda la energía que antes se hallaba al servicio del instinto inmediato. Toda sana evolución mental consiste precisamente en esto, en que la energía desviase de los fines estrechos para dirigirse hacia otros más grandes. Nada nace de nada.

La moral científica no pretende sustituirse á la moralidad positiva, ni le sería tampoco posible. No aspira más que á ser firme puntal de ella, desarro-

(1) Véase mi *Psicología*, VII, B, 3.

llarla y completarla. En la moral científica buscamos solamente comprendernos á nosotros mismos, ver claramente con arreglo á qué principios conducimos nuestra vida y poner esos principios más á la luz y en armonía más íntima entre sí. En la vida del humano espíritu, se produce una acción reciproca incesante entre lo consciente y lo inconsciente, como por otra parte entre el conocimiento, el sentimiento y la voluntad. Las adquisiciones hechas en un dominio del espíritu pueden aprovechar á todos los demás.

4. La moral científica es susceptible de imponerse dos tareas que no conviene confundir. Puede ser una ciencia ya histórica, ya filosófica. La *moral histórica ó comparada* busca exponer la moralidad positiva tal como se presenta en una época determinada en un pueblo determinado también, mostrar qué evolución experimenta en diferentes circunstancias, y comparar las diversas formas que puede tomar en diferentes épocas y en distintos pueblos. Anhela descubrir las causas de esas varias etapas y de esas múltiples formas de la evolución en circunstancias físicas, psicológicas ó históricas determinadas. La *moral filosófica* no tiene por objeto la descripción y la explicación de fenómenos morales determinados, sino su *apreciación*. Es una ciencia práctica y supone que nos hemos propuesto fines que deben ser realizados por las acciones humanas. Todo juicio moral implica tal fin, pues el sentimiento no lo mueve la vista ó el pensamiento de una acción sino cuando sirve ú opone obstáculos á algo cuya conservación ó cuyo éxito nos interesa profundamente. El juicio moral supone un vital interés, ya favorecido, ya damnificado por el acto de un hombre ó por una organización de las humanas relaciones.

Lo que históricamente se ha desarrollado, no por

eso está justificado de una manera moral. Podemos comprender cómo la moralidad positiva ha evolucionado hasta la forma que en nuestros tiempos y en nuestro país ha tomado, y condenarla, por lo tanto, más ó menos duramente. La moral histórica no puede enseñarnos sino lo que existe de hecho y la manera cómo esto ha adquirido vida; pero si no se admite que lo verdadero como tal y lo racional no constituyen sino uno, entonces es preciso formar apreciaciones sobre lo que existe. La moral filosófica es una apreciación sistemáticamente proseguida partiendo de una base determinada que suministra la naturaleza humana con arreglo al criterio correspondiente á esta base. Un examen continuado de este modo puede llevar á la condenación de ciertas acciones y de ciertas formas de vida y aprobar otras. Puede darse el caso de que en el seno de la moralidad positiva se descubran inconsecuencias, y como es preciso necesariamente partir de este principio, ó sea que todos los juicios morales deben enlazarse entre sí de una manera íntima, impónese la tarea de desarrollar la moralidad positiva de tal modo que desaparezcan las contradicciones. Además, el estudio comparativo de las diversas formas de la moralidad positiva, puede demostrar que tal ó cual de esas formas es preferible á tal otra, lo cual supone una regla precisa con arreglo á la cual la comparación se instituye, y puede hacer buscar medios de desarrollar el tipo de moralidad positiva reconocido como inferior en el sentido de aquel que se encuentra superior. A menudo, en fin, puede suceder que las razones primitivas de ciertas acciones é instituciones se hayan vuelto inaceptables, sin que aquellas hayan perdido, no obstante, su importancia y su valor. Aun en las nuevas condiciones y si se las considera bajo diferente aspecto que antes, pueden acarrear efectos hasta entonces desconocidos. Quali-

dades de carácter como el valor caballeresco, la castidad, el imperio sobre sí mismo, desarrollados en medios rudos y bárbaros, pueden hallar empleo en servir otros fines muy distintos que en el origen.

Históricamente, la propiedad privada nació bajo la influencia del deseo de dominar y del instinto de adquisición; luego se la ha reconocido, en interés de la paz, por el poderío social. Pero en la exposición moral de su valor y de su legitimidad presentes, hay que hacer intervenir otras consideraciones. Sucede con esto lo mismo que cuando en una ciudad se utiliza como paseos y lugares de esparcimiento las murallas primitivamente construidas para defenderla. En semejantes casos, se produce en el dominio moral una *sustitución*, por la cual se desechan los motivos primitivos reemplazándolos por otros, mientras que los actos, las costumbres y las instituciones permanecen iguales. Vese claramente por ahí que la explicación histórica de un fenómeno moral no es por sí sola decisiva para su apreciación, pues tal *sustitución* nunca deja de ser posible. La moral filosófica no aprecia nada de lo que existe solamente porque existe; pero probando de exceder lo que es, intenta demostrar de qué manera lo que se ha desarrollado en la historia puede cambiarse y utilizarse en nuevas formas.

Si es verdad que la moral histórica y la filosófica, consideradas desde este punto de vista, tienen un carácter muy diferente, veremos, por otra parte, que es difícil separarlas una de otra de un modo violento. El moralista historiador no podrá prescindir de ciertos postulados morales que ejercerán influencia en la claridad de criterio bajo la cual considerará el pasado. Es preciso también que sepa discernir cómo se constituyó una apreciación sistemática y que esté ejercitado en ese estudio, á fin de hacerse cargo de la coherencia interna (ó de la falta de coheren-

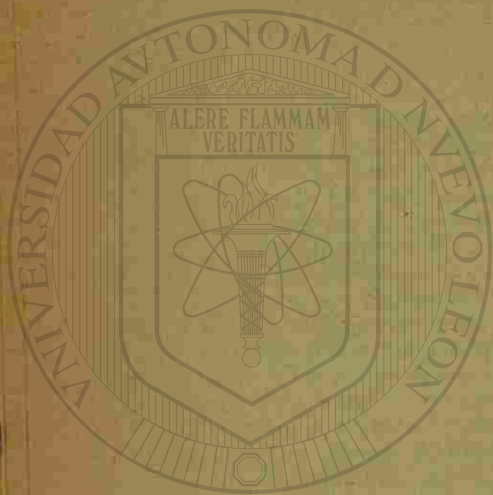


cia) de las ideas y de los hábitos morales de otros tiempos y de otros pueblos. Y, como hemos dicho ya, desde el momento que se propone hacer una comparación del valor de las diversas formas de la moralidad positiva, desde que exalta á unas y abate á otras, supone una regla determinada (y un móvil determinado de la apreciación), y se encuentra con tal motivo ya en el terreno de la moral filosófica. El moralista filósofo será naturalmente siempre un hijo de su tiempo y de su país, y la moral positiva que reina en éstos ejercerá de varios modos su influencia en los resultados á que llegará.

No se deduce de esto otra consecuencia sino que el trabajo de la moral filosófica debe continuamente emprenderse de nuevo. En los trabajos de nuestros predecesores, nos es preciso examinar y separar lo que se debe sólo á circunstancias é influencias pasajeras. En la moral de Kant, por ejemplo, se advierte claramente que el que la concibe es un alemán que se ha educado bajo la influencia del pietismo, y que su edad madura coincidió con la época del racionalismo. Algunos méritos y algunos defectos de su moral es preciso explicarlos por razones de ese género. Este hecho, determinado así por su país y por su tiempo (1), no impide, por otra parte, que un gran moralista filósofo pueda expresar pensamientos que guardarán su valor para numerosas generaciones. La moral filosófica no se hubiera

(1) Un interesante ejemplo del modo como el espíritu nacional determina la obra y los resultados de los pensadores individuales nos lo suministra la historia de la filosofía italiana, sobre todo en lo que á la moral concierne. Véase á Luis Ferri: *National Character and classicism in Italian Ethics* («International Journal of Ethics», 1895); y en lo que concierne á la Grecia antigua, Leopoldo Schmidt: *The Unity of the Ethics of ancient Greece* (Ibid., 1894).

convertido en un imposible por su limitación histórica, como si debiese ser una ciencia puramente racional, una exposición de eternas verdades. Sin embargo, nunca viene á ser más que la terminación sistemática de un determinado punto de vista histórico, y no sabría construir ideales y normas más que para ciertas condiciones de vida; á su manera es, exactamente lo mismo que la moralidad positiva, un medio en la lucha por la existencia: medio para conservar un grado de vida adquirido, y medio de adquirir un grado de vida nuevo, capaz de merecer que se le llame superior. Su carácter científico depende de la claridad con que establece su base y su criterio, y del rigor con que lleva adelante sus principios hasta en los menores detalles. Su valor práctico depende de la medida por la cual las ideas y los resultados así obtenidos pueden pasar á la carne y á la sangre de fracciones más ó menos considerables de la humana especie, encontrar un apoyo en sentimientos intensos y en arraigadas costumbres, y llegar de este modo á dirigir la organización de las diferentes relaciones vitales. La experiencia demuestra, no obstante, que el trecho que media desde las ideas morales generales hasta su aplicación práctica, puede ser á menudo muy largo y en extremo complicado.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
DIRECCIÓN GENERAL

## II

### Moral Teológica y Moral Filosófica

1. El principio de autoridad. — 2. Contradicción interna del punto de vista de la autoridad. — 3. La moral filosófica es independiente de la teología y de la metafísica. — 4. La moral cristiana primitiva no es teológica.

1. La moral teológica está en oposición radical, lo mismo con la moral histórica, que con la filosófica. Fúndase en la tradición, en la verdad considerada como donación en cierto modo, en el ideal conceputado como algo revelado históricamente. No hay duda que bajo este título pertenece á la moral histórica: lo propio que la ciencia positiva del derecho saca su sistema de las reglas y de las prescripciones establecidas por las leyes jurídicas de un país determinado, así toda moral teológica deriva su sistema de los juicios morales que informan las creencias profesadas por una asociación religiosa determinada. La moral teológica no reconoce sin embargo el método de la investigación científica, ya que la revelación en que se apoya débese, según ella, á una intervención de fuerzas sobrenaturales, inexplicables por las leyes físicas, psicológicas y sociales. Para su base histórica reclama un lugar aparte, y sostiene que es preciso considerarla de un modo completamente distinto que el resto de la

historia del universo. Parece á la moral filosófica en que, como ésta, instituye una apreciación de las acciones y de las formas de vida históricamente dadas. No emprende sin embargo esta apreciación con arreglo á principios cuyo origen sería asignable á la naturaleza humana. No toma su punto de partida en esa naturaleza, sino por encima de ella, en la revelación sobrenatural de un ideal. Descansa en el principio absoluto de la autoridad (1).

Autoridad significa prestigio, y éste es capaz de manifestarse de maneras muy diversas. Puede fundarse en la fuerza física, y obrar por el temor que inspire. Puede fundarse en la superioridad de la inteligencia y de la virtud y tener acción, porque presenta á los demás un modelo que admiran y se esfuerzan en imitar. Puede fundarse en la facultad y la voluntad de dar ayuda y protección, de manera que obre produciendo no sólo la admiración y el temor, sino excitando también el reconocimiento, la confianza y el amor. La vida humana no puede prescindir de esta clase de autoridades. La generación precedente sirve de educatriz y de modelo á la que sigue. Los padres son las autoridades de los niños, los maestros las de los escolares; por todas partes, el que está más avanzado es una autoridad para aquel cuya carrera es menos larga. La relación de autoridad es un elemento importante de la moralidad positiva. Esta no tiene, por lo tanto, necesidad de someterse al principio de la moralidad absoluta.

Cuantas veces el principio de autoridad se establece de un modo patente y se considera como incondicional, encuéntrase la razón de ello en cierta reflexión, en un pensamiento naciente. Los hombres

(1) Acerca de la noción de autoridad, consúltese mi obra *Ueber die Grundlage der humanem Ethik*. Bonn, 1880, cap. III.

siguen involuntariamente lo que les parece grande y elevado, y para eso no hay necesidad de mandatos especiales. El instinto de imitación y la costumbre les inducen á seguir aun lo insignificante y sin trascendencia, cuando esto obra por el poder de la repetición y hay precedentes. Sólo en épocas en que, despertando la crítica, reemplaza la duda al tranquilo reposo en una semi-inconsciencia, se erige conscientemente el principio de autoridad, bajo la forma absoluta, en último fundamento de la moral. Cuando una cuestión llama á otra, de manera que parece que nada haya sólido, déjase entonces sentir la necesidad de una detención absoluta para que no nos arrastre el torbellino. La sensibilidad y el pensamiento humanos no parecen ofrecer á la moral una base muy segura. La cuestión más considerable que agita la vida humana: «¿qué es lo bueno y qué es lo malo?» parece exigir también la más sólida de las bases, y ¿habrá alguna más fuerte que la voluntad de un ser todopoderoso? Si puede hacerse llamamiento á semejante voluntad, es del todo necesario que cesen las discusiones y que los acentos vocingleros de la duda se callen ante la autoridad incondicional.

El bien es entonces el que se confunde con la voluntad de Dios, y es bien tan sólo por esta razón única (*bonum est quia Deus vult*). Platón se ve obligado ya á combatir esa doctrina en el *Eutyphron*, pero su fórmula completa no la halló sino Duns Scot hacia fines de la Edad media. Este autor llegó hasta el punto de afirmar que el homicidio no sería un pecado si Dios lo hubiese prescrito. Bajo esta forma extrema, pocos consentirían sin duda en profesar tal doctrina, y, no obstante, todo punto de vista teológico se acerca á ella en algún modo. El principio de la autoridad incondicional lo implican el dogma de la infalibilidad del Papa y la fe literal

de la ortodoxia protestante. La palabra viviente del jefe supremo de la Iglesia ó la palabra escrita de los libros transmitidos por la Iglesia dan á conocer el bien y el mal en virtud de la voluntad de Dios, y aquellos á quienes esa palabra se dirige, no han de hacer más que recogerla y someterse á ella obedientemente y sin reserva.

Probemos de colocarnos en este punto de vista, para ver si los principios que implica no llevan consigo contradicciones internas é insuperables dificultades.

2. En primer lugar preguntamos por dónde se sabe que tal cosa es la voluntad de Dios y qué garantía se tiene de ello. De nada puede servirme saber que una cosa es buena *cuando* está conforme con la voluntad de Dios, en tanto no sepa con entera certidumbre *qué* es la voluntad de Dios en tal caso particular. Ahora bien, si nos colocamos en este punto de vista, esa certidumbre es la que, por la fuerza de las cosas, resulta para mí lo esencial. De consiguiente, la creencia en la cual se funda la moral teológica, se convertirá lógicamente en la creencia de la Iglesia, guardiana de la revelación y de la tradición religiosas. La Iglesia me garantiza que su jefe supremo es el sucesor legítimo de su fundador, ó que los libros bíblicos contienen la verdadera revelación. Por esto el dogma católico de la infalibilidad es el confin lógico de la moral teológica. Si pretendo, al contrario, conocer la voluntad divina por medio de una experiencia inmediata, debo por obligación atenerme al testimonio del espíritu en mi fuero interior; pero ¿cómo distinguir de un modo preciso entre la voz divina y los sentimientos y las ideas que me son propias? ¿Qué regla deberé aplicar para establecer una línea de demarcación entre lo que es divino y lo que es humano? Perdemos entonces aquella solidez absoluta que pre-

cisamente debía ser la gran ventaja del principio de autoridad. De la teología nos deslizamos á la psicología.

«En efecto, se dice, si nos asimos al principio de autoridad, es precisamente porque experimentamos necesidad de ello. Nuestra debilidad é incertidumbre son las que nos echan en brazos de la autoridad incondicional». Pero insistir en esa necesidad personal equivale igualmente á trasladar la cuestión del dominio teológico al de la psicología. No es ya entonces la misma autoridad, sino la *necesidad que de ella experimento*, la que se convierte en la verdadera base. Legítimo mi sumisión á la autoridad por mi necesidad; ¿pero esta necesidad puede por sí misma legitimarse? ¿Es bueno satisfacerla? ¿Cómo distinguir, entre nuestros múltiples deseos y necesidades, los que conviene satisfacer para portarse bien, y los que es necesario reprimir? Hacer un llamamiento á la autoridad para resolver esta cuestión es dar vueltas en un círculo vicioso.

Éntrase en un círculo análogo cuando se trata, con algunos teólogos, de asociar estas dos proposiciones: «el bien es bien porque Dios lo quiere» y «Dios lo quiere porque eso está bien». Si el bien es el que se confunde con la voluntad de Dios, ¿qué puede significar la aserción «Dios lo quiere porque eso está bien?» En verdad que tal cosa no puede significar sino que: Dios lo quiere porque tal es su voluntad. No hacemos más que dar vueltas en el mismo sitio. Si, por otra parte, Dios conoce desde luego algo como bueno, y en seguida lo quiere, entonces su voluntad se inclina ante una ley y una regla, y, por lo tanto, su voluntad no es ya en sí y por sí la causa de que el bien sea bien. Aun aquellos que se atribuyen el conocimiento más íntimo de la psicología divina, no podrán menos de vacilar ante la división que con esto se introduciría en la esencia de

la divinidad. Así los teólogos consecuentes han comprendido bien que desde el punto de vista del principio de autoridad, no puede haber cuestión de bien ni de mal en lo que á la Divinidad misma concierne. Dios no puede tener conciencia moral ni deber. Toda transposición de ideas morales del hombre á Dios, lleva á contradicciones, y el fin verdadero consiste en limitarse á hacer llamamiento á la voluntad divina ó inclinarse humildemente ante ella. Sin esto, se abandonaría precisamente el principio teológico. Desde que se reconocen otros orígenes del conocimiento del bien que la certidumbre respecto á lo que Dios quiere, nos encontramos, á decir verdad, con que hemos franqueado el paso de la moral teológica á la moral filosófica. De «el bien es conocido» como principio, y «el bien así conocido es la voluntad de Dios» resulta una consecuencia, de gran importancia práctica sin duda, pues hace posible una sanción sobrenatural, pero no menos fundada en otras consideraciones que el principio, y, por lo tanto, podría caer muy bien sin que éste caducase.

La autoridad incondicional emite una gran variedad de mandatos y prohibiciones. Desde que la reflexión despierta, buscamos naturalmente poner en acuerdo é íntima armonía las prescripciones particulares de la autoridad. Esto no es posible sino aplicando la ley fundamental de nuestra razón y partiendo del principio de que ninguna prescripción puede contradecir otra. Pero si tenemos el derecho de aplicar esa ley racional, ¿por qué motivo las demás leyes de nuestro natural conocimiento habrán de ser excluidas? Y aplicando aquella, ¿no habíamos roto ya con el principio de la autoridad incondicional?

3. Estas contradicciones internas no son, sin embargo, el único obstáculo que impide á la moral filosófica fundarse en consideraciones teológicas.

Lo que, en origen, ha dado nacimiento á la moral filosófica y lo que aún hace que excite siempre nuevo interés, es la convicción de que la razón posteriora de la moralidad debe hallarse en la misma naturaleza. El criterio de todo lo que el hombre está obligado á reconocer por verdadero y por bueno, por bello y por grande, en definitiva debe residir en él mismo. Los principios de toda comprensión y de toda apreciación, de toda actividad teórica y práctica, deben hallarse en su fuero interior. Por alto que los ideales remonten por encima de él, sea cual fuere la fuerza con que se manifiesta á su conciencia la majestad de la ley, los ideales y ésta no son tales sin embargo *para él* sino porque los reconoce libremente y les concede su adhesión en virtud de su naturaleza. Por esto Sócrates, con su máxima «Conócete á ti mismo», fué el verdadero fundador de la moral. Así estableció en efecto el *principio de la personalidad* ó de la subjetividad, el principio de la libre investigación al mismo tiempo que el de la libre conciencia. Este principio se opone á la ciega obediencia, erigida en estado permanente; por ésta nos despojamos de nuestra libre personalidad para transformarnos en máquina impersonal.

Otra causa nos impulsa también á esforzarnos para desarrollar una moral filosófica, esto es, el deseo de hacer la moralidad *independiente* tanto como sea posible de todo postulado contestable. Precisamente porque los juicios acerca del bien y del mal tienen tan poderosa acción sobre la vida humana y atraen hacia ese dominio las más divididas oposiciones, importa mucho no mezclar ninguna otra controversia con las de la moral. Por este motivo las cuestiones morales deben mantenerse tan independientes como sea posible de los problemas religiosos y metafísicos. Si la moral se viese obligada á esperar que se estableciese un acuerdo sobre las

cuestiones dogmáticas, correría el riesgo de aguar-  
dar mucho tiempo. Vale, pues, la pena de examinar  
si en el terreno moral no podría haber mayor  
acuerdo que en el religioso y metafísico. Y como  
precisamente la significación *moral* de los proble-  
mas religiosos y metafísicos es lo que les comunica  
gran interés, conviene en absoluto, por la fuerza de  
las cosas, poseer una base y un criterio de la mo-  
ralidad, que sean — á lo menos en cierta medida —  
independientes de los postulados metafísicos y reli-  
giosos (1), pues atribuyendo á esos postulados una  
significación moral, nos determinamos á *apreciarlos*,  
y es necesario preguntarse entonces en qué base nos  
apoyamos para hacer semejante apreciación y qué  
criterio debemos aplicar.

Este axioma general de las ciencias, ó sea que no  
conviene multiplicar los principios sin necesidad,  
tiene, pues, aquí una significación igualmente prác-  
tica. Apartada de la lucha de las diversas confesio-  
nes religiosas y de las diferentes teorías metafísicas

(1) Un crítico teológico (en la Revista *Vidar*, 1883) ha encontrado en las expresiones «tan independiente como sea posible de todo postulado contestable» y «al menos en cierta medida» que se hallan en este párrafo, el indicio de un «lado débil» de mi punto de vista. Las he empleado sin embargo con todo conocimiento de causa, convencido de que no puede ser aquí sino cuestión de un esfuerzo para reducir los postulados contestables al minimum, esfuerzo que ningún hombre podría llevar completamente á cabo. Cada pensador tiene sus límites y debe saber que opera inconscientemente con postulados que sólo más tarde podrán tal vez sufrir examen. Por escrúpulo científico, pues, es por lo que me he servido de esas expresiones, las cuales no debilitan el principio, ó sea que la moral debe estudiarse en sí misma y no deducirla de hipótesis religiosas ó metafísicas. Por lo demás, no impide esto que el pensador moralista pueda hacer llamamiento á ideas que merecen tal vez ser llama-  
das religiosas ó metafísicas (IV, 5 y XXXI, 3), con tal no las utilice para *fundar* la moral.

(espiritualismo, materialismo, etc.), no sólo la moral filosófica adquirirá una base más segura de la moralidad, sino que trabajará para el mayor provecho de la tolerancia, de la libertad de creer y de la libertad de enseñar. Además, neutralizará ese detestable sistema de discusión que consiste en sacar de las doctrinas del adversario consecuencias inmorales.

El problema moral ocupa, por lo tanto, en la filosofía, respecto á los demás grandes problemas, una situación muy libre é independiente. Como es natural, existe un vínculo entre la teoría del conocimiento, que estudia la base, los principios y los límites de nuestra facultad de conocer, la metafísica, que se esfuerza en llegar á una concepción del mundo, á una teoría general de la naturaleza del ser, y la moral. Este vínculo no es, sin embargo, tan directo é inmediato como á menudo se ha creído. En todo caso, hay interés en mantener los problemas lo más apartados posible, lo que no impide que en muchas ocasiones puedan ilustrarse mutuamente.

La moral filosófica, que pretende ser una teoría científica de la apreciación moral, debe fundarse en la misma base que otra ciencia cualquiera. No trata de conmover los principios, las hipótesis y los resultados á que se llega en las demás ciencias; no reclama ningún sitio aparte. Si debiese hacer llamamiento á principios contradictorios de los que sirven de fundamento á las demás ciencias, caería en el dominio de lo discutible. Para ella, lo más seguro consistirá en apoyarse en los principios ordinarios. No obstante, se admite muy á menudo todavía, que, al menos en *un* punto, en la cuestión de saber si el principio de causalidad se aplica á la vida volitiva, la moral tiene que apelar á principios que se apartan no sólo de los principios generales de las ciencias, sino que abiertamente los contradicen. Esta cuestión la trataremos aparte.

4. Si en lo que precede hemos hablado de la moral teológica, es preciso notar que la moral *cristiana*, bajo todas sus formas y en todos sus grados, no siempre merece tal calificación. El cristianismo no comenzó ni con un sistema teológico, ni con una organización eclesiástica. Como en todas partes donde existe evolución, precedió á dicho sistema y organización una forma de vida menos precisa y más homogénea. La moral enseñada en los tres primeros Evangelios, es esencialmente la doctrina del amor de la humanidad. No hay duda que se apoya en ideas teológicas, y es cuestión de recompensa y de castigo ultramundanos. Pero el Dios á cuyo poderío se remiten, aparece siempre esencialmente como ideal de la perfección, que en resumen (Mateo, V, 43-48) (1) significa el amor de los hombres. Jesús funda el reino mesiánico, cuya entrada está abierta á los hombres de corazón puro, que tienen hambre y sed de justicia, son pacíficos y aman al prójimo como á sí mismos. El espíritu y las condiciones de ese nuevo reino diferenciábanse por completo de las de los soberbios reinos de la tierra hasta entonces conocidos, y eran del todo distintos de lo que la imaginación del pueblo hebreo se los había representado.

Lo que por esencia caracteriza la moral cristiana primitiva, es haber introducido en el mundo un amor de la humanidad á la vez más amplio y más profundo. Sólo con el desarrollo dogmático del cristianismo, cuyo principal autor fué san Pablo, las doctrinas teológicas toman importancia decisiva para la moral cristiana. El cristianismo recibió desde entonces dos principios, la fe y el amor, que no ha logrado poner aún de perfecto acuerdo. La diver-

(1) El pasaje correspondiente de Lucas, VI, 36, trae «misericordia» en vez de «perfección».

sidad de creencias pone límites al amor de los hombres. En lo sucesivo, lo que decide del valor de un hombre, no es ya que sea amante y afectuoso, que tenga el corazón puro y busque la verdad, sino que crea como conviene. Sólo cuando se observa respecto á la diversidad de creencias la misma actitud que el cristianismo observó en lo concerniente á las diversidades nacionales y otras diferencias exteriores, es cuando la gran idea moral expresada en el antiguo cristianismo alcanza su desarrollo completo (1).

Con todo eso, para apreciar exactamente la moral del cristianismo primitivo, no hay que echar en olvido que su móvil más profundo no fué sin embargo el amor de los hombres, sino la convicción entusiasta de que el reino celeste estaba cercano y que pronto iba á llegar el fin de todas las cosas terrestres. Ante aquella gran esperanza, todos los fines y todas las tareas humanas perdían su importancia. No se trataba, pues, de un esfuerzo moral sistemático, y así no le fué dado á la idea propiamente dicha del amor de los hombres desarrollar sus consecuencias. Sólo cuando la Iglesia fué desechando aquella esperanza, convirtiéndose el cristianismo en un poder civilizador y comprendiéndose que aquella idea del amor de los hombres (que, por lo demás, no inventó el cristianismo primitivo) poseía vida bastante para franquear los límites de aquella expectación extática, lo mismo que los de los dogmas confesionales (2).

(1) Véase mi *Ueber die Grundlage der humanen Ethik* (Bonn, 1880, pág. 48). Al tratar de este punto en el expresado libro, no tuve bastante en consideración el cristianismo primitivo, anterior á la formación precisa de los dogmas teológicos.

(2) Véase mi trabajo: *Hedenske Sandhedssögere* (Los buscadores paganos de la verdad), Tilskueren, 1892, y la conclusión de mi obra *Sören Kierkegaard als Philosoph*, en los «Klassiker der Philosophie» de Frommann. Stuttgart, 1896.



### III

#### Los principios y el método de la moral

1. La moral como ciencia práctica. — 2. Moral subjetiva y objetiva. — 3. La apreciación supone un sentimiento de placer ó de dolor. — 4. La soberanía del instante. — 5-7. La soberanía del individuo. — 8-10. El sentimiento moral fundado en la simpatía. — 11-12. El principio del bien general. — 13-14. Sus postulados psicológicos é históricos. — 15. Insuficiencia del principio subjetivo. — 16. Relación entre la base y el contenido. — 17. División de la moral objetiva en individual y social. — 18. Relación entre la base (móvil de la apreciación) y los motivos de la acción. — 19. Ideal y realidad. — 20. La idealización moral como negación, refuerzo y combinación.

1. Los juicios morales, los juicios acerca del bien y del mal, nacen sin ser motivados en su origen. «Eso está bien», exclamamos en presencia de una acción humana, como decimos «eso es hermoso» ante una obra de arte ó el espectáculo de la naturaleza. Nos abandonamos al sentimiento inmediatamente excitado en nosotros por la vista del acto ó por su recuerdo. Qué acciones serán llamadas buenas ó malas, esto dependerá para cada uno de la «moralidad positiva» (v. 1, 2) á que se habrá visto inducido desde el comienzo por la vida. No se establece un problema moral sino cuando la voz de la moralidad positiva no es clara, ó bien se mani-



fiestan en ella internas contradicciones, en cuyo caso se necesitan *principios*, ideas directrices para determinar la elección entre las posibilidades que se presentan.

Podría ponerse en duda la posibilidad de establecer juicios morales motivados, y, por consiguiente, la de una moral filosófica. En efecto, los juicios morales encierran una exigencia, expresan *lo que debe ser* y no sólo *lo que es*. Hasta cuando alaban ó vituperan una acción llevada realmente á cabo, señalan la exigencia de que tales acciones se cumplan ó se eviten en lo sucesivo. Ahora bien, ¿no tiene toda ciencia por objeto explicar lo que es y encontrar la causa? ¿Puede haber una ciencia de lo que no es, pero debe ser? La moral filosófica va aun más lejos: ¡pretende enseñar *los juicios morales por que debemos inclinarnos!* ¿Cómo es posible una ciencia semejante? Añadamos á esto que los juicios acerca del bien y del mal emanan del sentimiento, y los sentimientos no se discuten. Por otra parte, ¿acaso la misma experiencia no demuestra que las más de las veces las discusiones morales terminan por un llamamiento que cada cual hace á sus sentimientos?

Para ilustrar este problema, notemos en primer lugar que lo que llamamos bueno ó precioso se refiere á un fin: ó bien es un fin por sí mismo, ó bien es un medio en vista de un fin. De semejante fin no siempre tenemos conciencia. Cuanto más involuntarios son la apreciación y el juicio, menos conciencia tenemos del fin, inmediatamente quedamos embargados y descansamos por entero en el pensamiento del objeto que debe apreciarse. La apreciación puede hacerse de una manera del todo instintiva. Pero si, en los casos dudosos, ha de fundarse en principios determinados, es necesario decidir primero á qué fin referimos el acto. El juicio de

éste dependerá de la cuestión de saber si, después de más amplio examen, favorece ó impide el fin consciente ó inconscientemente presupuesto. Todo acto produce un efecto cualquiera; sin esto, sería imposible y absurdo. No es inútil esa observación, ya que grandes moralistas, Kant en particular, han pensado que significaba rebajar la voluntad atribuir una importancia especial al efecto y conceder al objeto una influencia determinante sobre la apreciación. Esto es lo que Schleiermacher refuta por medio de esta excelente objeción (1): «Si nada quiero producir ¿por qué trabajo?»

Una vez establecido que todo acto debe tener un fin, sabremos el terreno en que nos apoyamos. Desde entonces ya será posible investigar si el acto es realmente ó no aprovechable para aquel fin. La relación del camino con el objeto, del medio con el fin, puede establecerse científicamente. Si nos inclinamos firmemente por el fin, es preciso aplicar ciertos medios determinados. La relación del medio con el fin, es en suma la misma que la de la causa con el efecto: lo que llamamos medio es la causa que motiva la realización del fin. Con esto advertimos la posibilidad de una ciencia de lo que debe ser: la palabra *debe* designa la *necesidad de medios para alcanzar un fin determinado*. En el fondo de toda impulsión, de toda tendencia, se encuentra una necesidad de este género; lo que llamamos la conciencia moral es una tendencia de lo más profundo de nuestro ser á conservar ó á producir algo precioso en el mundo. Gracias á la relación necesaria que existe entre el fin y los medios, resulta posible una moral científica. Pero esto supone que el fin está dado, y, como se verá, renace el problema

(1) *Ueber den Begriff des höchsten Gutes*. Werke zur Philosophie 2<sup>o</sup> Baud. p. 452.

37214

cuando se trata de saber *qué* fin suponemos que está dado.

Llegamos al propio resultado á que acaba de conducirnos la consideración del acto en su relación con el fin, si de más cerca examinamos aquella proposición, ó sea que los juicios acerca del bien y del mal son manifestaciones del sentimiento. La manifestación del sentimiento supone aquí que la vista ó la idea de un acto ha excitado en nuestro fuero interno, ha favorecido ó impedido en nosotros un esfuerzo espontáneo, un interés consciente ó inconsciente. Los sentimientos del placer y del dolor están ligados — como lo demuestra la biología de la vida afectiva — á ese hecho de que nuestra vida, ó al menos una de sus partes, está favorecida ó impedida. La vida afectiva del hombre no es inteligible sino en su enlace con las condiciones de la vida humana. Sólo en sus formas más simples y en las emociones más violentas es totalmente ciego el sentimiento. No adquiere su forma precisa y completa sino asociándose á representaciones. La alegría supone la representación de un objeto capaz de procurar placer; el pesar, la de la pérdida de tal objeto. La esperanza y el temor suponen la idea de la posibilidad de ciertos acontecimientos capaces de engendrar el placer ó el dolor.

Por ahí nos apoyamos todavía en terreno sólido. Verdad es que los sentimientos no se discuten, pero es posible la discusión en las representaciones que con ella se asocian, ya que se puede examinar su valor objetivo.

Así, no sólo la relación del medio con el fin interviniendo en toda acción humana, sino aun la relación con la experiencia real de las representaciones que determinan los sentimientos de que resulta la apreciación, nos muestra la posibilidad de motivar los juicios morales y establecer, por lo tanto,

una moral filosófica. Ambas relaciones, por otra parte, no podrían separarse una de otra, pues un fin supone siempre un sentimiento. Sólo lo que conmueve nuestra sensibilidad puede convertirse en un fin para nosotros.

Los juicios morales conciernen á las acciones é instituciones humanas; á estas últimas, sin embargo, sólo en la medida en que provienen de las acciones humanas y son susceptibles de verse de nuevo modificadas por ellas. De ordinario, la moral forma parte de la acción que se ha de apreciar, sin estudiar la apreciación en si misma. Ahora veremos cómo es preciso comenzar por el examen de las condiciones de apreciación.

2. El acto surge de lo interior del individuo en sus instintos y sus tendencias, sus ideas y sus sentimientos. Pero ya desarrollado así, sale al mundo exterior en estado de efecto. La cuestión estriba entonces en saber cuál es, en ese proceso total, la parte que la apreciación moral debe considerar sobre todo.

Para formar una apreciación completa, convendría tener en cuenta el proceso entero de la acción. Caracterizar moralmente una acción buena ó mala, supondría la posibilidad de seguirla desde sus primeros gérmenes en la vida interna del individuo, hasta los complejos y lejanos efectos que produce en el mundo exterior. Pero los moralistas no han atribuido á todas las partes de la historia total de un acto igual importancia. Algunos han tomado su punto de partida en el origen interno del acto, es decir, en los móviles, en el estado de espíritu que lo producen.

Los efectos externos, piensan, son incalculables y no están por completo en poder de la voluntad; sólo en el acto interno se manifiesta la voluntad sin equívoco; por lo tanto, únicamente él puede ser objeto de la apreciación moral. Otros, al contrario, parten de los efectos y de las consecuencias que el acto

acarrea en el mundo exterior, y estiman que sólo estos últimos dan al acto un valor práctico; de consiguiente, la apreciación debe sobre todo tener cuenta de ellos, tanto más, cuanto nos enseña la experiencia que actos emanados de los mismos móviles pueden tener efectos diferentes, y actos emanados de móviles distintos, tener al contrario idénticos efectos. La apreciación se extiende sólo de un modo accesorio á los móviles y á la disposición de espíritu, cuando puede establecerse que ciertos motivos determinados acarrearán infaliblemente determinada manera de proceder. Distinguiremos, pues, así entre la apreciación del acto y la de la persona que lo realiza: la primera es principal, la otra accesoría.

Esta oposición ha tenido en la historia de la moral grande importancia, demasiado grande por cierto. Podría llamársele la oposición de la *moral subjetiva* y de la *moral objetiva*. En la historia filosófica moderna, Kant representa la primera, Bentham la segunda, y en el terreno de la moral filosófica, el debate lo sostienen esencialmente las dos escuelas salidas de aquellos dos pensadores. El arreglo del conflicto necesariamente debe depender de una determinación más precisa de la relación entre las dos morales subjetiva y objetiva. Una determinación de este género es la que me esfuerzo en presentar en este capítulo. Insistiré sobre todo aquí en el punto siguiente: la *misma apreciación* es y permanece siendo un *acto subjetivo*, y todo principio de apreciación supone necesariamente ciertas condiciones subjetivas, si es que estamos de acuerdo con Bentham para admitir que una apreciación objetiva del acto no es posible sino partiendo de sus consecuencias y de sus efectos. El debate entre la escuela de Kant y la de Bentham ha estribado en gran modo y hartó exclusivamente sobre la relación entre los motivos y los efectos de la acción. Tal vez el problema

quedará más claro y mejor establecido y será más fácil de resolver si remontamos más alto, para indagar los *móviles de la misma apreciación*; en otros términos, si se suscita la cuestión de saber *sobre qué postulados psicológicos descansa precisamente el hecho de esforzarse en llegar á una apreciación general y objetiva de las acciones humanas*. Así como el conocimiento teórico nos conduce, por vía de análisis, á ciertos principios cuya exposición es objeto de la teoría del conocimiento y que están estrechamente enlazados con la naturaleza de la facultad humana de conocer, conviene también que la apreciación práctica se apoye en definitiva sobre principios arraigados en el humano espíritu, aun cuando la cuestión debiera ser aquí algo más compleja que en el dominio teórico. La teoría del conocimiento, lo propio que la moral, nos lleva á la subjetividad como base final. El problema consiste precisamente en demostrar cómo, á pesar de la inevitable subjetividad de la base, puede llegarse á un conocimiento y apreciación objetivas. Hay aquí, por tanto, un paralelismo, no lo bastante observado todavía, entre el problema del conocimiento y el de la moral.

Lo mismo que la base (el *móvil de apreciación*) forma el principio subjetivo de la moral, el criterio según el cual se aprecia las acciones en virtud de esa base forma el principio objetivo y determina el contenido (v. I, 1). La apreciación supone en efecto dos cosas: un móvil que impele á ejercer la función apreciadora, y un criterio según el cual aquella función se ejerce (1).

(1) En mi opúsculo *Die Grundlage der humanem Ethik* (Bonn, 1888), no había distinguido suficientemente todavía las nociones de *base* y de *móvil*, ó, con más exactitud, las nociones de *móvil de la apreciación* y de *móvil de la acción*, pero la base se halla separada ya del contenido. (El opúsculo publicóse en 1876 en lengua danesa).

Para justificar el punto de vista aquí adoptado, probaré de demostrar cómo los principios, tanto subjetivo como objetivo (es decir, lo mismo la base que el contenido) de la moral, derivan de la naturaleza y de la evolución histórica de la apreciación moral. Su relación recíproca ganará en claridad. Pero como la apreciación de los actos y de las relaciones vitales no sólo se produce entre individuos y pueblos diversos, en virtud de móviles distintos y según una regla diferente, sino que aun está condicionada en cada individuo por motivos complejos, será necesario representarse las cosas como más simples de lo que son en realidad. Nadie persigue un fin único; la vida es variada y diversa, lo mismo en nuestro fuero interior que en el mundo externo, y los diferentes fines luchan por la dominación exclusiva, lo mismo en la conciencia del individuo aislado, que en la sociedad. Cada instante particular, como, por lo demás, cada interés particular también, reclama su derecho; el individuo siéntese como un pequeño mundo, y, sin embargo, también como miembro de un mundo mayor ó de varios, cada uno de los cuales reivindica su derecho. Por esto la conciencia humana, el sentimiento que determina la apreciación, es ordinariamente un producto muy complejo. Así, convendría estudiar para sí mismo cada uno de los elementos de ese todo complejo. La exposición que seguirá procede de las apreciaciones más simples á las más comprensivas; no es una exposición histórica, pero ordena los puntos de vista con arreglo á los fines que determinan la apreciación.

3. Es un hecho que los hombres aprecian sus propios actos y los de los demás, y que los califican como buenos ó malos según el resultado de esa apreciación. ¿Cómo es posible una apreciación de tal naturaleza?

Representémonos primero el caso más simple, es decir, aquel en que el sujeto obra juzgando su propia acción, sin conciencia de que existan otros seres que convendría tomar en cuenta. Al sujeto que obra y aprecia se le concibe entonces como un pequeño mundo, existiendo para sí. Llamamos aquí en auxilio nuestro á la abstracción para lograr un ejemplo todo lo sencillo posible.

El primer postulado supuesto por la apreciación de un acto, es que nos acordemos de él; es preciso, pues, que no haya desaparecido de la conciencia al pasar del mundo interno al externo. A la imagen del acto se la ha de poder llamar de nuevo y someter á examen. Pero esto no basta. Semejante imagen-recuerdo podría estar presente como una cosa indiferente del todo, sin conmover el corazón. Sólo en el caso de que, de un modo cualquiera y en cualquier grado de su desarrollo, el acto haya resonado en el estado total del individuo excitando así el placer ó el dolor, lo despertará su imagen también.

Vemos aparecer aquí, bajo su más simple forma, aquella verdad de que hemos hablado ya, esto es, que *toda apreciación de actos supone un sujeto capaz de experimentar placer y dolor*. Indudablemente, la apreciación supone que se exige de los actos ciertas condiciones á las cuales pueden responder en grado más ó menos elevado. Pero tal exigencia carece del todo de razón, si el acto no es susceptible de despertar ni placer ni dolor. Como antes hemos consignado, no es esto sino otra forma más elevada de aquel principio: toda apreciación supone un fin con arreglo al cual se pueda estimar el acto. Ahora bien, no establece un fin sino porque el pensamiento del efecto del acto despierta placer.

En el caso simple que hemos imaginado, el sentimiento que determina el fin de la acción y que, por lo tanto, habrá de satisfacer ella, no puede ser cabal-

mente sino el mismo del individuo. Este calificará entonces la acción como buena ó mala, según la manera como habrá repercutido en su vida. El carácter y la importancia de la apreciación diferirán según que el sentimiento de placer ó de dolor lo determine únicamente el estado particular del momento, ó la consideración de la vida del individuo en su conjunto, y las condiciones con arreglo á las cuales dicha vida se desarrolla.

4. Cuanto más inferior es la vida consciente, en mayor grado también los instantes particulares están aislados é independientes uno de otro, y menos valor tienen el recuerdo y el pensamiento del yo como de un conjunto comprendiendo los instantes particulares de la vida, con todo lo que encierran. Sólo un instinto semi-inconsciente impide entonces que el individuo quede completamente absorbido por los momentos particulares. El mismo instinto de conservación impete al individuo, en el momento particular presente, á tener en cuenta el porvenir y utilizar las pasadas experiencias. Cuanto más solicitan al individuo los momentos particulares, menos lugar hay para una apreciación, ya que ninguna comparación ni acción recíproca de los diversos estados puede ocurrir. Tal vez el acto mismo se olvida inmediatamente, desde que su efecto se revela á la conciencia. Cada momento lo llena á su manera su estado afectivo propio, que para nada influye en los demás momentos. El momento particular se opone á los demás como egoísta absoluto, y se niega á abandonar en favor suyo la menor parte de su satisfacción.

Adviértese así la posibilidad de un punto de vista donde cae toda apreciación, pues los sentimientos de placer y de dolor están allí, es verdad, excitados, pero corresponden únicamente al estado del momento, no á la vida en conjunto. Ningún fin se es-

tablece; los mismos instintos, con sus fines inconscientes, son rechazados, y porque toda consideración de fin cae, la apreciación resulta imposible. Punto de vista pueril es éste; puede, no obstante, intentarse transformarlo en punto de vista definitivo. En la historia de la moral, esa tentativa la hizo Aristipo de Cirene (1). Sostiene el principio de la *soberanía del instante*. Es la actitud más radical que en moral pueda imaginarse. Encierra el minimum de postulados, tan pocos, que toda apreciación cae. Para Aristipo, el fin es el placer puramente momentáneo. ¿Por qué — tal es la sucesión de las ideas — ha de sacrificarse ó subordinarse un instante á otro? El primero tiene por sí mismo tanto derecho á la existencia como el segundo. En este punto de vista — únicamente en éste — el bien se confunde absolutamente con el placer, el mal con el dolor. Compréndese que tal punto de vista no puede ser primitivo ni ingenuo. Pretende ser indiferente é irrellexivo como un niño, pero esta clara pretensión demuestra cabalmente que sólo es una copia del punto de vista pueril. En efecto, es preciso cierto arte y cierto imperio sobre sí mismo para inhibir la tendencia involuntaria que nos lleva más allá del momento presente. Los instintos realizan ya entre los momentos particulares un enlace que no podemos admitir si queremos permanecer fieles hasta el fin á los principios del punto de vista del momento. Hay allí precisamente un gran obstáculo al valor práctico de ese punto de vista. No es menos importante para nosotros ver cómo se le ha justificado teóricamente. Con toda evidencia, no era esto posible sino en una

(1) Respecto á las relaciones del punto de vista de Aristipo con la «fase estética» de Sören Kierkegaard, véase mi libro *S. Kierkegaard als Philosoph* (aus dem dänischen übersetzt, Stuttgart, 1896, p. 89.

civilización avanzada. Las miras más simples no son del todo las que primero aparecen en la historia. Pero una tendencia natural nos lleva á investigar los casos-limites, para ver qué forma toman nuestras ideas cuando consideramos los puntos extremos de la vida. Esos ensayos de una moral del instante son muy instructivos. Por lo demás, es posible que se inventen exposiciones aún más perfectas que las que se han dado históricamente.

Ese punto de vista no está del todo falto de fundamento. Podrá tal vez objetarse que suprime toda moral, ya que excluye en absoluto la apreciación, y considerando que todo esfuerzo moral supone siempre una subordinación de un fin más estrecho á fines más amplios. No se trata aquí, sin embargo, de una subordinación de esta clase, puesto que nos representamos la vida como compuesta de instantes absolutamente soberanos. Pero se puede contestar que la moral misma debe presentar sus títulos para imponer el abandono de una satisfacción en un momento dado, para el mayor bien de los demás momentos. Á quien reclama el sacrificio y la resignación es á quien incumbe la tarea de hacer la prueba. Sólo una concepción absolutamente ascética, es decir, para la que el ascetismo sea un fin y no sólo un medio, podría contestar á esto. Cada momento tiene un derecho natural á la existencia, y además, si puede decirse, su instinto de conservación, ya que la necesidad de una completa satisfacción del momento no cede á los demás impulsos sino después de haber opuesto cierta resistencia. Puede encontrarse huellas de esta resistencia aun en los grados puramente instintivos de la vida.

5. Si el principio de la soberanía del momento podía sostenerse en la práctica hasta el fin, no habría raciocinio capaz de conmoverlo. Dificilmente se encontraría, sin embargo, un solo individuo que

dejase de tener en sí *instintos* y *tendencias* que fuesen más allá del actual momento. En todo humano individuo, habrá siempre el *recuerdo* y la *esperanza*, que suministrarán puntos de enlace á los sentimientos de placer y de dolor determinados por las *condiciones constantes ó al menos sin cesar reproducidas de la vida del individuo*. En toda reflexión acerca de sí mismo y de su acción, el individuo se elevará por encima de los momentos particulares, considerados en su diversidad y en su aislamiento, y su sentimiento corresponderá (al menos durante el instante de la reflexión) á la manera como se presenta á su conciencia, no sólo el momento particular, sino la *vida en su conjunto*. Un *yo real* no puede existir sino cuando hay un conjunto de representaciones y de sentimientos formando en la conciencia un núcleo fijo, aun cuando no se dejen sentir en todo momento. Este núcleo fijo se compone ante todo de los fines supremos que el individuo se propone, los cuales dominan toda su vida y forman el interés que reúne á ésta en un todo y la convierte en algo distinto de una serie de momentos aislados. Todo sentimiento fuerte tiende á desplegarse, á dominar el conjunto de la vida mental, á matizar con su color cuanto forma el contenido de la conciencia. Gracias á esa expansión del sentimiento, no sólo una disposición despertada en un momento dado puede extender sus efectos á varios momentos, sino que todavía puede formarse un *yo real*, una tonalidad fundamental y dominante que determina, por oposición á las oscilaciones momentáneas, el nivel ordinario de la vida afectiva individual.

Si actualmente el estado afectivo de un momento particular, considerado como efecto del acto propio del individuo, encuentra en la conciencia el estado afectivo determinado por la representación de la vida en su conjunto, se producirá un sentimiento nuevo, determinado por la relación mutua de esos

estados afectivos, relación que podrá ser ya armoniosa, ya discordante. En ese sentimiento, producto determinado por la relación del estado momentáneo al estado determinado por la consideración de la vida en su conjunto, consiste la *apreciación*. La facultad de poseer tales sentimientos es la conciencia moral, tal como podría manifestarse en un individuo absolutamente aislado. En el más amplio sentido, la conciencia moral es un sentimiento de relación y no supone sino una correspondencia entre el centro y la periferia, entre lo que es más vasto y lo que lo es menos, y se da á conocer á la conciencia psicológica. El instante particular y el acto que produce el estado de ese instante, se aprecian — desde el punto de vista en que aquí nos colocamos — según la manera como pueden incluirse como miembros en el conjunto de la vida individual. Lo que obra aquí, no es sólo la tendencia del yo real y de los fines dominantes del todo en la vida del espíritu, sino una impulsión natural, profundamente arraigada en la naturaleza general de la conciencia psicológica, que la impulsa á realizar la unidad y la cohesión de todos sus estados. Deseamos que nuestra vida constituya un todo, no sólo porque es el único medio de asegurar la supremacía al interés más elevado de nuestra vida, sino también porque la unidad y la cohesión son bienes por sí mismas. Es el *lado formal de nuestra personalidad* que se expresa en ese esfuerzo para querer una cosa *única*, y para hacer de todos los demás objetos de nuestros deseos, medios con vistas á ese fin. Es un instinto de conservación mental, que nunca puede perderse del todo, y si es raro encontrar en la realidad una coherencia perfecta, es imposible, en cambio, que el esfuerzo para ser coherente falte jamás por completo (1).

(1) Acerca de las ideas y de las leyes psicológicas aquí

Aquí se plantea para el individuo el problema de armonizar las diversas partes de su vida. Ese problema no lo resuelve espontáneamente ningún hombre, sin esfuerzo consciente. Así, la apreciación de los actos anteriores según la manera como han contribuido á la solución del problema, adquiere importancia para el individuo. No sólo se la ha *hecho posible*, sino aun *provocado* por el sentimiento central, correspondiente al conjunto de la vida. Un sentido fino y desarrollado de lo que favorece la vida individual, cadena cuyos eslabones son los instantes, es una condición del sostén y del desarrollo de esa vida. Es una especie de instinto superior de conservación, que no se limita necesariamente á lo que pide la conservación de la vida física, sino que puede abrazar también las necesidades ideales. Ese armonioso individualismo encontró su expresión característica en la moral de Platón y de Aristóteles, que consideran la virtud moral como una salud mental, como una armonía. En este concepto, la definición aristotélica de la virtud, como medio determinado por la naturaleza de cada individuo, es en particular interesante. Sin embargo, la moral de esos pensadores no estriba por entero en esa teoría individualista.

Si, para denominar ese punto de vista, empleo la palabra «individualismo» y no la de «egoísmo», es porque esta última hace pensar más bien en una separación reflexiva y en una subordinación consciente del bien de los demás al suyo propio. El individualista no es por rigurosa consecuencia un egoísta, pero puede llegar á serlo.

6. Colocándonos en este punto de vista individualista, el problema consistirá no sólo en determi-

aplicadas, consúltese mi *Psychologie*, V, B, 5; VI, E, 1, y F, 4.

nar *cuánta* energía debe emplearse en los instantes particulares, sino en aplicar la energía de que se dispone de un modo tan *variado* y tan *diverso* como lo consienta el interés de la vida en su conjunto. En virtud de una ley psicológica, es condición de la vivacidad y frescura de sentimientos la de que se hallen los diversos estados entre sí en una relación de oposición, mientras que la uniformidad y la repetición amortiguan ó adormecen. Además, el progreso natural de la vida hará que poco á poco el individuo no esté ya únicamente absorbido por la conservación física, sino que adquirirá también necesidades de naturaleza más ideal y más compleja. La vida del individuo será tanto más completa cuanto mayor sea el número de direcciones en las cuales se desarrolle y cuanto más rico y variado sea el contenido que pueda abrazar, sin disminución alguna de la unidad y de la fuerza total. Como entonces se supone que el individuo se ha propuesto fines que exceden el momento presente y la satisfacción de un solo lado de su naturaleza, puede ser cuestión de exigencia, de obligación, de ley; y los momentos, lo mismo que los actos particulares, se apreciarán según la medida en que aprovecharán al fin perseguido. Este fin podría ser, por ejemplo, el desarrollo intelectual ó estético, y por ahí se darán las condiciones que deberían exigirse de cada instante y de cada acto particular.

La *ley moral*, desde el punto de vista individualista, hállase formulando lo que exige la relación armoniosa entre el interés de la vida en su conjunto y la impulsión del momento particular. Encerrarán dos prescripciones esenciales, una positiva, otra negativa: 1.º, el instante particular no debe tener mayor independencia de la que consienta su importancia relativa en el conjunto de la vida; 2.º, por otra parte, es necesario que en el instante particular la

vida sea tan rica y tan intensa como lo permitan la conservación de la vida en su conjunto y la realización del fin supremo perseguido.

Será, por lo tanto, buena una acción que conserve la vida en su conjunto y que dé á su contenido toda su plenitud y su intensidad; *mala*, la que, más ó menos, tienda á romper el conjunto de la vida ó reducir su contenido. El mal será, pues, el instante, la tendencia particular, que pretende sediciosamente mantenerse apartada del resto de la vida, y será tanto más profundo y objeto de una repulsión tanto más fuerte de parte del sentimiento apreciador, cuanto más *querido* sea, es decir, el fruto de la reflexión y de la elección, en vez de serlo tan sólo de una impulsión momentánea. La fuerza con que se manifestará la apreciación dependerá de aquella con que se manifestarán, en los sentimientos centrales, los intereses de la vida en su conjunto.

7. Podemos repetir del principio de la *soberanía del individuo* (individualismo) lo que hemos dicho del de la soberanía del momento: ningún raciocinio puede conmovérle. El individualista ó egoísta absoluto sería invulnerable. Si la afirmación de su propia vida, su conservación, su unidad y su plenitud forman el único fin que reconoce, no hay ningún paso *lógico* de este punto de vista á otro. No pueden producirse modificaciones, si el sentimiento central que determina la apreciación no está modificado él mismo por su asociación á un círculo de ideas más amplio que el que se funda únicamente en la vida propia del individuo. Hasta ahí, de nada puede servir que se apele á la conciencia moral, ya que ésta, como hemos visto, es un sentimiento de relación, la expresión de una referencia entre el centro y la periferia en la vida afectiva del individuo, y que, por consecuencia, está determinada ella misma por lo que forma el centro.



La moral filosófica ha creído á menudo, sobre todo en anteriores épocas, que podía aspirar al título de ciencia puramente racional, sin acudir á otros postulados que los que implica la esencia misma de la razón humana. Pero tal pretensión es contraria al carácter práctico de la ciencia moral. La acción no puede apreciarse sino en vista de los fines, y establecer un fin implica, en el sujeto que lo hace, *sentimientos de placer y de dolor*. Así, abstracción hecha de una conciencia dotada de la facultad de experimentar el placer y el dolor, la apreciación moral no tiene ya sentido. Por otra parte, la simple facultad de experimentar el placer y el dolor no encierra todavía otra determinación de *la extensión del círculo de representaciones al cual están vinculados esos sentimientos*.

El paso del punto de vista del momento presente al del individuo era debido á la formación, en la conciencia, de sentimientos centrales, determinados por los intereses de la vida entera y capaces de convertirse en vinculos poderosos entre los instantes sucesivos. Apoyándose en ellos, el individuo sentía su unidad á despecho de la sucesión incesante. Si es posible hallar un punto de vista superior al individualismo, necesariamente debe haber también sentimientos que, á la vez que agitándose en el individuo, le enlacen, no obstante, con un conjunto más vasto, lo propio que los diversos instantes y las diferentes impulsiones particulares se enlazan en él con el conjunto de la vida individual. Es preciso que haya una fuerza que una entre sí los individuos particulares y que suprima su aislamiento.

8. En la práctica, sólo de un modo aproximado se puede impeler el individualismo hasta el extremo. La soberanía del individuo, la concepción del individuo como de un todo cerrado y absolutamente

autónomo, descansa evidentemente en una abstracción excesiva y contra naturaleza. El individuo sale de la especie y toda su vida no es más que una parte de la vida de la especie: su organización es el resultado, transmitido por la herencia, de los actos y de los sufrimientos de las generaciones anteriores; sus condiciones de vida y su atmósfera mental son producto de la evolución de la especie. Así como el instinto de conservación suprime el aislamiento de los momentos particulares de la vida y se convierte en base de sentimientos determinados por los intereses de la vida total, también los *instintos simpáticos* encierran fuerzas que suprimen el aislamiento del individuo y conservan en el fondo de él las condiciones de vida de la especie. Esos instintos simpáticos aparecen bajo su más primitiva forma en el establecimiento del vinculo familiar. Por variadas que puedan ser las formas y los regímenes de la familia en las diferentes épocas y distintos pueblos, por flojo y sobre todo por caprichoso que á menudo se muestre el vinculo que une al hombre á la mujer, no por eso deja de existir un lazo que, por la fuerza de las cosas, es imposible de suprimir ó modificar esencialmente; el de la madre al niño. Aquí, el sentimiento simpático sale inmediatamente del instinto natural. Este lazo forma el sólido núcleo que hace posibles las formas más elevadas de la vida familiar. Queda echada de ese modo la base de una comunidad de vida donde los sentimientos simpáticos podrán hallar cultivo y alcanzar tal intensidad, que poco á poco les será factible abrazar más amplios círculos. Así el amor maternal se conserva como origen y tipo de toda simpatía, lo mismo en lo referente á la intensidad, que en lo relativo á la pureza. La expresión más conmovedora que pueda darse del amor universal del género humano, por ventura no se halla en esta frase: «*todos los hombres son hermanos?*»

No es ahora ocasión ni lugar de que penetremos en un detallado estudio psicológico de los sentimientos simpáticos y de sus diferentes caracteres, según los elementos de que se componen y la esfera en la cual se expresan (1). Cuando la simpatía ha alcanzado toda su pureza, entonces es un sentimiento de placer ó de dolor únicamente provocado porque otros seres experimentan placer ó dolor. En lo referente á su extensión, el punto más importante de su evolución histórica fué aquel en que se dilató de manera que abrazó no sólo la familia, la nación, la raza, sino aun la especie entera. Ya la filosofía griega (con las escuelas peripatética y estoica) llegó á la idea del amor universal del género humano, fundado en la unión natural de todos los hombres en una gran sociedad (2). Esta idea no adquirió sin embargo im-

(1) Consúltese mi *Psychologie*, VI, C.

(2) Cicerón. *De finibus*, V, 65. Consúltese *De officiis* I, 16-17; III, 6. — Véase mi trabajo: *Hedenske Sandheds-søgere* (Los buscadores paganos de la verdad), (Tilskueren, 1892), págs. 521 y 530-532. Varios críticos teológicos han lamentado que no se vea de dónde provienen los sentimientos simpáticos. Por mi *Psicología* hubieran podido observar que admito un punto de partida fisiológico y una evolución psicológico-sociológica de esos sentimientos. Por lo que toca á los grados, de la especie y de la extensión, están sometidos á condiciones determinadas que he indicado brevemente. Es curioso observar cómo se expresa con frecuencia la opinión de que el amor de sí mismo es el único sentimiento natural. Se la encuentra en particular en dos opuestos lados: por una parte entre los escépticos y las personas estragadas por las pasiones, que en este caso se fundan en su pretendida experiencia, y, por otra, entre los teólogos ortodoxos, para quienes el amor proviene de un origen natural. Hasta un teólogo de espíritu tan claro y tan eminentemente crítico como Adolfo Harnak, niega que el amor de los hombres pueda ser un producto natural, y piensa que sólo el amor de sí mismo impera en la naturaleza. Véase su exposición al Congreso evangélico-social de Francfort-sur-le Mein, de 17 de Mayo de 1894. Véase tam-

portancia histórica más considerable sino hasta el día en que se convirtió, como prescripción capital del cristianismo, en idea directriz de una de las grandes religiones del mundo.

9. Desde el punto de vista moral, la gran importancia de esa evolución reside en la dilatación del horizonte, de donde resulta que los sentimientos de placer y de dolor no están ya en lo sucesivo únicamente determinados por la suerte propia del individuo, sino también por las condiciones vitales de una sociedad en medio de la cual el individuo no es más que una unidad particular. Ahora bien, cuando tales sentimientos se vuelven dominantes, aprécianse los actos según la relación existente entre los estados que crean y los intereses de esa sociedad, de ese conjunto más vasto. La regla no se toma ya en lo sucesivo únicamente de la vida aislada del individuo; ésta aparece ahora como incluida en un orden universal más vasto, y se trata de saber si los actos influyen en este orden para favorecerlo ó quitarle impulso.

No sería, pues, exacto identificar, desde este punto de vista, la simpatía con el sentimiento moral ó con la conciencia. Esta es todavía un sentimiento de relación, determinado por la que existe entre los sentimientos dominantes ó centrales del individuo y los resultados de los actos. La diferencia entre este punto de vista y el individualista está aquí en que la base es más amplia; de consiguiente, la apreciación podrá resultar otra: un solo y mismo acto podrá calificarse como bueno desde el punto de vista individualista, y malo desde el de la especie. Cuando el individuo siente sus intereses propios y personales como inmediatamente subordinados al bien del

bién á F. C. Krarup: *Grundriss af den christelige Etik* (Compendio de moral cristiana). Copenhague, 1894; p. 11.

todo, en el cual, merced á la simpatía, se considera como una simple unidad, el sentimiento moral se manifiesta como *sentimiento del deber*. Ya desde el punto de vista del individualismo, se podría hablar de deber, pues la noción de éste no implica por sí misma una relación tal, entre miras más estrechas y otras más amplias, que dé á estas últimas precedencia sobre aquéllas. El individuo puede sentirse obligado, hasta en un instante aislado, por la consideración de su propia vida en su conjunto. El sentimiento del deber — cuando éste es algo más que un apremio exterior — surge del seno del individuo, y tiene por condiciones la necesidad y la precisión de conservar la cohesión de su vida, manteniéndolo en los instantes particulares y en las circunstancias especiales, los fines y los intereses vitales supremos, de encontrarse á sí mismo, en el instante ó el acto particulares, de acuerdo con su ser central. El deber expresa, pues, una voluntad fundamental: *debemos*, porque, en lo más profundo de nosotros mismos, *queremos*. Nuestra voluntad central se convierte en un deber, porque hay tendencias voluntarias periféricas que pueden oponerse á ella y no obstante consentimos en permanecer «fieles á nosotros mismos y á nuestras mejores aspiraciones». Mirándolo desde el punto de vista en que aquí escribimos, la consideración de la vida total del individuo estará á su vez subordinada á la vida total de la especie, y asimismo la simpatía dirigida hacia una sociedad más ancha. Digámoslo mejor: el individuo ha hecho aquí del interés vital de la sociedad ó de la especie, el interés supremo de su propia vida, el objeto de su propia voluntad central.

Considerado bajo otro aspecto, el sentimiento moral se manifiesta, por una evolución más avanzada, bajo forma de *sentimiento de la justicia*. En efecto, la simpatía que forma la base, irá guiada en

su modo de expresión (lo mismo en lo referente á la especie que al grado) por la consideración de la naturaleza de los seres á que se extiende. Y cuando llega á extenderse á todos los seres dotados de sensibilidad, debe, en cada caso especial, expresarse de tal suerte, que el ser particular al que se aplica esté satisfecho según su naturaleza propia, sin perjudicar por esto á otros seres en la naturaleza, la cual les distingue también de una manera igualmente fragmentada. Toda diferencia, toda desigualdad de trato, debe necesariamente tener su razón en la consideración del bien del imperio al cual pertenece, lo mismo el que da, que el que recibe. Bajo la forma activa, la simpatía es una tendencia que debe dividirse: se necesita, sin embargo, que esta repartición, si no ha de hacerse á la ventura, esté dirigida por principios y que éstos surjan de la naturaleza propia de la simpatía. Cuando ésta es universal, las diferencias en la distribución de los bienes pueden fundarse sólo en la idea de que estos bienes, en otra distribución, no serían realmente bienes, ó no lo serían en tan alto grado para aquellos en quienes recayesen, ó no realizarían, en suma, progreso tan grande para la sociedad. Fundándose en la simpatía, el sentimiento moral se desarrolla, pues, en sentimiento de justicia distributiva. Lo mismo que el individuo se siente á sí propio una unidad dentro de una multitud, considera también á cualquier otro individuo, otra unidad dentro de la misma multitud, á menos que razones especiales no motiven consideraciones especiales. Desde el punto de vista del individualismo, se podría encontrar algo análogo en la justicia distributiva, ya que la relación entre los diversos instantes y las distintas impulsiones corresponde aquí á la relación que existe, desde el otro punto de vista, entre los diversos individuos. Platón usaba precisamente el término «justicia» para

designar la armoniosa relación entre las diferentes fases ó las distintas partes de la vida consciente del individuo aislado.

Este carácter lógico del sentimiento moral y el rigor con que exige la justificación de toda diferencia, de toda desigualdad, es el que ha hecho creer que la ley moral era derivación de la razón pura. Lo que daba Kant como el contenido del imperativo categórico, no era realmente sino una imparcialidad, una separación de toda consideración accidental é injustificada, parecidas á las que reclama el sentimiento fundado en la simpatía. Kant exigía que, para apreciar el valor de un acto, se colocase la persona en un punto de vista universal. No se comprende sin embargo por sí misma tal exigencia; no se la puede admitir sino cuando han tenido realización ciertas condiciones psicológicas, y, por lo demás, su aparición coincidió con un estadio determinado de la evolución histórica. En el mismo Kant, nació esa idea bajo la influencia de un estudio sobre el desarrollo de la sociedad humana (1), estudio en que descuidó, sin embargo, la evolución de los sentimientos simpáticos bajo la influencia de la vida social, por lo que el imperativo categórico aparecía como un poderio místico en la naturaleza humana. Kant miraba todo sentimiento de placer ó de dolor (incluso la simpatía) como egoísta, excluyendo así la posibilidad de comprender cómo pueden desarrollarse en el hombre intereses y fines que rebasen la línea de su existencia y de su goce propios. Así, la ley moral se introduce, según Kant, en la naturaleza humana, dada empíricamente, de

(1) Consúltese mi libro: *Geschichte der neueren Philosophie*, II, p. 82-86, y mi artículo: *Rousseaus Einfluss auf die definitive Form der Kantischen Ethik* en los *Kantstudien* de Vaihinger, II.

misterioso modo, como revelación procedente de otro mundo.

10. La ley moral nace cuando las condiciones vitales del conjunto están formuladas en ideas precisas. Del modo que ahora lo consideramos, es decir, desde el punto de vista de la moral humana, su contenido no puede ser más que este principio: las acciones deben tender al mayor bien y al mayor progreso posibles del mayor número posible de seres conscientes. Aquí volvemos á encontrar dos prescripciones esenciales, una negativa y positiva la otra: 1.<sup>a</sup> Ningún individuo particular debe recibir más de lo que le corresponde según el puesto que su propia naturaleza le asigna en el seno de la especie; 2.<sup>a</sup>, por otra parte es preciso que las facultades y las tendencias de cada individuo estén desarrolladas y satisfechas de un modo tan rico y cumplido como lo permitan las exigencias de la vida de la especie en su conjunto. Esas dos prescripciones dimanaban como necesidad lógica de la idea de sociedad, concebida como una multiplicidad de seres conscientes que se agrupan para formar unidad. Es contrario á la unidad de la sociedad que uno ó varios individuos particulares se coloque arbitrariamente antes ó después de otros; todo sitio excepcional debe tener su razón en las exigencias de las condiciones generales de la vida común; pero, de otro lado, una sociedad es tanto más perfecta, cuanto sus miembros se mueven con más libertad é independencia, cuanto mayor número de posibilidades diversas se realizan, mientras que, simultáneamente, consérvase la unidad y adquiere un carácter más profundo siempre, un valor cada vez más elevado (1).

Cuándo el sentimiento moral se desarrolla, sobre

(1) Consúltese mi opúsculo *Die Grundlage der humanen Ethik*. Bonn, 1880, p. 34-36, 56 y sig., y 73 y sig.

la base de la simpatía, en sentimiento del deber y de la justicia, el principio expresado en esa ley será el criterio último de los juicios morales. Además, desde este punto de vista, se comprende que los juicios morales no conciernen tan sólo á los actos propios del individuo, sino aun á los de los demás, y que la regla debe ser idéntica en ambos casos. Sólo el individuo, frente por frente de sus propios actos, estará en disposición de seguirlos hasta su origen: de consiguiente podrá apreciar mayores fases de su curso que cuando se encuentre en presencia de actos de otros individuos.

Será, pues, *buena* una acción si conserva ó desarrolla el bien de los seres conscientes; *mala* en el caso contrario. El mal será aquí todavía (como en el punto de vista individualista) el que disocie y aisle. Si un individuo particular se toma á sí mismo ó le toman otros como un fin absoluto, queda disuelta la sociedad de los seres conscientes. El mal, por lo tanto, es el egoísmo en sus diversos grados y bajo distintas formas. Y cuanto más consciente sea, más severo juicio merecerá, pues cuanto más profundas y sólidas raíces tiene el acto en el espíritu entero, más difícil también es triunfar del aislamiento y de la disolución. La misma apreciación severa halla su móvil y sus límites en el deseo de ese triunfo. Por esta razón es *más que un juicio estético y tiene un fin determinado, aquel mismo con arreglo al cual se juzga los actos.*

11. El principio objetivo, el que determina el contenido de la moral y la apreciación de los actos humanos, es por lo tanto en este caso el principio del *bien universal*. Según él, ninguna acción, ninguna institución ó forma de vida tienen valor si no favorecen la vida y la dicha de los seres conscientes. Infinidad de cosas distintas de las acciones humanas son capaces de favorecerlas ó ponerles impedimen-

tos: ya el curso de la vida natural inconsciente obra por ó contra el bien de los seres conscientes. La apreciación de tales acciones no tiene sin embargo ningún carácter moral, porque no surgen de ninguna conciencia y, por lo tanto, no podrían sufrir la influencia de ningún juicio. El juicio que se aplica á los hechos extraños al dominio de los actos humanos, toma un carácter religioso ó estético; es la expresión de una disposición afectiva causada en nosotros por algo no susceptible de modificación en su esencia. El juicio moral, al contrario, puede tener por móvil el principio mismo en virtud del cual subsiste, y, por consiguiente, sirve para este fin preciso de realizar un bien mayor. Así, no puede alcanzar más que á sucesos susceptibles de provocación por un juicio, es decir, sobre actos. Obsérvese esto con mucha claridad cuando el apreciador y el agente no son más que un mismo y solo individuo, ó cuando el juicio moral lo acepta el sujeto de la acción. En los demás casos, será un problema especial el de inducir al agente á que acepte el juicio, problema de naturaleza á la vez psicológica y pedagógica. Dedúcese de esto, al propio tiempo, que la apreciación moral es susceptible, á su vez, de que se la juzgue, y, no hay que decirlo, según su propio principio. Si los juicios morales no pueden tener su móvil sino en su influencia práctica en los seres obrantes á quienes conciernen, es evidente que en definitiva debe considerárseles como medios pedagógicos. De las dos ideas de «apreciación» y de «educación», esta última es la más alta y la más amplia. Una apreciación que no pudiese á su vez servir de medio en vista del fin constituyente de su base, sería inconsecuencia manifiesta. La moral, como más de una vez demostraremos detalladamente en los estudios subsecuentes, conduce así más allá de sus propios límites.

Empleo la palabra «bien» con preferencia á las de «utilidad» ó de «dicha» porque estas últimas suscitan fácilmente equivocaciones. Por la palabra «bien» entiendo cuanto sirve para satisfacer las necesidades de la naturaleza humana, tomada en toda su extensión. La moral debe tener en cuenta todos los grados de la vida, y no podría, por lo tanto, partir de una distinción entre un bien externo y otro interno, un bien superior y otro inferior. Semejante distinción es ya en realidad una apreciación: no puede hacerse, pues, sino cuando el principio de apreciación está dado. Los errores á que ha dado lugar el principio del bien general (ó, como lo llama Bentham, su mayor defensor, el principio de la mayor dicha posible del mayor número posible de hombres) provienen, en gran parte, de que no se ha observado bastante este punto. Otra ventaja presenta asimismo la palabra «bien» sobre todas las expresiones similares, y es que indica un estado del conjunto. Los placeres y los dolores momentáneos no son un criterio seguro del estado total. Es indudable que, según una hipótesis psicológica, el placer y el dolor son, por regla general, un signo del progreso ó de la regresión de la vida: el dolor es el signo de una disolución naciente, el placer la expresión de un desarrollo normal y armonioso de la vida (V. mi *Psychologie* VI, D, 2, 3.) Pero de los sentimientos particulares y aislados de placer y de dolor, nada cierto ni concluyente puede sacarse; una simple adición de esos estados no nos llevaría tampoco al fin. Es preciso, al contrario, buscar la trabazón de esos sentimientos con el carácter total, con la unidad real de la conciencia á que pertenecen. Asimismo conviene considerar los placeres y los dolores de los individuos particulares con el estado social entero. La doctrina moral llamada utilitarismo, de que fué principal fundador Bentham, y que tiene el gran

mérito de haber dado á luz el principio del bien general, perjudica á su propia causa partiendo de una teoría psicológica que resuelve la conciencia en una suma de representaciones y de sentimientos, y la sociedad en una masa de individuos. La importancia de los sentimientos de placer ó de dolor para el bien durable y completo no es posible que la contenga entera un simple problema de aritmética. Ocioso es decir que la obligación de hacer la prueba incumbe al que, ya en un instante, ya en un individuo particular, reclama el abandono de un placer: es preciso poner en evidencia los intereses en favor de los cuales se exige el sacrificio. (V. párrafo 4.)

12. El principio del bien general no nos confiere tampoco una especie de varilla mágica que podamos usar á guisa de talismán en todo y por todo. Engáñase acerca del alcance de un principio quien crea que puede explicar de rondón todos los casos particulares. Si buscamos principios, es precisamente porque los casos particulares pueden ser tan inextricables y complejos, que no podamos arrojar en ellos alguna luz sino á condición de partir de postulados determinados previamente. Además, como se ha indicado ya, la importancia esencial del principio es que *determine á quién incumbe el cuidado de hacer la prueba*. El principio del bien general exige una prueba del que pretende impedir la vida en su desarrollo espontáneo y provocar el dolor, mientras que en los casos en que se favorece la evolución de la vida y en que se produce un aumento de felicidad, no exige justificación alguna. Bien que la moral filosófica sea una ciencia práctica, presenta no obstante asimismo un interés teórico, permitiéndonos comprender nuestra apreciación de los actos. He aquí lo que nos es imposible hacer, á menos de remontar—acaso á través de una infinidad de intermediarios—del medio histórico complejo en que cada acto

se presenta, á un principio general que por sí mismo nada encierra fuera del espíritu y el sentido de los cuales la apreciación moral debe contraerse. El principio del bien juega en moral el mismo papel que el principio de causalidad en la teoría del conocimiento. Ni en teoría ni en la práctica, nos dan los principios generales soluciones completas de los problemas especiales. La teoría de los principios ocupa sin duda el lugar principal en la exposición sintética ó sistemática de una ciencia, pero no resulta que se les encuentre en primer lugar; al contrario, no se les descubre sino por el análisis de ciertos fenómenos salientes, establecidos luego como postulados en las explicaciones particulares.

El razonamiento de la moral filosófica no debe, pues, confundirse con el examen práctico por el cual indagamos si una acción debe ejecutarse. Guiáanos en ese examen instintos y tendencias, es decir, causas de que, en gran parte, no tenemos conciencia completa, y además ideas y sentimientos cuyo origen no tratamos de penetrar. Seguimos la «moralidad positiva» á la cual nos indujo la vida, y que en parte es herencia de la especie. El acto moral precede á la ciencia moral; ésta trata, por un lado, de que se vea con claridad, y por otro, justificar los principios que guían al primero sin que lo sepa. La reflexión teórica influirá naturalmente á menudo en el examen práctico para justificarlo ó ilustrarlo. Por esto la completa libertad de discusión tiene importancia tan considerable en las cuestiones morales. No obstante, sólo en los casos dudosos intervendrá de un modo directo la reflexión consciente en las resoluciones morales (1).

13. Si la consideración del bien mayor y más

(1) Véase mis *Ethiske Undersøgelser* (Estudios morales), Copenhague, 1891, p. 26-29 (y *The Monist*, I, págs. 531-533).

general debe ser el principio de toda justificación moral, es evidente que este principio no podría por sí mismo moralmente justificarse. Si es realmente el verdadero principio moral, es decir, si designa en realidad la regla determinante de la apreciación establecida de nuestro punto de vista, sólo con su reconocimiento, consciente ó no, comienza la posibilidad de una doctrina moral, y con quien la niegue, no hay discusión moral posible. Sólo de una manera *indirecta* puede ser cuestión de justificar lo que se llama el principio. En efecto, si por ejemplo exalta otros principios el que niega valor al nuestro, puede intentarse demostrar que aquéllos suponen éste y que lógicamente derivan de él. Esta sería la única manera fructuosa de instituir un debate entre las escuelas de Kant y de Bentham, tarea que ha emprendido con mucho talento Henry Sidgwick en su obra *The Methods of Ethics*. Este autor va aún más lejos é intenta demostrar que la tradición moral dominante en la Europa moderna no halla su explicación completa sino cuando se la considera como nacida bajo la influencia de un utilitarismo inconsciente. Las prescripciones y resoluciones esparcidas pueden reunirse en un conjunto coherente; la duda y la incertidumbre que pueden reinar tocante á la solución de cuestiones aisladas son susceptibles de desaparecer, si se toma como base el principio del bien. Igualmente podremos explicar entonces por qué ciertas virtudes han ocupado en determinados pueblos un lugar particularmente elevado.

Sin embargo, frente al que se coloca resueltamente en el punto de vista del individualismo (y á *fortiori* si se trata del de la soberanía del momento) ese procedimiento no sirve absolutamente de nada. Esos puntos de vista, mientras uno se mantiene firme en ellos, son lógicamente inatacables. Lo pro-

pio sucede respecto á los que no quieren aplicar el principio de apreciación sino á un grupo social más restringido, y consideran la familia, las castas la nación, la raza ó la secta como formando el conjunto más elevado. La sociedad restringida puede desempeñar así, frente á la grande, el papel de individualista ó de egoísta. El mundo moral se extiende desde el instante hasta la humanidad; pero entre esos puntos extremos hay un gran número donde poder detenerse y sólo es posible rebasarlos gracias á las modificaciones que la evolución psicológico-histórica produce en la vida afectiva humana. De ello encontramos notable ejemplo en la evolución histórica de la civilización, originada por consecuencia de las guerras de Alejandro el Grande que dieron lugar á la formación de un sentimiento general de la humanidad, y, con él, la base de una moral nueva. Incumbencia es de la psicología y de la historia demostrar cómo nacen los diferentes puntos de vista y los diversos móviles de apreciación en moral. Un punto de vista reemplaza á otro gracias á una evolución psicológica é histórica. Hay una trabazón continua de los puntos de vista ó de los móviles de apreciación en tanto salen todos de la naturaleza humana y en tanto nacen en el curso de la historia de la humanidad (1). La moral histórica ó comparada (I, 4), que precisamente se apoya en la historia y en la psicología, empieza allí donde se interrumpe la moral filosófica, que busca la justificación de los juicios morales. Los límites de la moral como ciencia filosófica no son, pues, los de toda consideración científica de los juicios morales. En la historia, los diferentes sistemas morales se combaten y procuran destruirse, ó más bien absorberse mutuamente por medio de la educación y de

(1) Consúltese *Ethiske Undersøgelser*, pág. 7-14.

la propaganda. La manera cómo esa educación y esa propaganda se ejercen — si quiere ser consecuente — deben determinarla los propios principios de cada sistema: no se educa á los hombres según aquellas ideas, sino con arreglo á las suyas propias. Trátase de producir la base psicológica que hasta entonces encontrábase á faltar, despertando cierto móvil de apreciación determinado. Aspirase á elevar el nivel de los demás hombres, no á rebajar el propio. No obstante, antes de que semejante educación se dé por terminada, pueden los demás hombres rechazar los principios por los cuales se les ha educado.

En resumen: *toda regla de apreciación de los actos se apoya en ciertos postulados psicológicos é históricos determinados*. El que desea aceptar en teoría y aplicar en práctica el principio del mayor bien posible del mayor número posible de seres conscientes, no debe ser ni egoísta, ni individualista, ni sectario, ni patriota fanático; al contrario, debe considerar los actos humanos con universal y desinteresada simpatía. Tal es el *postulado subjetivo del principio objetivo*. Sin él, cuando se aplica el principio y sus consecuencias al juicio de los actos, no se hace más que satisfacer una pura curiosidad intelectual.

Esta fué la gran falta de Bentham, la de no haber advertido que el principio objetivo postula otro subjetivo, cuando reclamaba un principio objetivo para comprobar y regular las diversas ideas y opiniones subjetivas en el terreno moral, y lo encontraba en el de la mayor dicha posible. Pero *la subjetividad (la conciencia) que debe regularse por el principio objetivo, nunca deja de ser el fundamento que obliga á que se le acepte*. Una moral que pierda esto de vista, guarda constantemente un carácter dogmático, alguna aptitud que tenga por otra parte su principio en servir de hilo conductor en las particularidades de la discusión. *Es preciso que*



la moral filosófica establezca expresamente en qué punto de vista se halla colocada la subjetividad que se presupone. El camino que conduce á dicho punto de vista puede ser, en la historia, muy largo y muy complicado (1). Algunas palabras sobre el génesis de la concepción expuesta en el presente capítulo tocante á la importancia y los límites de la moral encontrarán aquí lugar adecuado. He partido de ese hecho incontestable á que inducen los juicios morales, cuando aprueban ó censuran los actos humanos ó las formas de la vida humana, es decir, he formado juicios sobre el bien y el mal. El primer postulado que interviene en nuestra actitud frente á esos juicios, es que no deben entre sí contradecirse. Es preciso que la regla aplicada en la aprobación ó en la censura sea siempre la misma, que la apreciación se prosiga lógicamente partiendo del punto de vista establecido. Existe una regla que aplicamos á todos los sistemas morales, y es la siguiente: conviene que haya una trabazón necesaria entre el fin colocado en la base y los medios adoptados para alcanzarlo. Cuando Sócrates atribuía tan grande importancia á su máxima: «Conócete á ti mismo», exponía un principio cuyo valor y la esfera de aplicación son independientes de la diferencia real de los sistemas. Es necesario ponerse de acuerdo en este punto: dado un fin de comprensión y de extensión determinadas, ¿es lógico aprobar ó censurar el acto en cuestión? La coherencia formal no lo resuelve todo, sin embargo. La naturaleza de los juicios formados no depende sólo de la coherencia

(1) Consúltese *Die Grundlage der humanen Ethik*, cap. III: Die Autorität. — He intentado demostrar con esto que el vínculo de autoridad era el manantial más considerable de la evolución del sentimiento moral en la historia. Hoy vuelvo á insistir, en este respecto, sobre la importancia de la simpatía y del sentimiento social.

del pensamiento, sino de la naturaleza del fin que nos proponemos. Cambiad el fin (y por lo tanto también la base, el móvil de apreciación) y todo el sistema de los juicios morales se os presentará igualmente cambiado. Por este motivo dos individuos que en su apreciación tomen como base fines supremos del todo distintos, no pueden proseguir su discusión sino hasta cierto punto. La diferencia de los fines acarrea la de las apreciaciones. Ahora bien, á la proposición de nuevos fines es á lo que se impede á los hombres por medio de la acción práctica, la influencia personal (la educación y la propaganda) pero no por deducciones teóricas. El hombre se agranda al mismo tiempo que sus fines van siendo cada vez más elevados, dice Schiller. Mas, para que el hombre se proponga fines más altos, es preciso que haya sobrepajado cierto grado de crecimiento, y de este grado dependen, á su vez, los juicios morales que considerará bien fundados (1).

El bien y el mal son nociones relativas (como todas las nociones) (2). Expresan la relación á un objeto consciente ó no, y, por lo tanto, á una voluntad. Decir que hay un bien ó un mal en sí — es decir, independiente de todo fin — es cosa que, con

(1) Toda esta serie de ideas la he desarrollado antes de ahora en un trabajo danés traducido bajo el título *Die Principien der philosophischen Ethik* en la *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* (1886), y que formaba la mayor parte del cap. III de la 1.ª edición danesa de la presente obra. Más tarde, reanudé el mismo asunto en el primer capítulo de mis *Etske Undersøgelser* (Estudios morales) (1891), y en mis lecciones de Zúrich (*Ethische Principienlehre*, Berna, 1896). La idea directriz es ésta: ¿Hasta qué punto es posible una justificación en este terreno? — En el opúsculo *Grundlage der humanen Ethik* (Bonn, 1830), no había aún medido toda la extensión del problema.

(2) Véase mi *Psychologie*, V, D, 5 trad. franc. 1.ª edic., p. 287; 2.ª edic., p. 278.

apariencia idealista, resulta en realidad un contrasentido. Con tal que se remonte bastante lejos, siempre se hallará, detrás de todo juicio moral, un fin ó una voluntad.

14. Así los juicios morales — á pesar de todas sus posibles justificaciones por un principio objetivo de apreciación — conducen siempre á una *base subjetiva*. En definitiva, son manifestaciones de un sentimiento. Pero los sentimientos, como suele decirse, no se discuten. Así es verdaderamente. Un sentimiento es un hecho psicológico, y debe tomarse como tal. Pero todo sentimiento está asociado á representaciones de las que dependen su carácter y su dirección, y la trabazón, el valor de esas representaciones son cosas que se discuten. Semejante discusión reaccionará, aunque sea con lentitud, sobre la base. Podrá demostrarse el poco fundamento con que el individualista se mira como un ser aislado y solitario, la escasez de su lógica al restringir su amor de la humanidad á los hombres de un color, de una raza ó de una creencia determinadas. No obstante, será menester el concurso de experiencias personales para que pueda producirse un cambio completo del centro de gravedad.

Esta situación es la de todas las ciencias prácticas. La importancia de su tesis depende en definitiva de un interés afectivo que cifra su objeto donde aquéllas buscan los medios. La *economía política* supone concedido el instinto de adquisición, y la suerte de todas sus teorías está vinculada en la eficacia de ese instinto. Además, estudia los medios adecuados para alcanzar el fin que se propone. Y como otras necesidades se agitan en el corazón de los hombres influyendo en sus actos, las tesis de la economía política tienen un carácter abstracto é hipotético, ya que sólo son verdaderas en una suposición que la realidad no confirma completamente. Es necesario

avanzar un paso más, y llegar hasta decir que la economía política no es una ciencia en absoluto independiente de la moral. Es la ciencia no sólo de la producción, sino de la distribución de las riquezas. No considera el campo económico completamente aislado, sino en sus relaciones con la cultura general y, en fin de cuentas, con los fines morales de la sociedad humana. El problema económico conviértese, pues, en definitiva, en lo siguiente: dirigir de tal manera la producción y la distribución de las riquezas, que una existencia verdaderamente digna del hombre sea accesible al mayor número posible de miembros de la sociedad. La economía política es, pues, una ciencia moral, y supone idéntica base que la moral humana. Lo propio puede decirse de la *ciencia del derecho*. Cuando se distingue la moral y el derecho, la diferencia esencial es que el contenido del derecho puede ser ejecutado y realizado por la fuerza, mientras que lo que es propiamente moral exige la adhesión y la sumisión de la voluntad. Sin embargo, tan sólo cederá á la fuerza aquel que reconoce su intervención como justificada, ó se da cuenta de su propia debilidad; por otra parte, la fuerza no sirve para la aplicación del derecho sino cuando en los encargados de esa aplicación reside el poder y la voluntad de utilizarla para tal fin. Las fórmulas de la ciencia del derecho tienen, pues, asimismo un carácter abstracto é hipotético. La teoría general del derecho no se preocupa ni aun de saber si los medios de aplicarlo están de hecho concedidos. Efectivamente, en amplio sentido, se comprende bajo el nombre de relaciones jurídicas todas las relaciones vitales *susceptibles* de ser jurídicamente organizadas. Así pues, tómate aquí por base la idea de una sociedad en la que todo cuanto de ello es susceptible, está organizado jurídicamente, lo mismo que la economía política se funda, en

muchas de sus tesis, en la idea de una sociedad donde reina el instinto de adquisición, y la moral humana en la idea de una sociedad en que predomina el amor de la humanidad (la simpatía universal y desinteresada), y en la que se producen esfuerzos para realizar el bien general. En último análisis, lo mismo para la ciencia del derecho que para la economía política, la diferencia precisa que la separa de la moral bórrese y desaparece. En efecto, la justificación del empleo de la fuerza en la ciencia del derecho es, en definitiva, una justificación moral, pues si la buscamos en la necesidad de una sólida organización exterior de la vida, imponiendo límites precisos á la libertad de obrar, ¿cómo no es porque tal organización se presenta como la única que permite amplio desarrollo á la vida moral y á los más nobles esfuerzos del hombre? Así la ciencia del derecho es también una ciencia moral, y descansa en la misma base que la moral humana. Y siempre y en todo caso es cierto que cuando se profundiza la base última de la economía política y de la ciencia del derecho, se llega á problemas completamente análogos á los que suscita la cuestión de la justificación de los juicios morales.

La ciencia del derecho y la economía política, absolutamente lo mismo que la moral, han sufrido largo tiempo por causa de la errónea interpretación que hacía que se las mirase como ciencias puramente racionales. Adoptaban entonces un carácter dogmático y no histórico en contradicción con su naturaleza de ciencias prácticas. Suponen sujetos en posesión de ciertos intereses determinados, y no es imposible que esos intereses sufran modificación.

15. Si se quisiese, en la moral, partir únicamente del punto de vista subjetivo, de la base, la moral no se presentaría entonces sino como una teoría del sentimiento moral. Pero como toda moral

debe enseñar asimismo lo que se debe hacer, en ese caso convendría deducir el contenido de la base. Ahora bien: si para el logro de ese fin no se echa mano de un principio determinado, la moral se convierte en una serie de postulados subjetivos, que sería imposible justificar aun frente á individuos que se sostuviesen en la misma base.

He procurado demostrar la manera como el principio subjetivo y el objetivo se desenvuelven lado á lado y se corresponden mutuamente. Una simpatía universal y desinteresada no puede — á menos de querer suprimirse á sí misma — dar por fundamento á la apreciación de los actos otro principio que el del bien general. Es posible que por corteza de vista y por impaciencia, accione contra ese principio; pero entonces va también contra su propio objeto, y cuanto más tendrá conciencia de esa particularidad, mejor seguirá minuciosamente el principio del bien. La conciencia moral no es infalible: por esto necesita que la dirija un principio objetivo. Indubitablemente es preciso que en cada momento determinado la apreciación tenga lugar con arreglo al conocimiento presente, ya que no existe más tribunal que la conciencia clarividente todo lo posible. Mas por la misma razón, puede acontecer muy bien que la decisión sea objetivamente inexacta, y esto lo demostrará una aplicación más rigurosa, fundada en más vastas experiencias del principio del bien. La conciencia es la autoridad suprema, susceptible, no obstante, de continua perfección. El principio objetivo hace posible no sólo un acuerdo entre dos conciencias colocadas en la misma base, sino aun el juicio por sí misma de la conciencia del individuo aislado.

De este modo, el contenido reacciona sobre la base, el principio objetivo sobre el subjetivo. La subjetividad se revisa á sí misma gracias al princi-

pio contenido en el fin que establece. Y de un modo análogo se analiza también en el dominio teórico, por medio de principios de identidad y de causalidad, aunque dichos principios, por su parte, no estén en fin de cuentas establecidos más que por una actividad subjetiva (1).

16. Si se examina más de cerca la relación que existe entre la base y el contenido, fácilmente se verá que es más seguro concluir de la base al contenido que reciprocamente. La historia demuestra que un mismo y único contenido moral, principios, prescripciones y leyes idénticas se edificaron sobre bases muy diferentes. Esto resulta ya suficientemente demostrado por la circunstancia de que ciertos deberes aparecen en el seno de religiones muy diversas. Sistemas morales de base diferente pueden muy bien presentar elementos comunes, pero se observará que esos elementos ocupan allí un sitio algo diferente. El sistema del egoísta, por ejemplo, no excluye la consideración de la familia y del Estado, bien que no sea para éste más que un medio. La moral cívica y la moral humana pueden atribuir enorme importancia á lo que el individuo particular se afirma a sí mismo, bien que no sea para ellas, como en el sistema del egoísta, el fin absoluto. Pero ateniéndonos al principio del bien general como al ejemplo más considerable, ¿sería por ventura imposible que resultasen otras causas que las aquí indicadas? A esto es preciso responder que es indudable que así ocurre históricamente; pero que siempre podrán descubrirse inconsecuencias é imperfecciones cuando la base y el contenido no se corresponden completa y reciprocamente entre sí.

Aparte de la descrita aquí, hay indudablemente

(1) Véase mi *Psychologie*, V, B, 11; D, 3.

otras dos vías por las cuales se ha buscado una base al principio del bien.

Se ha imaginado que el esfuerzo para realizar el bien general, era para el individuo el medio más adecuado de asegurar su bien egoísta, ya que así puede llegar por su propia cuenta á fines á que de otro modo jamás hubiera llegado ó á lo menos ni tan fácil ni tan seguramente. El esfuerzo hacia el bien general no sería, pues, más que un rodeo practicado por el individuo para hacer posible su satisfacción egoísta. Todo mandato moral indicaría un rodeo de ese género, y, por consiguiente, la moral no sería más que la teoría sistemática de todas esas indecisiones. Esta concepción de la base de la moral era en el fondo la que admitía Bentham, el fundador del moderno utilitarismo, expuesto por él sin artificio alguno en la obra póstuma intitulada *Deontology* (1). He criticado á Bentham en este punto (y nada más que en éste) en mi opúsculo *Die Grundlage der humanen Ethik*. Ahora me contentaré con observar que el filósofo británico emplea como base de su moral una grande y muy precaria hipótesis, que es nada menos que ésta: existe una armonía entre los intereses egoístas de todos los individuos, con tal que cada uno de estos últimos sepa bien cuáles son sus verdaderos intereses. En este concepto, el que trabaja para su interés bien entendido, trabaja asimismo para el interés de todos los demás. Así pues, no habría propiamente necesidad de ningún

(1) En los *Principles of Morals and Legislation*, que es la obra capital de Bentham, semejante concepción no destaca de un modo tan claro. No explica bien la base de la moral. Dice en un pasaje: «Las prescripciones de la utilidad no son más ni menos que las de la benevolencia más amplia y esclarecida». Pero no hace ningún uso de esta proposición en el establecimiento del principio de la apreciación moral (cap. I-II).

otro motivo sino de motivos egoístas, aunque se tratase de establecer el principio de la apreciación. Todo sujeto en estado de apreciarlos, juzgaría los actos según el grado en que son útiles al bien general, porque esos actos al mismo tiempo son los que mejor sirven su propio interés.

Fácil es de comprender que semejante hipótesis se apoya en una base fragilísima y que despierta continuamente la duda. Al mismo tiempo conduce á muy complejas investigaciones, que forzosamente han de quedar siempre inconclusas; así, es una base nada segura para soportar el edificio de la moral. Añádase á esto que, aun admitiendo esa base, el contenido sobre ella edificado, es decir, la moral objetiva entera, no será más que un medio exterior y no corresponderá inmediatamente por sí mismo á la base. La moral objetiva entera tórnase un sistema de concesiones que el sujeto, cuyo punto de vista propio es el del individualismo, está obligado á dejarse arrancar. Ahora bien, la vía directa es siempre la mejor, y su rodeo no puede ser nunca sino un expediente.

Otra base en que se apoya el principio del bien es la de la *teología*. Aquí también nos fundamos en vastas é incontestables hipótesis. Hácese depender la apreciación moral de la solución de los problemas religiosos. Pero los esfuerzos intentados para constituir una moral filosófica proceden precisamente del deseo de hacer el problema moral independiente de éstos. Si la moral debe constituirse sobre una base teológica, es preciso declarar nulas y sin ningún valor todas esas tentativas. Añádase á esto que la moral fundada en la teología se presta á una objeción análoga á la que alcanza á la moral fundada en la presupuesta armonía de los intereses egoístas bien entendidos. La moral entera conviértese, en efecto, en medio para satisfacer un interés que por

si mismo difiere del interés moral, ó cuando menos no coincide enteramente con él. De hecho toda moral teológica, por muy alto que coloque el principio del bien, contiene una clase de deberes especiales, surgidos de la base teológica, que no podrían justificarse por el principio del bien y que aun le contradicen (1).

Cuando se establece los principios de una ciencia, es preciso aplicar la ley de economía (*lex parcimonix*). Ahora bien, el sentimiento moral, acondicionado por desinteresada y universal simpatía, nos suministra una base cuya realidad positiva es indiscutible, aun cuando no estuviésemos de acuerdo respecto á la influencia que ejerce en el mundo. El amor del género humano, como hemos indicado ya, sólo se ha manifestado lentamente, y es hoy todavía una fuerza en lucha, pues le es necesario combatir para obtener la supremacía lo mismo en el mundo externo que en el fuero interno del individuo. Si un día será entre todos los hombres el móvil de apreciación victorioso de todos los demás, cosa es que ignoramos y que, por lo demás, no necesitamos saber (2). Desde ahora es ya una influen-

(1) Véase *Die Grundlage der humanen Ethik*, p. 68-72.

(2) Axel Hægerström (*Undersökning af den empiriska Etikens möjlighet, med särskild hänsyn till des moderna huvudformer* (Estudio sobre la posibilidad de la moral empírica, considerada en particular en sus principales formas modernas. — Upsala, 1895, p. 20 y sig.), piensa que yo debo necesariamente considerar la simpatía universal como igualmente grande en todos los hombres, porque de otro modo la moral dejaría de tener ya base universal y perdería desde aquel punto y hora el carácter de ciencia. Pues bien, mi pensamiento cabalmente es que la simpatía universal se desenvuelve lo mismo de un modo esporádico que sucesivo, y que lo propio cabe decir de cualquier otra causa que podría nombrarse, y en esto precisamente es donde observo una limitación del carácter científico de la moral (no sólo de la mía sino

cia considerable en el mundo, de manera que el estudio de los juicios morales que lógicamente deriva de él, ofrece interés grandísimo. Así podrá observarse que la elección de este móvil de apreciación para objeto de estudio no puede ser mejor apropiado, ya que no puede darse otro móvil que como éste produzca una tendencia á seguir los efectos de los actos en su curso entero tan lejos como en general es posible. El individualista suspende su investigación desde que se convence que los efectos de un acto no interesan para nada *su propio* bien; el que se coloca en el terreno de la moral nacional permanece indiferente desde el momento que no alcanzan á su país los efectos de un acto. Ni una sola vez, la hipótesis de una armonía entre los diversos intereses individuales (de los particulares ó de las naciones) tiene para esos puntos de vista decisiva importancia. ¿Qué le importa al individualista que los intereses de los demás hombres coincidan con los suyos, con tal que posea los medios de asegurar estos últimos? Todo lo más que puede inspirarle el sentimiento de esa armonía es cierta seguridad. La simpatía universal, al contrario, como móvil de apreciación, impele á buscar de qué modo los efectos de los actos influyen en la vida de todos los seres personales, y comunica así á los estudios fisiso-naturales, psicológicos, históricos, sociales y estadísticos, un interés práctico que puede marchar perfectamente á la par con su interés científico. Ese móvil de apreciación nos lleva por consecuencia más allá de la moral, ó mejor dicho, obliga á que la moral

de todas). Un crítico teólogo (N. Tejsen, en *Vidar*, 1888) pregunta qué puede hacer la moral filosófica en el caso en que el sentimiento presupuesto como la causa de la apreciación falte. A esto puede responderse, invirtiendo la cuestión: ¿de qué le sirve la moral teológica al que no cree en Dios ni en el diablo?

se apoye en la ciencia de la naturaleza, la historia, la psicología, la estadística y la economía política de tal suerte que la apreciación se torne *objetiva y realista* en la medida de lo posible. Este pasaje tiene lugar con mas rigor y de una manera más directa que en los demás puntos de vista que tratan de adoptar y justificar el principio del bien. A la simpatía universal como móvil de apreciación, corresponde el principio del bien como principio objetivo de apreciación de las humanas acciones, el cual no hace más que deducir las consecuencias lógicas de la base psicológica, y hacer posible una justificación rigurosa de sus manifestaciones particulares. La base y el contenido de la moral se encuentran de este modo tan inmediatos entre sí como es posible.

Toda doctrina moral que toma como base una autoridad—ya sea natural ó sobrenatural, ya consista en la voluntad del detentador de la fuerza, en el atractivo de los modelos ó en la coacción de la opinión pública—está sin embargo obligada á convenir en que la posibilidad para el individuo de hacer inmediatamente suyos los fines de la autoridad es la única base simple y segura de la moralidad, y al mismo tiempo asegura la posibilidad de rectificar constantemente aquélla. Entrar en relación con los más elevados fines reconocidos por mi propia voluntad únicamente por mediación de la voluntad de una autoridad, significa tan sólo practicar un rodeo. El amor enérgico é intelectualmente desarrollado de la humanidad suministra la única base sobre la cual los fines individuales y universales puedan inmediatamente identificarse. En comparación de semejante fuerza, toda autoridad no puede tener más que una importancia previsora y pedagógica. Toda autoridad es susceptible de desaparecer sin que la base permanente de la moralidad se desvanezca por esto. Una cosa es el hecho de que la ley moral (abstracción

hecha del punto de vista del momento y del individualismo absoluto) consista en ideas precisas, en las que están formuladas las condiciones vitales de un vasto conjunto, y otra cosa la manera cómo acepta esas ideas el individuo en particular. Aun cuando rijan esas condiciones vitales las leyes exteriores y la opinión pública, el individuo puede llegar muy bien por su propia convicción á realizárlas. Puede suceder también que el individuo tenga más clara y más penetrante visión de las condiciones vitales de la sociedad de lo que hasta ahora les ha sido dable expresar á las leyes y á la opinión pública, ¿y habrá de rehusarse entonces á la intención que le guía en sus miras, el nombre de moral, porque ninguna autoridad la sanciona? El móvil de apreciación cuyo examen ofrecerá mayor interés debe ser, pues, aquel que es susceptible de apreciar más directamente cada autoridad según la regla que toda autoridad debe acatar para que se la considere legítima. Si se edifica toda moral sobre la autoridad, ¿dónde hallar entonces un punto de vista desde el cual sea posible apreciar moralmente las mismas autoridades?

17. La diferencia entre la moral *subjetiva* y *objetiva*, en el sentido en que acabamos de desarrollar estas palabras, no se confunde con la que existe entre la moral *individual* y *social*. La moral *subjetiva* indica la base psicológico-histórica en que descansa la apreciación moral guiada por el principio objetivo. La moral *objetiva* expone tan bien las cualidades individuales del carácter, como las formas de vida social que concuerdan con el principio de apreciación. Comprende, pues, lo mismo la moral individual que la moral social. Por lo tanto, tendremos ocasión de resolver por ella la cuestión de saber si la moral individual y la moral social son independientes una de otra, ó bien si una, y cuál de ambas,

es determinante de la otra. Es preciso que el principio del bien decida si el libre desenvolvimiento personal del individuo debe quedar restringido por las condiciones de la vida social, ó inversamente éstas por aquél. Puede encontrarse en la moral *objetiva* otro individualismo distinto del que precedentemente acabamos de hablar, individualismo fundado no ya en la soberanía del individuo, sino en la consideración del bien general, el cual exige todo lo posible principios independientes y originales de acción. Lo mismo cabe decir cuando se trata de justificar la existencia y el papel de las pequeñas sociedades en el seno de sociedades más considerables. El principio del bien general exige que se tenga consideración á todos los seres dotados de conciencia, cuyos placeres y dolores pueden ser excitados por actos. Pero esta misma razón precisamente es capaz de lograr que tenga extraordinaria importancia concentrar su interés en un estrecho círculo. Vivir en la familia y dedicarse á una ocupación determinada es acaso el mejor medio de trabajar para el progreso del pueblo, y el más útil para llevar adelante el progreso de la humanidad es tal vez el de tomar parte en la vida nacional. Pero todas esas cuestiones son harto especiales para entrar en el plan de este capítulo.

18. Como hemos visto en el párrafo 2, la oposición entre la moral *subjetiva* y la *objetiva* proviene en origen de haber atribuido desigual importancia á la faz interna y á la externa de la acción. He procurado demostrar que semejante oposición obliga á remontar más alto, y que está unida con estrecho vínculo al carácter práctico de la ciencia moral. Insisto ahora para concluir en esas dos fases, para determinar la relación que existe entre lo que he llamado la *base moral* ó el *móvil de apreciación* y los *móviles* de las acciones particulares.

La historia de la moral nos enseña que la apreciación no concierne en primer lugar más que al *acto exterior y sus efectos*; pero que en seguida se extiende progresivamente á los *móviles, al estado de espíritu, al carácter del agente*. Es natural que nos preocupemos primero de lo que se muestra á plena luz y se hace perceptible á los sentidos. La vista mental se dirige hacia lo externo antes de apoderarse de lo interno. Además, en las primeras gradas de la escala, los actos tienen el carácter de movimientos reflejos y de manifestaciones instintivas; los móviles no sobresalen de un modo particular y el interés no se detiene especialmente en ellos. No existe tampoco distinción entre la moral y el derecho, entre el acuerdo interno y el externo con la ley y el uso imperantes. La ley moral, las costumbres y la ley jurídica no están aún separadas unas de otras. El hecho de que esas diversidades se acusen forma precisamente un punto importante de la evolución moral; pero supone la facultad de comprender la dependencia de la acción con respecto á ciertos móviles, y la tendencia de éstos á obrar en determinado sentido. La apreciación moral se extiende entonces igualmente al mundo interno. Las grandes revoluciones en el dominio moral preséntanse esencialmente como progresos en la *interiorización* de la apreciación moral. Un progreso de este género lo encontramos cuando la moral, insistiendo en el origen interno de la acción como en su parte esencial, sepárase de la ciencia del derecho. Lo importante no es sólo en lo sucesivo la ejecución ó la omisión del acto exterior, sino el acuerdo del estado interno entero con lo que la moral exige. Esa interiorización mayor está vinculada al mismo tiempo á una *generalización*. En efecto, desechar un móvil (por ejemplo el egoísmo ó el odio), supone desechar al propio tiempo todos los actos que de él derivan,

sin que sea menester detallarlos. Asimismo, aprobar un móvil, significa la aprobación de todos los actos que de él dimanen. Por esto el paso de la apreciación externa a la interna es una gran *simplificación* de la ley moral. Se trata de fijar, no la multitud de diversos mandatos, sino las cualidades de carácter que deben predominar, lo propio que el sentido bajo el cual importa desenvolver las formas societarias.

Ejemplos de ese progreso en la interioridad, la generalidad y la simplicidad nos lo ofrece la ruptura del cristianismo con el judaísmo y la del protestantismo con el catolicismo.

Por este camino conduce también la moral objetiva á la subjetiva. No sólo la apreciación objetiva supone una base subjetiva, sino que aun encuentra ciertos objetos suyos, *los dotados de mayor perfección*, cuando se coloca frente á acciones que dimanen del mismo estado de espíritu de donde la propia apreciación depende. Base y móvil coinciden aquí. La ley moral reclama la existencia del estado de espíritu de gracia en el cual ella misma vive en la especie. Kant expresó esto diciendo que es un deber tener conciencia. Como el acto de reconocer derechos supone tener conciencia, podría parecer que nos movemos aquí en un círculo vicioso. Pero esto sólo es apariencia; en realidad, la base y el móvil no tienen precisamente necesidad de coincidir, ni ha de considerarse imperfección que no lo hagan. En efecto, puede darse el caso de que sea necesario, en virtud del principio del bien, que entren en cuenta otros móviles distintos del sentimiento del deber. Por ejemplo, podrá ser necesario y sano que el hombre se vea impelido por instinto de conservación ó por simpatía inmediata á trabajar para su propio bien ó para el de los demás hombres, y que la conciencia moral no intervenga en cada acción particu-



lar. Y aun cabrá considerar como un signo de perfección, que actos que exijan esfuerzo y sacrificio se ejecuten sin la impulsión del sentimiento del deber. El ejercicio mental, en efecto, llega á obtener que algunos actos cuyo cumplimiento exige al principio varios intermediarios psicológicos, una reflexión expresa y una tensión de la voluntad, acaben por ejecutarlos directamente y sin especial conocimiento del motivo.

19. Toda moral (1) es un idealismo práctico. Supone que nos proponemos fines; pero un fin no es un ser, es un *ante* ser. Toda moral implica, pues, un impulso, un sentimiento vivo, una tendencia, asociados á la representación de aquello á que se tiende. Si toda necesidad estuviese satisfecha por la realidad, el ideal no existiría, ni por consiguiente la moral. No obstante, un ideal del que la moral pudiese servirse, no sólo debe estar por encima de la realidad, sino tener además en la realidad dada puntos de enlace que al menos permitan acercársele. Es necesario que subjetivamente se le pueda aceptar y objetivamente perseguirle siempre en el campo de las experiencias. Los hombres que deben querer y obrar son hombres reales, y el mundo, teatro de su voluntad y de su acción, es un mundo real. Lo que la moral exige debe ser física, psicológica é históricamente posible, y no contradecir las leyes del mundo real. Aquel que rechaza toda moral porque establece ideales, no puede dar al acto otro sentido que éste: los ideales que la moral propone carecen en realidad de puntos de enlace. Se forjará también ideales sin que le sea dable sustraerse á ello hasta el punto de derribar la moral por otra moral nueva. Si por ejemplo pide que con honrada franqueza

(1) En adelante, la palabra «moral» empleada sola, designará siempre la moral filosófica.

se reconozca la imposibilidad de una moral, ó si radicalmente rechaza la moral so pretexto que sería origen de todos los males de la vida humana, habla entonces en nombre de la honradez y del amor del género humano y por consiguiente desempeña el papel de un idealista moral. La discusión no puede versar más que sobre el punto de saber *qué* ideales deben proponerse. Nadie se emancipa completamente de todo ideal, por más que haga. Pero los ideales pueden ser de valor muy diferente, y el debate versa sobre el valor.

La misma ciencia teórica reviste siempre un carácter idealista. Opera por medio de principios y postulados tan simples, que la experiencia real nunca está del todo conforme con ellos. Todo pensamiento constructivo coherente es posible porque sólo fijamos una faz aislada, un factor particular de lo establecido, y sacamos de él todas las consecuencias. Así la geometría considera los objetos únicamente como extendidos en el espacio, y deduce las leyes generales de la extensión sin tener en cuenta las demás cualidades de las cosas. En todos los terrenos, para poder pensar con precisión, estamos obligados á concebir las cosas más simples de lo que son en realidad. Esto no impide que los resultados de nuestro pensamiento no puedan valer para las cosas, con tal que las fases que de ellas consideramos en nuestra imaginación constructiva se coloquen entre las esenciales y más importantes. Lo mismo que la geometría construye un espacio ideal, así la moral, apoyándose en la psicología y la historia, edifica una conciencia ideal. Por lo demás, la conciencia de cada hombre se compone de factores diversos, opuestos muchas veces. Imitación y tradición, egoísmo y ambición, interés por la opinión de los demás y temor del castigo, piedad y amor de los hombres, religiosidad y sentimiento social, to-

dos esos móviles y aun otros se agitan en la conciencia ordinaria, la cual no es un sentimiento tan simple como á menudo se cree. Los diversos sistemas de moral posibles, caracterizados por nosotros en lo que precede (4-13), no se combaten sólo en la historia y en la especie, sino aun en la conciencia del hombre aislado. Cada cual de ellos posee ó es capaz de poseer varios intereses y varios fines, que luchan para decidir cuál de entre ellos acabará por determinar la apreciación que todo hombre concede á sus propios actos ó á los de los demás hombres. Toda tentativa para desarrollar una moral coherente debe por fuerza tomar como base un móvil de apreciación particular, considerado como dominante y determinante. Y por el hecho sólo de tomar así por base un móvil particular, empréndese ya una idealización. La historia de la moral filosófica nos enseña cómo se ha tratado de desarrollar hasta el extremo los diferentes móviles posibles de apreciación. Así Hobbes y Bentham han partido del egoísmo ó del interés personal bien entendido; Hutcheson, Hume y Adam Smith, de la simpatía de los hombres fundada en la comunidad de intereses; Hegel de la idea del Estado y de la asociación en vista de la cultura (Kulturgesellschaft). La importancia de la moral filosófica estriba aquí en que conduce á una conciencia completa los diferentes fines que los hombres pueden proponerse, y deduce de ellos todas las consecuencias. Esto derrama tal resplandor sobre los distintos ideales, que su lucha puede seguirse con mayor claridad, y es uno de los más eminentes servicios que la moral teórica pueda prestar al esfuerzo moral práctico. El valor del servicio dependerá de la importancia del móvil de apreciación escogido para estudio.—Desde entonces, en virtud de la base escogida, todos los móviles y todas las tendencias se apreciarán según quien ó no directamente en el

sentido del ideal que la base nos ha hecho establecer.

La diferencia entre la ciencia teórica y la ciencia práctica estriba aquí en que teóricamente todos nuestros ideales son aproximaciones de la realidad, la cual es el objeto que el pensamiento trata de alcanzar, mientras que en la práctica es la realidad la que debe modificarse y aproximarse al ideal.

20. Las ideas morales se apartan de lo conocido real bajo tres aspectos diversos.

En primer lugar, la voluntad y la acción reales comprenden muchos elementos *directamente contrarios* á lo que la moral exige. Esos elementos la moral los *refrena* ó los *niega*, y reclama su exclusión del mundo moral. A semejante acción responde, en la vida volitiva práctica, la influencia detentiva por cuyo medio se reprimen apetitos y propensiones involuntarias, primitivas ó adquiridas (1).

En segundo lugar, la voluntad y la acción reales no ofrecen frecuentemente sino una *débil é imperfecta* realización de lo que la moral exige. Es preciso, pues, aumentar aquí el grado y la extensión; hay necesidad de un *refuerzo* y de una *ampliación*. La dirección es buena, pero el movimiento carece de fuerza y amplitud. A esos procedimientos responden en la vida práctica la contención de la atención, la reunión de la energía, y sobre todo el poder que la voluntad tiene de reaccionar sobre sí misma gracias á su influencia en las representaciones y los sentimientos (2). O bien la dirección podrá ser buena y el *móvil* inaceptable, de modo que se necesite otro orden de razones para que la voluntad ó la acción resulten perfectas. Una volición surgida de un móvil puede en seguida (gracias á la *substitución*, v. I, 4) acep-

(1) Véase *Psychologie*, II, 4 e; 6 e.—IV, 4

(2) *Psychologie*, VII, A, 5; B, 2.

tarla enteramente otro móvil del todo distinto (1).

En fin, la voluntad y la acción reales pueden *carecer* de *coherencia*, de unidad y de armonía. Es posible que se dejen sentir diversos impulsos y tendencias *contrarias*. Necesítase entonces una *combinación* y una *concentración*, una fusión y una conciliación de los elementos esparcidos y discordantes. A todo esto corresponde en el terreno de la vida volitiva práctica, la ejecución de movimientos y de series de representaciones complejas, y la facultad de poner un término á la reflexión tomando una resolución (2).

Lo mismo en la actividad que suspende que en la que acrecienta, en la que modifica el móvil que en la que lo niega, el principio del bien continúa siendo el principio director. Sólo cuando está satisfecho adquieren valor esas actividades. Puede suspenderse ó acrecentarse tanto el bien como el mal; el valor no reside, pues, en esas actividades tomadas en sí mismas, sino en el sentido en que se ejercen.

Las operaciones que acabamos de enumerar no hallan aplicación tan sólo en el desarrollo moral del individuo particular, sino también en el de la sociedad y de la especie. Pueden existir manifestaciones de la vida individual que se opongan, no al bien propio y aislado del mismo individuo, sino al de la especie; éstas deben inhibirse. La aspiración al bien social puede carecer de fuerza, de extensión ó de motivos justos; aquí el refuerzo, la ampliación ó la substitución hallarán donde aplicarse. En fin, es posible que falten la coherencia y la armonía en el seno de la sociedad y de la especie, entre las diversas manifestaciones vitales y los diferentes es-

(1) *Psychologia*, VI, C, 2.

(2) *Psychologia*, VII, B, 4, c; 3: 5 a.

fuerzos necesarios para realizar el bien general; entonces es cuando conviene resolver y organizar las actividades esparcidas.

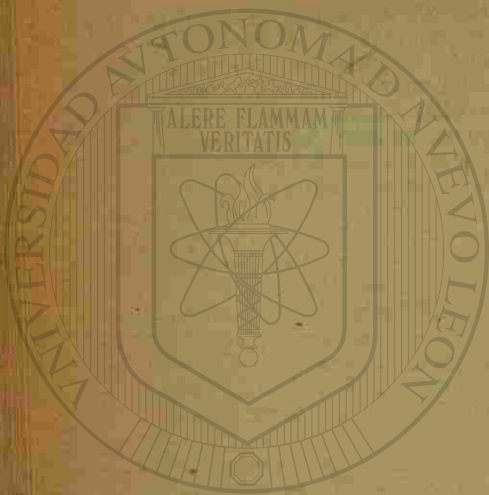
Vese aquí también que la moral filosófica es tan conservadora como radical (1, 4). Toma sus puntos de partida en aquel en que se funda el razonamiento. En un suelo desnudo, nada sabría producir. Pero procura desarrollar cuanto posible le es el razonamiento por medio de los tres procedimientos enumerados.

JANIL

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
Apto. 1625 MONTERREY, MEXICO



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN  
DIRECCIÓN GENERAL

#### IV

##### Teoría de la conciencia moral

1. La conciencia moral como instinto, como tendencia y como razón práctica. — 2. Diferencias individuales. — 3. Infallibilidad de la conciencia como autoridad. — 4. La sanción moral. — 5. Basta ella sola. — 6. La moral y la hipótesis de la evolución. — 7. ¿El deber tendrá cumplimiento algún día? — ¿Puede hacerse algo más que el deber?

1. En el precedente capítulo (§§ 5 y 9) se ha descrito la conciencia moral primeramente como un sentimiento. Pero ningún sentimiento deja de tener trabazón con la vida consciente en general, y por tal motivo importa esclarecer particularmente este punto si quiere comprenderse la naturaleza de la conciencia moral.

Es interesante notar que la idea de «conciencia moral» está estrechamente ligada, en su origen, á la de «conciencia psicológica». Entre los griegos la palabra correspondiente (*συνείδησις*) empleóse primero en el sentido general de conciencia de sí mismo, de facultad de apoderarse de sus propios estados internos, antes de recibir el sentido especial de apreciación moral de sí propio; así el alemán «Gewissen» (= Mitwissen) tenía primitivamente una acepción teórica más general, antes de recibir

su sentido moral especial (1). La expresión de «conciencia» implica que el hombre tiene la facultad de dividirse en algún modo en dos personas, de las cuales una sirve de objeto á la otra. Pues bien, la característica general de la vida psíquica es precisamente la presencia de una actividad sintética, gracias á la cual las experiencias particulares pónense en relación entre sí. Toda vida psíquica es la expresión de una necesidad de unidad y de cohesión, de una síntesis. En la conciencia moral, esta propiedad se manifiesta de una manera particularmente intensa y concentrada. Por grande que pueda ser la oposición entre lo que el hombre reconoce como ideal y por otra parte su propia voluntad y su propia acción reales, la conciencia moral no deja de tener por efecto hacerle reconocer el uno y las otras como suyas: He aquí *mi* ideal, por contradicciones que puedan existir entre él y *mi* manera de proceder», ó bien: «He aquí lo que he querido y lo que he hecho, por contradictorio que esto pueda ser con mi ideal». La aparición de la conciencia moral supone que se manifiesta, en la conciencia psicológica, una diferencia entre un contenido central y dominante y un contenido periférico, compuesto de los pensamientos, de las disposiciones y de las voliciones particulares y transitorias. La conciencia moral es en efecto la reacción del centro

(1) Rudolph Eucken: *Geschichte der philosophischen Terminologie*. Leipzig, 1879, p. 175. El danés «Samvittighed» proviene del bajo alemán (probablemente en el siglo XIV ó XV). El bajo alemán «samwitticheit» tenía (como traducción del latín *conscientia*) á la vez el sentido de «conciencia psicológica» y de «conciencia moral». Más antiguo todavía es el viejo alto alemán «gewizzen» ó «gewizzida» que significaba «saber, conocimiento» y que sólo más tarde recibió (según el latín *conscientia*) los sentidos de «conciencia psicológica» y «conciencia moral». Debo estos datos á colegas lingüistas.

contra la periferia: es un sentimiento de relación que adquiere un carácter diferente según que exista en la personalidad, entre el centro y la periferia, una relación armoniosa ó discordante. Puede haber una gran resistencia que vencer antes que la síntesis y la comparación inmediatas de los elementos más elevados y de los más bajos que abraza la conciencia lleguen á producirse. El descenso á los infiernos de la conciencia de sí mismo, para emplear una expresión de Kant, exige el empleo de gran energía mental. Pero tiene complemento según las leyes psicológicas generales, y no hace sino expresar de un modo particularmente claro la naturaleza general de la conciencia psicológica. No hay, pues, razón alguna de considerar la conciencia moral como una facultad ó un sentido especial, que sería innato en los hombres una vez por todas (1). La posibilidad de la conciencia moral queda implicada en la esencia general de la conciencia psicológica; pero que esta posibilidad se desarrolle, en qué sentido y qué contenido reciba entonces la conciencia moral, esto depende de las circunstancias sociales entre las cuales nace y se desarrolla el mismo individuo (1, 2). La gran importancia que presenta, en la aparición de la conciencia moral, la relación de contraste de los diversos elementos suministra la explicación psicológica de un hecho que parece establecer la experiencia (2), esto es, la aparición de la «mala» conciencia antes que surja la «buena»: el contraste alcanza naturalmente su máximum cuando hay, no

(1) Ignoro en qué se apoya Victor Cathrein (*Philosophia moralis*, Friburgo, 1895, p. 60), para decir que admito un «sensus moralis» particular.

(2) Véase mi *Psychologie*, VI, C, 8 a; VII, B, 5 a. Consulte Albrecht Ritschel: *Ueber das Gewissen*. Bonn, 1876, p. 12 y sig. L. Schmid: *Die Ethik der alten Griechen*. Berlin, 1882, I, p. 218 y sig.

sólo una diferencia, sino una oposición caracterizada. Esta es la razón de que la vida moral personal nazca frecuentemente sólo porque se ve el hombre en conflicto positivo con lo que se considera justo.

El carácter especial de la conciencia moral dependerá de los fines ó de los intereses vitales que el individuo considera como de mayor elevación y que forman su *yo* real. De esto dependen también, como hemos visto, las diferencias que separan los diversos sistemas morales posibles, desde la moral egoísta hasta la de la humanidad universal. Pero por vastos que puedan ser los intereses vitales á que se ha asociado el individuo, no obstante siempre es *el mismo* quien siente, en su conciencia, como un conjunto armonioso ó discordante. Su «verdadero» yo es el que vive en sus intereses, su yo «empírico» es el que se manifiesta en su querer real; y su conciencia moral le descubre la relación de esos dos yo, no menos pertenecientes ambos á su personalidad. Si reniega de uno de los dos, ninguna conciencia moral tiene nacimiento; pero en este caso, se engaña también á sí mismo. En la conciencia moral se expresa, como ha demostrado F. C. Sibbern, una profunda solicitud para el yo propio, un instinto mental de conservación personal. Y éste se expresa ante todo en la voluntad de ser sincero consigo aun cuando no se haya uno permanecido fiel á sí mismo.

La conciencia moral no tiene siempre ni desde el principio ese carácter libre y personal. Puede sentirse obligada por la autoridad y su tarea consiste entonces en comparar las prescripciones de la autoridad con la voluntad y la acción propias del individuo. El yo «verdadero» estriba entonces en la obediencia y la piedad, y se trata de saber si esos sentimientos los lastima ó satisface la conducta del hombre. La poderosa situación de la Iglesia cató-

lica proviene de que, gracias á los confesionales, en algún modo se ha ramificado hasta en los centros personales de sus adherentes. Resulta de esto una gran rigidez y una gran sujeción en ciertas cosas, pero al mismo tiempo gran libertad en las demás. «Cuando la autoridad no se expresa claramente, poseo en la moral católica (1) — en virtud del principio de que una ley incierta deja de ser ley (*lex non certo promulgata non obligat*) — el derecho de seguir la opinión que prefiero, aunque sea la *menos* verosímil, ¡cuando todavía lo es!» He aquí cómo entonces se raciocina: ¡que me ahogue en diez ó en tres brazas de agua, poco importa! ¡Desde el momento en que me hallo fuera de las prescripciones seguras de la autoridad, no tengo necesidad de andarme con escrúpulos! El probabilismo es el acompañamiento lógico de la sumisión á la autoridad.

Otra cosa acontece cuando el individuo no halla su regla fuera de su *yo* y cuando su decisión no depende, al contrario, más que de él. En este punto, no le es tan fácil á la conciencia libre sentirse segura y cierta de sí misma: no conoce límite preciso entre la certidumbre y su contraria. Asimismo, tiene á la vez un carácter más íntimo — ya que el individuo es aquí su propio juez, y una tarea más vasta, — ya que debe buscar sin descanso sacar enseñanzas de la vida.

El fin ó el interés vital que forma la unidad de la voluntad y de la acción reales no se muestran siempre á la conciencia psicológica. Sentimonos impulsados á aprobar ó desaprobamos un acto, sin darnos cuenta de lo que propiamente ha satisfecho ó lastimado dentro de nosotros. Tenemos en esto algo análogo á los casos en que se manifiesta el efecto

(1) Victor Cathrein, *Philosophia moralis*, p. 452.

de contraste de una sensación de la cual no fuese dable probar que estuvo presente en la conciencia, ó cuya presencia, en todo caso, fué tan corta y fugitiva, que ni se notó la sensación, ni pudo retenerse (1). En los casos de esta índole, la conciencia moral toma un carácter misterioso en el cual insisten sobre todo aquellos que niegan su origen natural y que consideran como «materialismo» toda tentativa llevada á cabo para explicar su nacimiento de un modo histórico-psicológico. La explicación encuéntrase, en muchos casos, en un interés permanente que, á fuerza de repetirse, puede deslizarse en el umbral de la conciencia psicológica, sin dejar de actuar por esto. Entre lo consciente y lo inconsciente, existe una relación ininterrumpida de acción recíproca.

En los casos que examinamos, la conciencia moral toma el carácter de instinto. La actividad instintiva está caracterizada de una manera general por el hecho de que sirve á un fin que no es por sí mismo objeto de la conciencia. La manera obscura é incondicionada como procede á menudo la conciencia moral no puede explicarse sino admitiendo la intervención de elementos hereditarios. Con razón puede hablarse de una conciencia de la raza, y la tradición común nunca suministrará una explicación suficiente. Pero, á la vez que admitiendo la existencia de elementos hereditarios de la conciencia moral, conviene no olvidar que las disposiciones legadas son indeterminadas siempre, y que su modo de desarrollarse depende de las circunstancias y de las tradiciones en medio de las cuales crece el individuo, el cual se apropia, sin quererlo, la moralidad positiva y adquiere por este medio los fines y los intereses vitales que determinan la vida

(1) *Psychologie*, III, 6.

de su conciencia moral. Los usos y las costumbres reinantes en la sociedad, considéranse inmediatamente como obligatorias. Lo mismo que la vida afectiva en su conjunto se desarrolla bajo la acción constante pero silenciosa de las condiciones vitales (1), así la conciencia moral del individuo no se deja nunca llevar á experiencias del todo precisas y particulares. De ahí procede en parte el carácter misterioso de las leyes no escritas. El niño oye á los que le rodean aprobar ó desaprobar su conducta, se ve objeto de juicios morales, y, á causa de su gran tendencia á la imitación, repite, llegada la ocasión, aquellos juicios, y se erige por este motivo, aun sin quererlo, en su propio juez, considerándose desde el punto de vista de los que le rodean. Al mismo tiempo se ve impelido — siempre involuntariamente — á imitar en su conducta á las personas que ve en torno suyo, y así comienza á practicar las virtudes que la sociedad en que vive reclama con preferencia. Como dijo Aristóteles (2), lleva á cabo muchos actos antes de ser bueno, como no se llega á citarista sino tocando la cítara. La acción precede en este sentido á la aptitud. Por la imitación, tanto pasiva como activa, el niño se entrega así á la moral práctica de la sociedad y recibe de este modo como herencia su primera forma de conciencia moral. La conciencia no existe aquí ni aun en el estado de facultad libre é individual de apreciación; no es más que un eco resonante — tal vez de un modo profundo é íntimo, pero exterior sin embargo — en el fuero interno del individuo. Lo que se produce constantemente para el niño es lo que ocurre á los hombres en general, en los primeros grados de la civilización y por todas partes donde la moralidad

(1) Véase *Psychologie*, III, 7 y VI, F, 4, e.

(2) *Eth. Nic.*, II, 1, 1103 a 33.

positiva reina sola. Sus ideas morales y su sistema de vida están desde luego determinados por el medio social. El temor y el respeto á los dioses de la raza, que representan evidentemente las experiencias del pasado, la consideración que se experimenta hacia las costumbres, los usos y la opinión pública (*δῆμον φάτις*), he aquí lo que en este grado — como particularmente nos lo enseña la historia primitiva del pueblo griego — determina los juicios y los actos de los hombres. El respeto á los dioses impide servirse de flechas emponzoñadas (*Odisea*, I, 261-263), y al hijo que en un momento de irritación proyecta matar á su padre, le detiene el respeto de lo que dirá el pueblo y el temor á las numerosas sátiras de los hombres; teme que se le proclame matador de su padre (*Ilíada*, IX, 460 y siguientes). En este punto, la conducta moral se presenta, bajo su más noble forma, como determinada por la consideración de los demás hombres. Esta puede llegar hasta la vergüenza y el respeto (*αἰδώς*) y no resentirse sólo ante los ancianos y los poderosos, sino también ante los iguales y aun ante los pobres y los desdichados, de manera que puede confundirse con la piedad. Vemos, pues, aquí cómo la simpatía, en cuanto móvil de apreciación y de acción, ejerce característica influencia en la moralidad positiva, la ennoblece y le impide ser un simple objeto de zozobra y del qué se dirá. Los griegos distinguían este noble pudor del sentimiento de la vergüenza (*αἰσχύνη*) que sólo es el temor de acarrear la censura. El paso á la conciencia moral propiamente dicha bajo una forma libre é individual está indicado en este precepto formulado por los filósofos Demócrito y Teofrasto: «Avergüenzate ante ti mismo y no tendrás necesidad de avergonzarte ante los demás» (1).

(1) Véase un interesante estudio sobre las ideas de

Haciendo del conocimiento de sí mismo la condición necesaria de la rectitud de acción, Sócrates dió un paso decisivo para ese movimiento de lo exterior hacia lo interior; en fin, la emancipación de la conciencia moral termina con los Estoicos, que, por otra parte, establecieron la significación moral de la palabra «conciencia». — La disolución y ruina de la civilización antigua interrumpió esa evolución, y, con la jerarquía de la Edad media, apareció el principio de autoridad bajo la forma más clara y más consciente que hubiese jamás revestido. El protestantismo y la filosofía moderna sostienen de nuevo, en la teoría y en la práctica, la causa de la conciencia libre (1). En tanto la conciencia no es sino «el eco de las autoridades», subsiste una oposición entre la conciencia y la libertad, pues durante largo tiempo también, el llamamiento hecho á su conciencia, equivaldrá al abandono de toda tentativa para justificar su juicio y su acción. La paz de la conciencia conviértese entonces en cómoda almohada para el sueño, y la obediencia «escrupulosa» al interno «debes», en una especie de refinada sojuzgación. Si por conciencia moral se entiende solamente un eco social, es lógico proclamar que el «hombre de razón libre» no puede tener conciencia (2). Pero, como hemos visto, la conciencia moral está en estrecha relación con la naturaleza general de la conciencia psicológica. Luego, una vez despertado el conocimiento de sí mismo de manera que el hombre sea capaz de adquirir conciencia de sus más altos fines, será posible emprender un es-

*αἰδώς* y de *αἰσχύνη* en L. Schmidt: *Die Ethik der alten Griechen*. I, p. 168-186.

(1) Véase mi obra: *Geschichte der neueren Philosophie*, I, p. 9-74.

(2) Bruno Wille: *Die Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel*, Berlin, 1894, p. 243 y sig.



resultado de un largo período de evolución histórica y psicológica.

Cuando la conciencia moral obra como instinto, el individuo ignora lo que hace; cuando obra como tendencia, tiene de ello una representación crepuscular; cuando obra como razón práctica, prodúcese entonces un conocimiento más claro de los ideales y de las reglas.

2. La conciencia moral se manifiesta en los individuos aislados bajo formas y grados muy diferentes. No sólo puede presentarse ora como instinto semi-inconsciente, ora como tendencia, ó bien como razón práctica, sino que también puede contener como principal elemento ora la simpatía, ora el sentimiento del deber y también el de la justicia. Unas veces su acción será negativa, para impedir, y otras será más positiva, ya para reforzar, ya para unir (III, 20). En ocasiones tomará la forma de una abnegación entusiasta, otras la de un impulso más tranquilo y más constante. Aquí, se ocupará con ardor de los intereses vitales de una reducida sociedad; allí, al contrario, la determinará una ancha visión de las necesidades de un considerable número. Aunque sólo se tratase de las formas principales bajo las cuales se manifiesta en los individuos aislados, imposible sería describirlas. Pero importa mucho estar atento á esas diversidades, pues sufrimos aún hoy de un dogmatismo que pretende fundir todo el mundo en un mismo molde. Una de las consecuencias del principio del bien general es precisamente que cada individuo debe vivir y obrar en lo posible con arreglo á su originalidad propia, y en ninguna parte debe esta consecuencia aplicarse tanto como en lo que á la base moral hace referencia. Entonces cabalmente será cuando el individuo tendrá que soportar la mayor responsabilidad, porque deberá velar por los más altos intereses de él conoci-

dos, y porque la individualización de la conciencia moral se trocará en una necesidad, ya que sólo gracias á ella puede el individuo proceder con toda su fuerza. Cuando el individuo no obraba con arreglo á toda su originalidad, no era tampoco (como dice Schleiermacher) del todo activo. Y cuanto más el individuo en sus acciones más importantes puede operar desde lo más profundo de su originalidad, tanto más se presenta no sólo como un medio, sino también como un fin; su acción se acompaña entonces de la más profunda satisfacción personal.

Verdaderamente, es preciso dar un paso más todavía. Puede haber hombres que no posean propiamente ningún sentimiento moral, y que en ningún modo experimenten la necesidad de ellos. Lo que esos hombres pueden hacer, llévanlo á cabo de todo corazón, sin instituir una apreciación de sus actos ni de los actos de los demás. Entréganse por entero á una tarea que responde á sus aptitudes y á sus tendencias, sin poner jamás en duda su legitimidad y su valor, y sin enfriarse en su celo. Pueden consagrarse al cultivo de las artes y de las ciencias, al servicio de la sociedad ó á la manutención de su familia. O bien pertenecen á esas privilegiadas naturalezas que por su sola existencia esparcen en torno suyo la luz y la alegría. Si hay muchos hombres de esa especie, difícil es decirlo; nada impide, sin embargo, que pueda haberlos de una manera general. Cumplen la ley sin tener la ley, y ¿qué podría la moral objetar en contra suya? La moral se hizo para la vida, no la vida para la moral.

Así los individuos pueden presentar extremas diversidades en el concepto de la conciencia é implicaría dogmatizar que pretendiésemos fijar un tipo determinado como el único bueno. Esas diversidades resaltan naturalmente allí sobre todo donde nos alejamos de la moralidad positiva, pues ésta tiene,

bajo todas sus formas, propensión á mirar á los individuos en general como homogéneos. Las tentativas llevadas á cabo para desarrollar una moral filosófica, dan testimonio de las diversidades que de hecho existen, pues cada filósofo describe la especie de conciencia que mejor conoce (1), y la historia de la moral filosófica, entre otras ventajas, tiene la de atraer la atención sobre las diferencias típicas en el dominio moral. Sin embargo, la mayor parte de los filósofos comparten la idea de que las prescripciones morales, el contenido de la ley moral, deben ser idénticos para todos, de manera que la conciencia no vendría á ser más que una facultad formal de reconocer la ley y de satisfacerla. Podría, no obstante, darse el caso de que las diversidades no concerniesen sólo á la forma, al modo ó al grado de reflexión de la conciencia, sino que contribuyesen á determinar, lo mismo en concepto de la calidad que de la cantidad, el contenido de la ley moral.

Si por ley moral se entiende un conjunto de prescripciones establecidas por una autoridad exterior ó por la razón absoluta, sin percatarse de los individuos á los cuales deban aplicarse, claro es que las diferencias individuales no podrían tener influencia alguna en el contenido de la ley. Lo objetivamente justo es lo que entonces se exige, y en igualdad de grado, de todos los hombres. Pero si se admite el principio del bien, es preciso sustentar también que la verdadera ley moral no podría hallarse en tanto no se haga justicia á la originalidad personal del individuo. Ni en lo concerniente á la especie, ni en lo referente al grado de sus capacida-

(1) Consúltese Frank Chapman Sharp: *The personal equation in Ethics* (Transactions of the Wisconsin Academy, 1894-1895). — Sharp aplica la idea de ecuación personal á otro punto distinto del mío (en mi artículo *The law of relativity in Ethics*. «Journal of Ethics», vol. 1).

des y de sus móviles, son los individuos iguales entre sí, y una ley que pretendiese exigir, en cantidad y en calidad, la misma cosa de todos los hombres, exigiría de ellos en realidad esfuerzos extremadamente distintos, é impondría á sus hombros cargas en extremo desiguales. Si la igualdad debe reinar ante la ley moral, ésta no tiene, pues, el derecho de reclamar lo mismo de todos los hombres; es preciso, de consiguiente, que la conciencia de cada cual tenga para él, en el concepto de la calidad y de la cantidad, exigencias distintas de las que la conciencia de los demás puede tener para ellos. Ora se le reclama más, ora menos.

En lo referente á la calidad, convendrase fácilmente en ello. Cada individuo, por consecuencia de sus aptitudes, tiene una vocación particular, una dirección especial en la que debe trabajar. Sólo allí donde, bajo una forma cualquiera, subsiste el régimen de las castas, exigese la misma dirección de la actividad á individuos del todo diferentes. En las formas de sociedad más libres, reconócese que la tarea del hombre no le está asignada tan sólo por las leyes generales y por las circunstancias exteriores, sino por su propia y personal naturaleza ante todo. Es lo que ya se había advertido en la antigüedad griega. Sócrates proclamaba la necesidad de conocer su naturaleza y sus capacidades para hallar su camino. Los Estoicos dieron á esta idea mayor extensión todavía: según ellos, el que no sigue su naturaleza propia, no podrá conservar la coherencia personal y la unidad de su vida; así conviene hacer como los buenos actores, que no escogen los grandes papeles, sino los más adecuados á su talento (1). La conciencia tiene aquí por

(1) Cicerón: *De officiis*, I, 31, 114. — Cicerón sigue aquí al estoico Panetius (2.º siglo antes de J. C.) — Véase

misión proteger la originalidad individual, y al mismo tiempo impedir la propia ofuscación.

Más difícilmente se concederá que la ley moral varíe también en el concepto de la cantidad según los diversos individuos, y sin embargo, apenas se ve el modo de evitar esta consecuencia, si se considera bien la diferencia que separa una ley moral de una ley jurídica. Desde el punto de vista moral, es dable que un hombre, aun sin alcanzar el nivel medio exigido exteriormente, realice un esfuerzo mucho mayor y denote una propia maestría y un sacrificio bastante mayores que muchos otros que fácilmente llenan las exigencias «sociales», pero que, al contrario, no han llevado á cabo ningún esfuerzo para desarrollar sus facultades más allá del nivel medio cuando esto les era posible. ¿Implica esto, no obstante, que deba colocarse al primero moralmente más bajo que á los últimos? Ese es el absurdo en que incurre toda moral que se coloca en un punto de vista puramente objetivo. El principio del bien, como adelante veremos, lleva tras sí como consecuencia necesaria, que en ningún caso se trate á un ser personal sólo como un medio. Esto acontecería sin embargo si la moral hubiese dicho su última palabra formulando una ley universal desvanecedora de todas las diversidades personales. La verdadera ley moral debe individualizar, es decir, exigir de cada uno el trabajo que es capaz de ejecutar. Las virtudes y los deberes impuestos al individuo deben ser también medios y caminos para el desarrollo de su originalidad personal. No son, pues, las leyes morales tan fáciles de hallar como á menudo se cree. El problema consistirá en demostrar cómo el individuo, siguiendo su ley, cumple á perfección la ley universal. Y el pro-

Schmekel: *Die Philosophie der mittleren Stoa*, p. 41; 219.

blema estará resuelto cuando la ley universal, valedera para todos los hombres, indique la dirección del esfuerzo que deba hacerse, el tipo que hay que conservar. Sólo por un dogmatismo arbitrario, y descuidando los problemas psicológicos y morales más profundos, puede fijarse, una vez por todas y para todos los hombres, el «*quantum satis* de la voluntad humana». Aquí interviene también una ecuación personal que impone límites al universal valor del raciocinio moral. Si los hombres fuesen más homogéneos, sería más fácil actuar de filósofo moralista. Pero es imposible considerar como buena la filosofía que juzga las cosas más sencillas de lo que son realmente (1).

3. Como todos los juicios morales suponen por base psicológica la conciencia, ésta es la *suprema autoridad, el supremo legislador*, y ante ella cualquier otra autoridad, sea de la especie que fuere, es secundaria y derivada. Querer sobrepujar la propia conciencia, implica llegar más allá de sí mismo. Si me inclino ante otro hombre, en cuyo juicio tengo ma-

(1) Véase *Ethiske Undersøgelser*, p. 51-83 (ó bien *The law of relativity*. «*Journal of Ethics*», I, p. 37-68), donde he descrito y expuesto extensamente la relatividad individual ó la ecuación personal en moral. — Es interesante notar que Aristóteles había comprendido perfectamente este punto, no sólo en su teoría de la armonía individual (*Eth. Nic.*, II, 5), sino también en su teoría de la equidad considerada como una justicia particularizada (*Eth. Nic.*, V, 10). Entre los filósofos modernos, hubieran sido preciso nombrar á Hutcheson (*Inquiry*, 2.<sup>a</sup> ed., 1726, p. 194 y sig. Consúltase mi exposición de la «*Werttheorie*» de Meinong en *Göttinger Gelehrte Anzeigen*, 1886, n.º 4, p. 310-312. La diferencia de las cualidades naturales y por consiguiente de las aptitudes para trabajar en determinado sentido, es para Hutcheson un factor que puede ejercer capital influencia en la apreciación. Aunque no piense directamente en la capacidad de tener ciertos móviles, su teoría ofrece gran interés sin embargo.

yor confianza que en el mío propio, esto no tendrá sentido sino cuando mi conciencia me lo ordene. La conciencia es infalible, si con esto se quiere significar, en cada momento particular, que es el supremo juez (1).

Esta infalibilidad no es, sin embargo, de naturaleza objetiva. Puede llegar hasta el punto de extraviar á la autoridad moral más elevada. Pretender con Fichte que la conciencia (representada por él como un sentimiento concorde entre nuestro «verdadero» yo y nuestro yo real) no nos engaña nunca, equivale á dogmatizar. Para profesar semejante opinión, preciso es querer cerrar, con la alegría en el corazón, los ojos ante uno de los más trágicos conflictos de la vida. La más pura y formal convicción puede descansar sobre el mayor de los errores. Ni en el terreno moral ni en los demás, poseemos signo inmediato é infalible de la verdad (2). Toda convicción en extremo seria se presenta siempre bajo la forma de la conciencia; pero la verdad absoluta no puede garantizarla la simple forma. Los que crucificaron á Cristo, ¿no pudieron obrar con arreglo á su mejor convicción? ¿Tuvo razón Kant al decir que un inquisidor no *podía* tener buena conciencia? ¿Acaso Aristóteles no sostuvo de buena fe la legitimidad de la esclavitud, no entregó Calvino con el

(1) Giacomo Laviosa (*La filosofia del diritto in Inghilterra*, I. Turin, 1897, p. 629-631), halla contradictorio que yo tenga la conciencia por infalible y que sin embargo declare que es preciso corregirla gracias á un criterio objetivo. Opino que la aplicación del criterio objetivo no podría quedar nunca terminada antes de obrar y que desde entonces estamos obligados á proceder con arreglo á la mejor convicción adquirida por nosotros hasta el momento de la acción: esta mejor convicción, en el momento de la acción, es nuestro supremo juez.

(2) Respecto al criterio de la verdad en otros terrenos, consúltese *Psychologie*, V, D, 3; VII, B, 4.

asenso de Melancthon á Servet á la hoguera, y mató Sand á Kotzebue, el «traidor á su país»?

No somos menos dogmáticos para romper el nudo del lado opuesto. No considerar la moral sino del lado objetivo y únicamente como la ciencia de las formas de sociedad y de las acciones exteriores, equivale sencillamente á declarar el sentimiento subjetivo sin valor ante las circunstancias objetivas y sus exigencias. Moralistas de puntos de vista tan diferentes como Hegel y Bentham, coinciden en su desconfianza respecto á la conciencia, y según Hegel, no está lejos de ser ésta el principio malo del mundo, ya que la convicción subjetiva puede alcanzar lo mismo á una cosa objetivamente condenable que á una cosa objetivamente justa (1). Es fácil, como hacen esos moralistas, poner en guardia contra la confianza en sí mismo y contra lo arbitrario, y exigir que nos inclinemos ante una ley objetiva. No obstante, es preciso siempre que la ley á que obedecemos, se nos dé á conocer bajo la forma de la conciencia. La luz que nos ilumina todo el resto debe en definitiva encontrarse en nosotros mismos, y ¿quién nos garantiza, en ese caso particular, que no nos dejemos guiar por falsas claridades?

Hay aquí la posibilidad de un conflicto entre la moral subjetiva y la objetiva, entre los dos princi-

(1) Hegel: *Philosophie des Rechts*, § 139-140. — Bentham: *Principles of Morals and Legislation*, cap. II, § 11-19. James Mill censuraba toda mala acción con igual severidad, cualquiera que fuese su móvil. La alabanza y la censura eran para él motivos, y por esto no debía influir en ellos el móvil de la acción (Stuart Mill, *Mis Memorias*). A sus ojos, no existe ningún móvil, sin exceptuar los sentimientos sociales, que proceda como se requiere en toda circunstancia: por esto importaría calcular sin descanso los efectos del acto con arreglo al principio de la utilidad. (James Mill: *Fragment on Mackintosh*, Londres, 1835, p. 176 y sig.).

pios sobre los cuales se funda la moral. No hay para este conflicto otra solución que la ya indicada, esto es, que precisa á cada instante escuchar la conciencia, ya que no puede darse autoridad más elevada. Naturalmente, es de suponer que ésta hable con claridad y después de madura reflexión. Pero debe añadirse que la conciencia puede examinarse y corregirse á sí misma; la conciencia reciente, más ejercitada y más experimentada, juzga á la conciencia antigua. Siguiendo su mejor convicción del momento, el hombre podrá precisamente abrirse paso hacia una convicción más justa, la cual le enseñará que aquello que le parecía lo mejor en el momento de la resolución, era no obstante, malo é injusto (1). En tanto obra el hombre con arreglo á su mejor convicción, su fuero interior es sano, sea el que fuere el carácter objetivo del acto; y esta salud interna era precisamente el germen del que podía desarrollarse una manera de ver más justa. Por esto, desde el punto de vista moral, una acción nociva, ejecutada con la convicción de que era buena, debe colocarse por encima de una buena acción cumplida con la convicción de que era mala. En el primer caso, el origen era puro; en el segundo, corrompido. El sentimiento íntimo y personal con el cual se afirma y practica lo que se mira como verdadero y como bueno es el punto en el cual un individuo comprende mejor á otro individuo, y en el cual una

(1) El llamamiento á la buena conciencia tiene lugar á menudo de tal suerte, que hay que descartar justamente la posibilidad de semejante corrección. Véase la excelente observación de Albrecht Ritschl: «Es de notar que aquel que, en caso de conflicto, invoca su conciencia como el supremo tribunal moral para él, y que no se entrega á más larga reflexión respecto á las reglas morales, manifiesta á menudo con esto una susceptibilidad que no indica una conciencia del todo buena.» *Ueber das Gewissen*, p. 17.

generación puede mejor simpatizar con otra. En el terreno de los actos externos y de las formas de la vida, al contrario, las diferencias y las oposiciones son á menudo tan grandes, que es imposible comprenderse mutuamente.

Sólo el que tiene el valor de engañarse, puede llevar á cabo grandes cosas. Estar pronto á exponerse así al error, significa estar dispuesto á sufrir por la verdad. Por lo demás, no son los corazones fríos y mezquinos, sino los entusiastas por la verdad y el bien los que de este modo se engañan. Quien no se aventura, no pasa la mar, dices comúnmente.

Pero el poder de la conciencia de corregirse á sí misma no se desarrolla sino en el caso de que pueda hallar un principio ó criterio determinado de la apreciación. Naturalmente que este criterio no dejaría la conciencia imponérselo exteriormente: es preciso que surja de su propia naturaleza. He procurado demostrar ya que el principio del bien (III, 10-15), cuando la conciencia está determinada por una simpatía universal y desinteresada, es el único criterio posible. No expresa sino las condiciones del fin que debe proponerse una persona animada por la simpatía.

Sin embargo, la evolución normal difícilmente se perseguirá sin acarrear continuamente nuevos conflictos entre la moral subjetiva y la objetiva. Así como la tarea impuesta á nuestra ciencia teórica, es decir, la explicación de la realidad por medio del principio de causalidad, es una labor infinita, otra labor idéntica se nos impone igualmente en el terreno moral, la de apreciar todos los actos y todas las circunstancias que ofrece la vida según las exigencias del principio del bien.

4. En trabazón estrecha con el concepto de autoridad se encuentra el de sanción. La autoridad ordena ó prohíbe, pero la sanción es la que pone en

vigor la prohibición ó la orden. La sanción consiste en el placer ó en el dolor inherentes á la ejecución ó á la violación del mandato, en la recompensa ó el castigo que nos atraemos por este acto, en el cielo ó el infierno á que dicho acto nos acerca.

Sólo cuando la autoridad es exterior por sí misma, se halla la sanción relacionada exteriormente con el acto. Bajo esta forma, no tiene por otra parte ningún valor moral *inmediato*. El carácter moral de una acción proviene, desde el punto de vista subjetivo, de que sale de lo más profundo del espíritu; desde el punto de vista objetivo, de que concuerda con el principio del bien. ¿Qué significación moral podría haber en que á esto se añadiese un sentimiento de placer ó de dolor, que no resultaría del acto mismo? Porque procedo bien ahora, ¿es ésta razón suficiente para que en el instante que sigue experimente placer?

Porque procedo mal, ¿hay razón de que experimente dolor más tarde? Todas esas ideas de recompensa y de castigo tienen su lugar adecuado en pedagogía, no en moral. Para la educación puede ser necesario que la recompensa y el castigo aumenten la fuerza que el sentimiento del valor y de la importancia del acto no posee siempre por sí mismo en grado suficiente; pero no es una necesidad moral inmediata. Si se cree que la idea de una compensación es por sí misma una idea clara, consiste eso en que nos dejamos conducir por un instinto (de venganza ó de reconocimiento) cuya justificación moral y la necesidad no se dan del todo sin oposición. La espontaneidad del impulso hace que no se busquen razones, á la vez que imaginamos que no hay necesidad de ellas.

La sanción externa, que consiste en la recompensa y en el castigo, no podría, como hemos dicho, tener más que una virtud educatriz. En cuanto á la san-

ción moral, es preciso que sea *interna*. No podría consistir más que en el sentimiento, experimentado por el autor del acto, de ser en unión y en armonía con su convicción propia más elevada, en el sentimiento del acuerdo entre su ideal y su voluntad real. De ahí nace una paz íntima que puede ser más fuerte que toda contradicción y todo obstáculo exterior. El individuo puede tener el sentimiento de que reina en él una fuerza capaz de transformar el mundo, si reinase entre todos los hombres. Siente como un ensanchamiento y elevación de todo su ser. Podría concebir tranquilamente como espectadores de su acción á los hombres que más admira, con tal que conociesen ellos todos los motivos. El sentimiento que se despierta entonces no es orgullo, sino el secreto sentimiento de estar, en su pequeñez, emparentado con lo grande.

Esta sanción interna no es tan sólo un efecto del acto, sino un sentimiento que puede existir ya antes de la ejecución de aquél. En ese caso, no es sino la continuación y el desenvolvimiento completo del sentimiento que condujo á la resolución y la hizo posible. «La beatitud, dice Spinoza, no es la recompensa de la virtud, sino la virtud misma» (1). Es de la misma especie que el contento que experimentamos al satisfacer uno de nuestros impulsos profundos. Origen y efecto del acto están aquí en íntima conexión.

Esta satisfacción puede ser tan grande y tan intensa, que, en comparación suya, pierdan las demás todo valor. Un momento grande y bello puede sobrepajar toda una larga é insignificante existencia. Esto es lo que hace el sacrificio de sí mismo psicológicamente inteligible. Entre la satisfacción experimentada en el cumplimiento del sacrificio y cual-

(1) *Ética*, V, prop. 42.

quier otro placer posible, el alejamiento puede ser tan grande, que este último término se desvanezca por completo ante la conciencia. La imagen de la vida, comprendiendo en ella el acto del sacrificio, puede ser tan magnífica, que la vida sin ese acto pierda todo valor. Esto no es más que un ejemplo particular de una ley psicológica conocida. Aristóteles comprendió perfectamente este punto. «El hombre virtuoso, dijo (1), se sacrificará mucho por sus amigos y por su patria, y aun morirá si es preciso. Menospreciará riquezas, honores, y, en general, todos los bienes objeto de común disputa, reservándose á sí mismo lo bello (2), pues preferirá un placer breve pero intenso, á otro largo y débil, un año de hermosa existencia á dilatados años sin emociones, y una sola acción grande y bella á una infinidad de actos mediocres. Acaso sea esto lo que les sucede á los que sacrifican su vida: escogen para sí mismos algo muy bello.» Kant expresa un pensamiento análogo en la siguiente frase (3): «¿Por ventura un hombre hoarado, en la mayor desdicha de su vida, que hubiera podido evitar tan sólo con haber querido sobreponerse á su deber, no se ve sostenido por la conciencia de haber conservado en su persona su dignidad y honrado la humanidad, persuadido de que no tiene razón alguna de avergonzarse ante sí mismo ni de temer el propio é interior examen?»

5. El papel más ó menos considerable de la sanción interna en la vida real importa aquí poco. El número de acciones humanas que en ella se apoyan,

(1) *Ética á Nicomaco*, IX, 8, 1169 á 18-26.

(2) Aristóteles entiende por lo bello todo lo que buscamos para nosotros mismos y no como medio en expectativa de otra cosa.

(3) *Crítica de la razón práctica*. Ed. Kehrbach, p. 106 y siguientes.

quizá sea muy limitado. Pero importa mucho sostener que por sí sola *puede* ella bastar al sostén de la vida moral. Es una condición de la independencia de la moral respecto á los dogmas y á la metafísica; lo que la manumite de los postulados y de las hipótesis.

Desde el punto de vista moral, el procedimiento frecuente en alto grado que consiste en hacer depender la moralidad de ciertas hipótesis religiosas ó especulativas determinadas, debe excitar muchos escrúpulos. Desde luego, resalta naturalmente que aquel que no cree ya en tales dogmas, se ha emancipado al mismo tiempo de la moralidad, y que acaso procedería muy lógicamente siguiendo el principio: «Comamos y bebamos, pues mañana hemos de morir.» En seguida, dirigiendo la atención hacia algo exterior á la esencia y al origen del acto, y haciendo de la consideración de la recompensa ó del castigo un motivo necesario, se despoja al acto de su carácter propiamente moral.

Hay hombres que no sabrían sostener el valor de la moralidad sin apelar á la creencia en un orden superior de las cosas, donde se encuentra perfecto y terminado todo lo que la realidad de nosotros conocida presenta imperfecto y fragmentario. La tendencia á vivir con esta creencia no debe sin embargo considerarse como una necesidad universalmente humana, aunque se haya manifestado en algunos de los más eminentes hombres que han pisado la tierra.

Tampoco es preciso atribuir valor absoluto á la moral que cree en un progreso *interno* del mundo de la experiencia. Es fácil que haya alguna dificultad, desde el punto de vista teórico, en sostener tal creencia. Pero *aun cuando* no soportase la prueba, *aun cuando* la tendencia dominante del curso del mundo debiese ser desfavorable á la moral, no que-

darian los principios morales quebrantados. Sólo cambiarían de naturaleza los deberes. La compasión y la resignación tendrían mayor lugar de aplicarse; pero si existía la disposición de espíritu moral, nos colocaríamos al lado del vencido, aun cuando los dioses estuviesen por el vencedor. El valor moral no depende únicamente del poderío. Aquel que sigue su conciencia, no puede naturalmente hacerlo sino porque ésta es lo más fuerte que en sí tiene, no porque sea ella lo más fuerte que pueda darse en el mundo. Imposible es que sepamos si la evolución del mundo terminará como una tragedia ó como una comedia (dado que termine), y en todo caso, aquel que obedece á la ley de su conciencia, no modifica su papel en nada por este motivo. Nuestra moral es la de los viajeros (*Ethica viatorum*). Vemos abierto el camino ante nosotros, pero ignoramos su término. En cambio sabemos que podemos ir más lejos, aunque no hayamos, por otra parte, de alcanzar el límite, y sabemos también que la detención es el retroceso y la muerte.

El hecho de que la conciencia moral se haya originado y desarrollado en el mundo humano, nos suministra sin embargo una prueba de que accionan en la existencia fuerzas preciosas. Así pues, no vivimos tan sólo «sobre posibilidades», sino más bien sobre una base real que buscamos siempre extender y fortificar cada vez más. La vida moral es una lucha para alcanzar un imperio que está en vías de evolucionar y cuya suerte guarda la más estrecha conexión con todo lo que da á la vida valor y sentido. Ante esta consideración, retirase la moral para que las discusiones dogmáticas y especulativas sigan su propio camino.

6. El instante del nacimiento de la conciencia moral es aquel en que la diferencia entre el ideal y la realidad produce un sentimiento determinado:

nace como todo instinto y toda tendencia. El momento de su muerte sería aquel en que semejante diferencia desapareciese para siempre. Por la naturaleza misma de las cosas, esto puede tener lugar de dos maneras: ora que la realidad prevalezca sobre el ideal, ora que éste prevalezca sobre aquélla.

Si nos atenemos de momento á la primera eventualidad, la realidad podría nuevamente disponer de varios medios para sofocar, por decirlo así, el ideal. Sería factible que esto ocurriese ora por debilitamiento del espíritu, ora por extenuación, ó bien porque el hombre se entregase á apetitos puramente animales. Pero los casos de esta índole representan un carácter individual y especial, y, por lo tanto, pertenecen á la moral especial. En cambio, como aquí estudiamos los principios generales de la moral, nos preguntaremos si no podría haber una *concepción científica de la realidad en tal modo que no dejase sitio alguno para el ideal*.

Green muchos que semejante concepción se encuentra en la *hipótesis moderna de la evolución*. Según ésta, en efecto, reina en la naturaleza entera, comprendiendo en ella el mundo humano, una inexorable ley de selección, en virtud de la cual lo que no puede adaptarse á las condiciones establecidas perece, y sólo subsiste lo que se acomoda á las circunstancias. Con esto parece bien que se entronice la fuerza física y que la dominación del mundo quede entregada á la brutalidad. ¿Pueden nuestros ideales en este caso ser otra cosa que votos piadosos y piadosos suspiros que en nada cambien la marcha de las cosas? Además, lo mejor y más noble quedará aplastado en la selección natural y en la lucha por la existencia, si no quiere ó no puede oponer la violencia á la violencia.

No es incumbencia de la moral enseñarnos á conocer la realidad. Este cuidado lo abandona á las



demás ciencias, porque es incapaz de fortificar ni debilitar ninguna de las hipótesis que, teóricamente, se han mostrado justificadas y fundadas. Pero su mayor interés consiste en buscar si tal hipótesis se concilia con los principios morales.

Si examinamos más de cerca la hipótesis de la evolución, veremos que descansa, en tanto se aplica á la vida humana, sobre una idea capital, que, muy lejos de combatir los postulados de la moral, más bien debe colocársela en el número de esos postulados. Esta idea es que la evolución humana, desde el momento que es más que un desarrollo completamente físico, sólo adquiere posibilidad por el despertamiento de ideas y tendencias determinadas, que actúan como fuerzas motrices. El mayor obstáculo á la evolución, aun á la simple conservación, es la estupidez y la indiferencia. En las formas puramente elementales de la evolución humana, es la necesidad la que impele adelante; pero en el curso de la evolución originanse necesidades que llevan á otra cosa diferente de la simple conservación. Sólo allí donde no se agita ó bien no puede despertarse ningún impulso, ninguna tendencia, toda esperanza está perdida. No se salva sino á los que no cesan de luchar. Esa verdad que las doctrinas idealistas han proclamado tan á menudo bajo formas más ó menos vagas, la hipótesis moderna de la evolución no ha hecho más que recordárnosla de un modo más claro y más apremiante, ó, si se quiere, más brutal.

No es indiferente que contribuyamos ó no á la evolución con la conciencia y la voluntad. La tendencia que induce á la apreciación y á la acción morales es una de las fuerzas que concurren á determinar la marcha y el sentido de la evolución. Ahora bien, si precisamente admitimos que esa tendencia se ha desarrollado con arreglo á leyes naturales determinadas, será para nosotros evidente que no está

en conflicto con la hipótesis evolucionista. Es indudable que sólo de un modo tardío despertóse en sus formas más libres y más elevadas, y aun no ha ejercido toda su influencia. Su movimiento es progresivo, y por esta razón precisamente, el porvenir es suyo.

Aunque la moderna hipótesis de la evolución haya insistido con tal fuerza sobre la influencia de las circunstancias exteriores, afirma no obstante que esta influencia está, en cada caso particular, determinada y delimitada de un modo más preciso por las condiciones internas que cada ser lleva consigo en la lucha por la existencia. Cuanto más elevado es un ser vivo, más se halla en estado de intervenir *activamente* en esa lucha. Y la hipótesis de la evolución conduce por sí misma directamente á la moral, mostrándonos cómo, en los grados superiores, la lucha por la existencia conviértese en una lucha *común* para la conservación y el desarrollo de la vida humana.

Quando se trata de semejante lucha, solemos pensar tan sólo en las formas de vida más elementales y más brutales. Pero la vida tiene una porción de formas y grados, y por esto la lucha por la existencia toma igualmente, al pormenorizarse, un carácter muy distinto. Aquel que trabaja al servicio de la ciencia y del arte, ó que lucha para conservarse honrado y no renegar de lo que tiene por justo, éste lucha por la vida tan bien como el que se aferra á la existencia desnuda y sigue el instinto físico de la conservación (1). Misión es de la moral especial mostrar cuál es el valor comparado de los diversos grados y de las diversas formas de vida.

7. La hipótesis de la evolución no conduce so-

(1) *Die Grundlage der humanem Ethik*, p. 18-20. — *Ethiske Undersøgelser*, p. 17-23.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## V

## La libertad de la voluntad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

hipocondríacos cuando no está contrabalanceada por una gran actividad.»

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

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

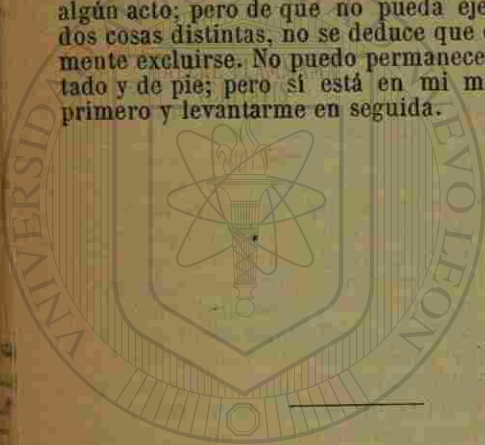
Nada nace de nada. La moral debe reconocer este principio en su propio interés. Lo importante, en

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

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

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

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



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

VI Año. 1626 MONTERREY, MEXICO

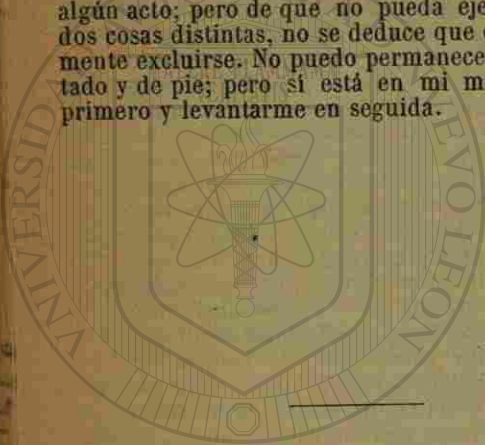
### El mal moral

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

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

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

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



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

VI Año. 1626 MONTERREY, MEXICO

### El mal moral

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

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

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



mente en la totalidad superior y aun oponerle abierta resistencia. Ese desacuerdo es susceptible de producirse de dos maneras. Puede suceder que el elemento particular (la aptitud particular en el individuo, el individuo particular en la especie) insista con energía una tendencia precedentemente desarrollada. Por consecuencia de una especie de resistencia pasiva, subsiste y continúa obrando como antes, bien que la totalidad exige de él en adelante otros servicios. O bien puede ocurrir que el elemento particular varíe espontáneamente, tome nuevas direcciones, precisamente porque la vida se agita en él con tanta fuerza, que necesita mucha mayor expansión, sin que no obstante, por otra parte, haya medio de hallar un conjunto en que pueda entrar y adquirir valor el nuevo resultado. Lo que de pronto parecía dar posibilidad á un grado completamente nuevo de vida, conviértese ahora en causa de interrupción, de dislocación y de desfiguración. No es posible prescindir ni de la tendencia conservadora, ni de la tendencia radical; ambas implican la posibilidad de una interrupción en el conjunto de la vida y de un ataque á la voluntad fundamental que la apreciación supone. Son fuerzas que, espontáneamente llevadas al bien, producen sin embargo frecuentemente el mal. Pueden acarrear el aislamiento, tomando la parte el lugar del todo, porque no quiere modificar su estado, ya sea éste por lo demás una continuación ó una variación perpetua.

Otra causa es que lo espontáneo precede á lo reflexivo, lo inconsciente ó lo obscuro consciente á la conciencia clara. Es preciso conquistar desde luego la idea directora, y á menudo esto se obtiene únicamente al precio del error. Sólo á nuestras expensas nos volvemos por lo regular prudentes. Zeus, dice Esquilo, ha establecido la ley de que

la ciencia no pueda adquirirse sino por el dolor ( $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ :  $\mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ ). El individuo penetra en la vida ignorando en qué medio cae. El primer pensamiento nace por sí mismo espontáneamente: así es natural que el paso de lo espontáneo á lo premeditado sea también por sí mismo espontáneo. Los primeros fines que el hombre se propone no son resultado de una elección: «el primer pensamiento de la voluntad, como dijo el Dante (*Purgatorio*, XVIII), está excitado de un modo desconocido, y no merece alabanza ni censura.» Y no obstante, este «primer pensamiento» puede ser decisivo para la dirección de toda la vida. Es el punto de partida de la vida intelectual, el primer centro de asociación que determina el curso y la especie de los pensamientos ulteriores. Es posible, sin embargo, que la dirección en este sentido concuerde con los más elevados intereses de la vida.

Aislada y ciegame, tales son los dos rasgos característicos del mal cuando se examina cómo es posible. El mal es la *inercia* que no quiere cambiar su estado, la pesantez que no quiere alzarse, la estrechez que no quiere ensancharse. Es absolutamente lo contrario del móvil de apreciación supuesto en lo que precede, pues la simpatía es una necesidad de participar, de unirse á otros hombres, de abrirse al mundo. La moral griega insistía sobre todo en la ceguera como causa de la insolencia y de la temeridad ( $\beta\beta\epsilon\iota\varsigma$ ); Homero y los trágicos veían el origen de la *falta* en la ilusión ( $\alpha\tilde{\iota}\tau\eta$ ), Sócrates simplemente en la ignorancia. La moral de los modernos pone sobre todo de relieve el aislamiento debido á la inercia. Así lo hacen, por ejemplo, Spinoza y J.-G. Fichte. Este último pensador demuestra por medio de un interesante desarrollo psicológico (1)

(1) J.-G. Fichte, *Sittenlehre*, 1798, p. 262 y sig. Véase

cómo la pereza, en tanto que obstáculo al cambio del estado y de la dirección dadas, puede engendrar la cobardía y la duplicidad, porque se prefiere sacrificar la libertad á tener que combatir, y de no poder evitarlo, se apela á la astucia con preferencia á las armas leales. Para ambos pensadores, el mal moral es contrario á la fuerza y á la libertad del espíritu. Esta libertad no la creían posible sino en la sociedad de los demás hombres, y por esto el mal es también indirectamente para ellos la ruptura de la armonía social, el ataque al común esfuerzo hacia la libertad. Pero desde el punto de vista en que aquí nos hemos colocado (III, 8-11), conviene definir el mal moral directamente por su carácter antisocial, es decir, por la ausencia de los móviles y de las cualidades que hacen posible la sociedad espiritual, y no sólo de aquellos que hacen posible la libertad de cada espíritu.

Cuando se tiene conciencia de que la dirección que se ha emprendido es opuesta á un grado de vida más elevado (pero que naturalmente no se conoce como tal) y se persiste sin embargo, en esa dirección, la pereza vuélvese *orgullo*. El contraste tiene aquí por efecto provocar, hacer mayor la obstinación, y aumenta la resistencia. El punto de vista en que entonces nos hallamos colocados se ha transformado en un sistema que á veces se sostiene con rigurosa lógica. Si ese punto de vista aislador se

mi obra: *Geschichte der neueren Philosophie*, II, p. 169 y sig. — Spinoza veía en el pecado una impotencia del espíritu (*Tract. polit.*, II, 7, 11, 20) que formaba lo contrario del esfuerzo para perseverar en su ser, gracias al cual el hombre puede elevarse de las formas inferiores á las formas superiores de la vida (*Ethica*, III, 6 y sig.) Véase *Geschichte der neueren Philos.*, I, p. 363 y sig. — F. C. Sibbern, en su *Psychologie* (1856), p. 119, y su *Moralphilosophie* (1878), p. 7-11, aplicó al problema del mal su teoría del curso esporádico de toda evolución.

llama malo, es porque se le juzga en vista de otro sistema moral distinto de aquel á que dicho punto de vista pertenece. Cada punto de vista sostiene su derecho á la existencia y opone su apreciación á todas las demás

Volvemos á encontrar aquí, bajo su más aguda forma, esa lucha de sistemas morales que antes hemos considerado (III, 13) bajo un aspecto puramente teórico. Es la gran lucha del mundo, donde que unos estigmatizan como inercia, aislamiento, ceguera y orgullo, lo consideran los demás como la expresión de una afirmación natural y legítima del yo, ó bien como el principio de nuevos progresos. En esta lucha, no sólo el pensamiento se opone al pensamiento, sino la pasión á la pasión, la voluntad á la voluntad. Toda apreciación moral se apoya, en efecto, en una voluntad fundamental, en una actividad que establece fines. Cuando una apreciación se opone á otra, las fuerzas fundamentales del espíritu son las que se alzan una contra otra.

La moral filosófica considera esta lucha distintamente que la moral teológica. La psicología y la historia le enseñan cómo nacen los puntos de vista y los sistemas, cómo salen poco á poco de elementos que ocupan un puesto legítimo en el conjunto de la vida. La moral teológica consecuente no acepta ese desarrollo progresivo de puntos de vista sucesivamente desechados ó excedidos. No reconoce la sencilla verdad de que lo espontáneo precede á lo reflexivo y que las partes no siempre se unen buscando formar un todo. Para ella, el pecado es el orgullo, como por otra parte la obediencia es el fondo de toda virtud.

Si el hombre se aísla, se arranca al origen de todo bien, y hay que buscar la causa de ello en su presunción. De dónde proceden á su vez esa presunción y orgullo, no se nos dice; pero desde san Agus-

tin (1) forman el pináculo de la escala de los vicios. Para la teología, el pecado es una ruptura con la fuerza que protege la vida: para el filósofo, consiste en que uno de los elementos integrantes de la vida se separa del conjunto. En tanto que para la filosofía, la evolución de las faltas va de lo inconsciente y de lo espontáneo a lo consciente y lo premeditado, con arreglo a la ley que por experiencia sabemos que preside a toda evolución psíquica, impónese a la moral teológica la tarea de evidenciar cómo las menos conscientes y menos reflexivas formas del mal son un desarrollo de las que lo son más. La moral de la Edad media intentó dar de los siete pecados capitales una explicación genética, según la cual debían progresivamente salir del orgullo la envidia, el odio, la indolencia (*acedia*), la avaricia, la gula y la lujuria (2). Bien que esta descripción encierre interesantes observaciones, su punto de partida no deja de ser, por lo demás, una imposibilidad psicológica. F.-C. Sibbern ha dicho con razón que la moral teológica hace derivar el mal del soberano mal. Es lo que se llama caminar cabeza abajo y pies arriba. Sólo por una sucesión de grados llega la inercia inconsciente, que puede tener su utilidad, hasta la recusación consciente de todo

(1) *De civitate Dei*, XIV, 12-13 (Malae voluntatis initium quae potest esse nisi superbia?) — *De moribus ecclesiae cath.*, c. 12. — Véase *Die Grundlage der humanen Ethik*, pág. 99-102.

(2) Hugo de Saint-Victor, hace derivar la *acedia* de los tres primeros pecados, que acarrear al hombre el disgusto de sí mismo; de la *acedia* derivan a su vez los tres últimos, y el hombre que ha perdido la alegría interior, mira hacia fuera para hallar consuelo (Liebner: *Hugo von Saint-Victor*, Leipzig, 1833, pág. 278-280. Dante indica la misma evolución: *El Purgatorio*, XVII. Cons. Ozanam: *Dante et la philos. cathol. au XIIIe siècle*. Paris, 1843, pág. 94. — Andreas Suneson: *Hexaëmeron*, ed. Gertz, página 153.

ensayo para sacar al individuo de su aislamiento, y sólo una vez llegado al colmo de la resistencia opuesta por la inercia, transforma el individuo a todos los demás en medios de su goce ó de su sentimiento de dominio. En vez de ser tan sólo una unidad entre muchas otras, prueba ahora de considerarse a sí mismo como fin absoluto. Sin embargo, no hay aquí más que una especie única de evolución posible, y en cambio se presentan una porción de vías al estudio psicológico.

Las más particulares formas del mal dependerán de las disposiciones afectivas generales ó de los temperamentos de los diversos individuos. El temperamento sombrío da lugar, en las naturalezas pasivas, al mal humor, a la insensibilidad, al desaliento. El individuo se sustrae a todo lo que pretende atraerle, hasta a las impresiones alegres y excitantes. En las naturalezas activas, ese temperamento provoca la satisfacción del daño ajeno, la envidia, la dureza, la crueldad. El placer y la dicha de los demás, siéntenlo como una discordancia aguda, ó como la expresión de la estolidez y de la cortedad de vista. Experimentan una propensión a afectarse desagradablemente de todo, y la frecuencia de penosos sentimientos engendra fácilmente el egoísmo, á causa de la atención que el individuo está obligado a dirigir sobre su yo. El dolor le impide darse, olvidarse de sí mismo. El temperamento alegre conduce, bajo su forma pasiva, á buscar el goce, la satisfacción de los deseos y tendencias del momento. En las naturalezas activas, acarrea una necesidad inconsiderada de lograr la independencia, satisfacer la ambición ó fomentar el fanatismo. Aquí pueden también desarrollarse la dureza y la crueldad, sobre todo si la facultad que tiene uno mismo de soportar el dolor es pequeña. Es factible hacer á menudo grandes sacrifi-

cios y grandes esfuerzos para satisfacer la necesidad de sentir las propias fuerzas, el amor egoísta del poderío. El mal reviste entonces su forma heroica. Bajo todas esas formas, el individuo se hunde en sí mismo, se toma á sí mismo por centro y hace imposible una abnegación perfecta. Podrán hallarse todavía otros si se fija atención en las múltiples substituciones de motivos que van siendo posibles gracias á la disposición original, teniendo en cuenta al propio tiempo la acción modificadora de las condiciones históricas y sociales. El mal no es tan sólo un fenómeno psicológico, sino también social.

2. Insistiremos algo más en la cuestión de saber qué grado de conciencia puede existir en los estados precedentemente descritos. Cuando se pronuncia la calificación de «malo», nos colocamos en un punto de vista que no participa de aquel á que dicha calificación se aplica. El hombre para quien lo presente es todo, no comparte evidentemente las ideas del individualista, ni el individualista las ideas de aquel que se preocupa de la familia, de la raza, del estado ó de la especie entera. Si el individuo colocado en el punto de vista inferior ó más estrecho, tenía conciencia clara y perfecta de merecer esa calificación, los sentimientos correlativos y las tendencias correspondientes se pondrían en movimiento, y su carácter y su acción se volverían otras. El mal encierra siempre ignorancia y ceguera; ignorancia, en tanto las representaciones no son claras ni completas; ceguera, en tanto los sentimientos y las pasiones que dominan, impiden el conveniente desarrollo de las representaciones. Es posible que se tenga idea de otro grado de vida, pero tal idea no adquiere ninguna fuerza, no excita ningún sentimiento vivo, no penetra hasta el yo real. En el fondo, Sócrates tenía razón de pensar que toda falta es ignorancia, con tal que por ésta se entienda algo más que insu-

ficientes luces del entendimiento, ó con tal que á la ignorancia se añada la ceguera, á fin de expresar que no tan sólo falta el conocimiento justo, sino que además obstáculos positivos le impiden desarrollarse y reinar en el corazón. Los que obran mal «no saben lo que hacen». La causa es sin duda más profunda de lo que imaginaba Sócrates, ó, en todo caso, más profunda de lo que él alcanzó á explicar. Pero el conocimiento de sí mismo, reclamado por él, pondrá en evidencia, si se le impele suficientemente lejos, la tendencia inconsciente que forma la base oculta del punto de vista entero. Por eso, en definitiva, toda moral debe estar de acuerdo con Sócrates.

Una volición propiamente dicha implica evidentemente la conciencia de lo que se hace. Así conviene distinguir entre la conciencia de las circunstancias materiales con las que el acto se relaciona y la del carácter moral que presenta. La ignorancia y la ceguera no tienen necesidad de influir en las circunstancias de hecho. Puedo claramente saber lo que hago, como sabe el inquisidor lo que hace cuando condena á un hombre á muerte á causa de su fe, sin conocer que esto es condenable desde un punto de vista moral más elevado. Tal conocimiento haría el acto imposible, pues imposible es obrar psicológicamente contra la propia convicción clara y entera, á menos de que la obscurezcan y enfríen otros impulsos.

Podría creerse, sin embargo, de una voluntad de tal naturaleza, que se dirige contra lo más cierto de nuestros conocimientos, en el caso en que el hombre pretenda oscurecer su conciencia moral para emanciparse de la división y de la dualidad que se producen cuando ésta no puede llegar en seguida á prevalecer, ó bien en el caso en que el hombre trate de impedir que se produzcan en él

pensamientos que teme modifiquen su apreciación presente y su sistema actual (1). Pero en tal caso, la conciencia moral superior no ha sentado aún sólidamente el pie, sin lo cual el carácter penoso del estado de división no podría convertirse en el móvil dominante. No se hace el mal con la conciencia clara y completa de que es el mal (2).

Así la idea teológica de un «pecado contra el Espíritu Santo» contiene una imposibilidad psicológica. Lutero, en un sermón sobre este tema, lo representa como «un pecado diabólico que, aunque se le haya convencido públicamente, no quiere sin embargo ser convencido (3). Pero si no queremos

(1) Véase *Psychologie*, VI, F, 2 (fin).

(2) Sólo hasta nuestros días han aportado los grandes autores a la descripción del mal una psicología más sutil y más profunda que la que se encuentra en el fondo del tipo satánico ordinario, tipo que el mismo Shakespeare ha reproducido excesivamente en su *Ricardo III* y su *Jago*. En primera línea de estas nuevas tentativas, debe ponerse el *Raskolnikow* de Dostojewski. Debo sin embargo mencionar también una réplica aislada en el «*Rosmersholm*» de Ibsen. No está en mí defender la pintura completa del carácter de Rebecca, pero cuando me nos una de sus respuestas es obra de un maestro: «Además, ¿no hay en todo ser dos especies de voluntad? Yo quería separar a Felicia, separarla de un modo ó de otro. Y sin embargo, no podía creer que las cosas llegasen á aquel extremo. A cada paso que intentaba dar hacia adelante, oía como una voz interior que me gritaba: ¡No irás más lejos! ni un paso más!... y sin embargo, no podía detenerme; debía continuar todavía, aunque sólo fuesen pocos pasos... Nada más que un paso, uno solo... Y luego otro... y otro. — ¡Y por fin, consumóse todo!... Así suelen pasar estas cosas.» Un autor de menos empuje la hubiera pintado como una diablesa trazando su plan con todo conocimiento de causa y calculando con habilidad los múltiples alfilerazos que debían conducirla al logro de su objeto.

(3) Lutero añade: «Nunca hubiera pensado que pecado semejante existiese en el mundo, cuando era yo un sabio doctor.» Pero más tarde temía que los papistas que ha-

dejarnos convencer, ¿cómo será posible que nos convenzan? Cuando no queremos dejarnos convencer, preciso es que haya en el espíritu alguna parte en que la convicción no ha penetrado con toda su eficacia; ¿cómo podría sin esto nacer semejante voluntad? Lutero prosigue: «Cuando un hombre llega, para defender sus crímenes, á no querer oír ni ver nada, todo consejo y todo auxilio resultan inútiles.» Defenderse, evidentemente implica invocar razones, esto es, reconocer la fuerza de la verdad, salvo que no se reconozca por la verdad lo que sus adversarios llaman así. Queda, pues, algo bueno todavía. No reconocer absolutamente ninguna verdad, sería cosa completamente satánica, pero acabaría por acarrear la pérdida entera de todo sentido y de todo pensamiento y la impotencia total. La maldad absolutamente consecuente, sería pues la estultez absoluta.

3. Un grado más lejos que la ceguera, hállase el *endurecimiento*. Pero tampoco es idéntico éste á la maldad consciente. El endurecimiento es la ceguera que se ha fijado, que se ha incorporado tan bien al carácter, que un cambio resulta en extremo difícil. No sería, pues, legítimo considerar ese endurecimiento como equivalente á la incorregibilidad. Nuestra pedagogía, tanto individual como social, ha hecho todavía muy pocos progresos para que tengamos el derecho de declarar á un hombre absolutamente incorregible. Es posible que sean insuficientes nuestro arte y nuestros medios. Pero hasta la hora presente no parece que la humanidad haya desplegado en este sentido tanta fuerza y habilidad

bían llegado á no poder objetar nada contra la verdadera doctrina, permaneciesen sumidos en ese pecado (Irmischer: *Luthers deutsche Katechetische Schriften*, III, p. 77 y sig. — Como sabio doctor, Lutero era mejor psicólogo que como gran agitador.

como en los demás. Nos hemos contentado con encerrar á ese género de individuos en «una casa de corrección» y presentarles la perspectiva de un infierno en el otro mundo. El arte y el sentimiento humanitario profundo y paciente, únicos capaces de triunfar de los obstáculos que aquí se levantan, sólo en vías de formación están todavía (1).

(1) Véase para más detalles mis *Estudios morales*, p. 73-81 (*The law of relativity in Ethics*. «Journal of Ethics», I, p. 54-60).

## VII

## Teoría del bien

1. Concepto general del bien. — 2. Dos problemas principales. — 3. Toda satisfacción completa ¿no tiene idéntico valor? — 4. ¿La cultura es un camino que conduce directamente al bien universal?

1. En los tres capítulos que preceden, nos hemos ocupado en la *base* de la moral. Ahora nos falta establecer y explicar más detalladamente, si cabe, el principio que da á la moral su *contenido*. Hemos demostrado ya (III, 10-15) que el único principio de este género que concuerda perfectamente con la base admitida por nosotros, es el principio del bien general. ¿Pero en qué consiste, en la medida de lo justo, este bien?

Considerada en sí misma, la idea del bien es una idea puramente *formal*. Esto es lo que un idealismo mal comprendido ha hecho olvidar á menudo, de manera que se ha rendido al bien un verdadero culto, *sin* que se diese de él una definición precisa. El verdadero bien, pensábase, es el bien en sí y por sí, cuyo valor no depende de ningún otro. ¿Pero qué es, en justicia, lo que en sí tiene valor? ¿Cuál es el contenido que responde á esta condición?

Como anteriormente y con claridad lo han demostrado nuestras exposiciones, esta pregunta me-

como en los demás. Nos hemos contentado con encerrar á ese género de individuos en «una casa de corrección» y presentarles la perspectiva de un infierno en el otro mundo. El arte y el sentimiento humanitario profundo y paciente, únicos capaces de triunfar de los obstáculos que aquí se levantan, sólo en vías de formación están todavía (1).

(1) Véase para más detalles mis *Estudios morales*, p. 73-81 (*The law of relativity in Ethics*. «Journal of Ethics», I, p. 54-60).

## VII

## Teoría del bien

1. Concepto general del bien. — 2. Dos problemas principales. — 3. Toda satisfacción completa ¿no tiene idéntico valor? — 4. ¿La cultura es un camino que conduce directamente al bien universal?

1. En los tres capítulos que preceden, nos hemos ocupado en la *base* de la moral. Ahora nos falta establecer y explicar más detalladamente, si cabe, el principio que da á la moral su *contenido*. Hemos demostrado ya (III, 10-15) que el único principio de este género que concuerda perfectamente con la base admitida por nosotros, es el principio del bien general. ¿Pero en qué consiste, en la medida de lo justo, este bien?

Considerada en sí misma, la idea del bien es una idea puramente *formal*. Esto es lo que un idealismo mal comprendido ha hecho olvidar á menudo, de manera que se ha rendido al bien un verdadero culto, *sin* que se diese de él una definición precisa. El verdadero bien, pensábase, es el bien en sí y por sí, cuyo valor no depende de ningún otro. ¿Pero qué es, en justicia, lo que en sí tiene valor? ¿Cuál es el contenido que responde á esta condición?

Como anteriormente y con claridad lo han demostrado nuestras exposiciones, esta pregunta me-

rece infinidad de respuestas, tantas como puntos de vista diferentes hay en moral. Si es una simpatía universal y desinteresada la que determina la apreciación, sólo puede ser bueno lo que conserva y acrece el bienestar de los seres conscientes, aumenta su placer y disminuye su dolor. Todo acto inspirado en este sentido, sin acarrear enseguida efectos en sentido inverso, es, por la misma razón, legítimo; todo acto contrario debe desecharse.

El único fin de la moral es proseguir aquí lo que la naturaleza ha comenzado. Efectivamente, el placer está en suma sujeto al empleo sano y natural de las fuerzas, á lo que conserva y sostiene la vida, y lo contrario indubitablemente es sufrimiento. El dolor es signo de un comienzo de disolución de la vida (1). Apreciando nuestra voluntad y nuestra acción según el grado en que el placer prevalece sobre el dolor, — á causa, sin duda, de la estrecha conexión que existe entre el placer y la vida, entre el dolor y la muerte — la moral trabaja en el desarrollo de la vida, de las facultades y de las fuerzas humanas, tan extensa y tan armoniosamente como es posible.

Así, los problemas morales encierran igualmente la apreciación del placer y del dolor de los instantes particulares respecto á la vida total del individuo, y la del placer y del dolor de los individuos particulares respecto á la vida total de la especie. Tan sólo cuando semejante apreciación resulta posible, es cuando puede fundarse la de las voliciones y de los actos, y entonces puede la acción moral recibir un contenido determinado. Cada volición y cada acto son como piedra que se arroja al agua: el movimiento se propaga en forma de círculos más ó menos extensos, y la apreciación depende de la manera como el

(1) *Psychologie*, VI, D.

acto resuena en la vida y en la sensibilidad de los seres conscientes. Del mismo modo que la ciencia teórica explica un fenómeno natural por medio de otro, la moral aprecia un sentimiento según otros sentimientos: la satisfacción que el agente experimenta ú obtiene por su voluntad y su acción no puede llamarse buena sin restricción sino cuando los efectos del acto no turban el placer de otros seres. Siempre que semejante turbulencia se produce, debe justificarse demostrando que es la condición de un bienestar mayor aún, ya sea de aquel á quien afecte la turbulencia, ó ya se trate de otras personas.

Entiendo, pues, aquí por bien, un estado duradero del sentimiento del placer. Quizá no pueda obtenerse sino á costa de una evolución en medio de sufrimientos y de privaciones; pero este es el fin, y para lograrlo, se soportan unas y otras. No es necesario ser optimista para hacer del bien entendido de este modo el principio objetivo de la moral, pues en nada se prejuzga de este modo la cuestión de saber si es fácil de alcanzar, ó si, hablando en tesis general, es lícito aspirar á alcanzarlo. Aunque el pesimismo tuviera razón; aun cuando todo placer, toda alegría no fuera sino ilusión; y aunque el fondo de nuestra naturaleza consistiera en una inquietud y en una necesidad dolorosas, el principio del bien no sufriría por esto menoscabo. La tarea consistiría entonces en procurar el mayor alivio posible, y ese alivio sería el único bien realizable en tal caso.

El principio del bien no podría combatirse sino desde un punto de vista absolutamente ascético, es decir, sosteniendo que el dolor es eternamente, en sí y por sí, preferible á la alegría. Pero no sería posible extender semejante punto de vista hasta el fin: el mismo asceta no se atormenta, ni él ni los demás, sino para obtener por este medio una alegría



mayor. Todo sistema moral tiende siempre en definitiva á dar como razón postrera de la aprobación de un acto, la producción de un placer ó la supresión de un dolor en un punto cualquiera del universo.

Como hemos observado ya (III, 14), la oposición á este principio se debe en parte á los errores provocados por las palabras; y con objeto de evitar estas equivocaciones es por lo que prefiero la frase «bien» á los vocablos «dicha» ó «utilidad». — Por «dicha» ó «felicidad» se comprende algo accidental y exterior. La palabra «felicidad» (en danés: «Lykke»), dice P. E. Müller en su *Synonymique* danesa, se emplea para dar á entender que las cosas buenas nos vienen impensadamente, y que somos incapaces de producirlas por nosotros mismos. Este sentido restringido y del todo exterior de la palabra, la hace impropia para expresar con claridad lo que en este lugar nos proponemos decir. *Al principio*, no conviene excluir aquí ninguna especie ni grado alguno de placer: la jerarquía de los diversos placeres no podrá establecerse más que por los estudios especiales que seguirán luego. Precisa, sin embargo, que toda moral, admitiendo la simpatía como móvil de apreciación, atribuya también cierto valor al acto de hacer partícipes á los demás hombres de los bienes que no pueden procurarse por sí mismos; pues claro está que si pudieran proporcionárselos no tendrían evidentemente necesidad de auxilio. — En cuanto á la «utilidad», se la representa fácilmente como cosa que sirve de medio para alcanzar otra, sin tener, por consiguiente, valor propio. Este término produce en los más de los hombres desagradable impresión, por la razón sencilla de que no es bastante noble. Pero si nos apartamos con indignación un tanto exagerada quizá de esta vulgaridad harto acentuada, olvidamos fácilmente que «tener

valor propio» no significa más ni menos que convertirse en medio directo para satisfacer una impulsión afectiva. Como último criterio, encontramos siempre el placer ó el dolor de uno ó varios seres conscientes. — Entiendo por bien la «verdadera» felicidad ó el «verdadero» interés. Resérvome, no obstante, exponer con mayores detalles sus condiciones en los capítulos siguientes.

2. La idea general del bien, definida del modo que acabo de hacerlo, encierra sin embargo ciertas dificultades que nos conviene aclarar inmediatamente (1).

¿No puede obtenerse un estado duradero de placer por medio de grados muy diversos de la evolución y por caminos muy diferentes? Una dicha «verdadera» ó más bien *real*, no puede evidentemente significar otra cosa que la satisfacción completa de todas las necesidades que somos capaces de experimentar. Así pues, la necesidad que se experimenta depende de la naturaleza del individuo. ¿Por qué el bien ó la dicha del uno no ha de colocarse sobre el mismo plano que la del otro, ya que cada cual no puede evidentemente obtener por sí mismo más que la satisfacción de sus necesidades, y á nadie, como es natural, se le ocurre satisfacer una necesidad que no siente dentro de sí? ¿De qué manera, pues, le será posible al principio del bien suministrar una regla para apreciar los placeres propios por grados de evolución y en seres *diferentes*?

Y en segundo lugar, ¿conducen realmente al bien la evolución de las facultades y de las fuerzas humanas, el desarrollo de la cultura y su conjunto? Sin

(1) En mis *Estudios morales*, p. 24-42 (The Monist, I, p. 529-543) he discutido desde un punto de vista poco distinto, y algunas veces con más extensión que en las páginas siguientes, las diversas objeciones que pueden formularse ó se han formulado contra el principio del bien.

duda la cultura tiene por objeto aumentar los medios de que dispone la especie y desarrollar facultades y aptitudes que no existían antes. ¿Mas por ventura no aumentan al propio tiempo también las necesidades, tanto materiales como morales, y por consiguiente las posibilidades de privación de dolor y de turbación interior? Desde la evolución y la expansión de la simpatía hasta el sentimiento del deber, nada hay que no amenace comprometer el bien, ya que por ahí adquiere la sensibilidad desarrollo sobre mayor número de puntos, nos volvemos más exigentes con nosotros y con los demás, y no se encuentra tan fácilmente ya la paz del corazón.

Examinaré por separado cada una de estas cuestiones.

3. Stuart Mill ha dicho: «Vale más ser un hombre desgraciado que un cerdo satisfecho, un Sócrates descontento antes que un imbécil feliz», y justifica esta opinión diciendo que, aun cuando el cerdo y el imbécil pensasen lo contrario, su juicio para nada entraría en cuenta, desde el momento que no tienen percepción alguna del elevado punto de vista desde el cual el hombre y Sócrates contemplan la vida; el hombre haciéndose cargo de las necesidades del cerdo, y Sócrates leyendo claramente en el fondo del imbécil. Así pues, bueno es atenerse al juicio de aquellos que conocen ambas necesidades, y que, por esta causa, han logrado analizarlas (1).

Una palabra debo decir, sin embargo, en favor del cerdo y del imbécil. La dificultad es mucho mayor de lo que Mill se figura. Indudablemente el hombre conoce las necesidades del cerdo, y á Sócrates no le será difícil representarse las del imbécil. Pero el hombre no tiene las necesidades del primero ni Só-

(1) Stuart Mill. *The Utilitarianism*. Análogas ideas se encuentran también en Platón (IX libro de la *República*).

crates las del segundo, consideradas como necesidades *exclusivas*, y, no obstante, de esto precisamente es de lo que aquí se trata. Al hombre no le sería posible convertirse en cerdo, sin dejar de ser hombre (1), y Sócrates difícilmente podría identificarse en tal grado con el imbécil, que desapareciesen por completo las necesidades del filósofo. Ahora bien, si el cerdo obtiene la *completa* satisfacción de todas sus necesidades, ¿no supera en mucho su dicha á la del hombre cuyas aspiraciones nunca se ven realizadas? Y el imbécil, cuyo cerebro encierra limitado número de ideas y que por tal motivo exige poco de la vida, ¿no es, por ventura, mucho más feliz que Sócrates, que emplea su larga vida aprendiendo á conocerse á sí mismo, en abrir los ojos á los demás, y que termina declarando que, en resumen, la muerte es preferible á la vida?

No buscamos aquí una suma determinada de bienes exteriores, sino de bienes que realmente lo sean *para* un ser determinado. La misma cantidad de dinero que para uno representa enorme ganancia, resulta insignificante bagatela para otro. Una de las grandes leyes de la psicología es que el grado de un sentimiento lo determine la modificación producida en el estado total del individuo.

En fin, el hombre que ha logrado la satisfacción *entera* de sus deseos, no tiene razón alguna en comparar su estado con el de los demás hombres. Que el cerdo no se preocupe del hombre, ni el imbécil de Sócrates, esto proviene, como es natural de su incapacidad. Pero aun allí donde se vean realizadas

(1) Si esto fuese posible, el goce no tendría límites; esto es, al menos, lo que los estudiantes creen sin duda cuando en *Faust* exclaman:

*Uns ist ganz kannibalsch wohl  
Als wie funfhundert Säuen.*

las condiciones de semejante comparación, nada será capaz de excitarnos á hacerla, ni experimentaremos necesidad alguna de salir de nuestro propio estado. Sucederá lo mismo que en el Paraíso del Dante, donde existen diversos grados de beatitud, pero donde la idea de los grados superiores no causa turbación alguna en los que se hallan en los inferiores, porque su «voluntad está calmada por la virtud de la caridad, que les hace apreciar tan sólo lo que poseen y no codiciar lo demás». El poeta añade: «Entonces comprendí claramente que cada lugar es un paraíso en el cielo, aunque la gracia del soberano bien no descienda hasta ellos de igual manera» (*El Paraíso*, III, v. 86-90).

Así, en el Paraíso del Dante no se conoce ni el esfuerzo ni la evolución. ¿Pero sucederá lo mismo en todas partes? ¿Y cómo tomar el principio del bien como base de una comparación entre los estados de diversos seres, si cada estado presenta por su parte el carácter de la satisfacción perfecta?

Expuesto así el problema lo más claro posible, voy á probar ahora de resolverlo.

Así como en la naturaleza exterior no existe el reposo absoluto, sino el movimiento continuo bajo diferentes formas, así el bien, como absoluta satisfacción de la necesidad de cada ser, sólo es posible de una manera aproximativa, y toda aproximación de ese bien está sujeta á ataques. Estriba esto en que cada ser experimenta cambios externos. La naturaleza y la vida no permanecen estacionarias; al contrario, su actividad es constante, lo mismo en el individuo que fuera de él, y esos cambios darán origen á nuevas necesidades é impondrán nuevas tareas.

En lo que concierne á los cambios exteriores, no hay necesidad de demostración especial. Nuestras aspiraciones son siempre las de acercarnos todo lo

posible á una existencia idílica. De vez en cuando interrumpen el idilio cambios sobrevenidos en el mundo exterior, que nos obligan á practicar nuevos esfuerzos y nuevas labores.

Además, á los cambios exteriores acompañan cambios interiores. Las representaciones de lo que es nuevo ó extraño no pueden quedar indefinidamente apartadas é impulsarán el sentimiento y la voluntad. Si aplicamos nuestras leyes psicológicas á lo que pasa en el Paraíso del Dante, al mismo tiempo que el conocimiento de los grados de vida más elevada, nacerá en los bienaventurados el deseo ardiente de obtenerlos.

Y aun en el caso de que no naciera ni se agitase una nueva representación, el sentimiento necesitaría variación y contraste para conservarse fresco y vivo. Uniformidad y repetición engendran debilidad y atonía. Por esto el idilio, como estilo literario, necesita, para producir efecto, un término postrero donde se halle descrita una vida más intensa, más variada y agitada. En el *Hermán y Dorotea*, de Goethe, por ejemplo, el fondo animado lo constituye en la guerra y sus efectos (1). En fin, si la monotonía y la repetición no motivan la regresión y la indolencia, nacerá, como es natural, la necesidad

(1) Cuando Schiller hubo descrito, en el grandioso poema intitulado «El Ideal y la Vida», el paso de la lucha penosa contra la realidad en la armonía ideal del Olimpo, concibió el proyecto de escribir un idilio en el cual se describiría una existencia feliz superior á toda lucha. Consideraba semejante tarea como la más elevada á que podía aspirar la poesía. Sin embargo, no se le ocultaba que era necesario recordar lo menos posible las luchas de la vida humana. «Las figuras principales serían dioses, pero por mediación de Hércules puedo enlazarlas todavía á la humanidad y dar así vida al cuadro.» (*Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt*. Stuttgart und Tübingen, 1830, p. 323.) El proyecto no llegó á realizarse.

de actividad y de movimiento. Efectivamente, es cierto que no nos movemos tan sólo para lograr fines determinados, sino sencillamente para utilizar nuestras fuerzas y para dar á las energías acumuladas ocasión de expansionarse. Cuanto más se acumulen las fuerzas y el reposo sea más prolongado, mayor necesidad habrá de poner en práctica el movimiento. La actividad que se logre motivará nuevas experiencias y por lo tanto nuevas luchas.

Aun cuando esas causas no obrasen directamente en el individuo llegado á cierto estado de equilibrio, influirían no obstante en la especie, y esto á la vuelta de un corto número de generaciones. Debemos tener en cuenta que alcanzar un fin, si no produce directamente un retroceso ó una disolución, señala los comienzos de otro nuevo fin. Así, pues, el bien es una ilusión si se entiende por ello un estado pasivo, producido una vez por todas. El bien debe consistir en la actividad, en el trabajo, en la evolución. El bien, considerado como reposo, no puede ser más que una interrupción *provisoria*, señalando la adquisición de un nuevo grado, del que partirá un nuevo proceso de evolución. Nada tenemos que modificar de nuestra primera definición del bien considerado como estado duradero del sentimiento de placer. Lo que es preciso descartar es solamente la idea de un estado pasivo, ya que, en resumen, la actividad es un estado lo mismo que el reposo. Por una ilusión natural, nos figuramos de buen grado nuestros fines apartados como estados de reposo. El alejamiento nos impide advertir la variedad que encierran y las tareas que imponen. Pero la experiencia real nos arranca sin cesar á esta ilusión, mostrándonos que ese goce especial, que experimentamos trabajando por el progreso de la vida para nosotros mismos y para los demás hombres, está asentado sobre terreno sólido.

Hay aquí un paralelismo notable entre la teoría del bien y la de la conciencia (IV, 3-4). Ninguna de ellas puede llegar á un término absoluto; ambas, por el contrario, nos sugieren la idea de una evolución indefinida. Al mismo tiempo, existe entre ellas una acción recíproca, pues cuanto más se comprende la elevada idea de lo que constituye el bien, tanto más la simpatía y la conciencia se ejercitan y se desarrollan, viéndose obligadas á aplicarse á un número más considerable de objetos. Por otra parte, cuanto más la simpatía y la conciencia se tornen delicadas y clarividentes, tanto mayores serán las exigencias de parte de todo lo que (ya en los demás, ya en nosotros mismos) trata de merecer el dictado de bien. Es fácil satisfacer á quien tiene la vista débil y el campo visual restringido.

Si espíritus elevados, cuando hablan de la dicha que puede alcanzarse en la tierra, lo hacen sin darle importancia, es porque piensan más en los estados pasivos, que llenan los intervalos entre los periodos de gran actividad, que en la actividad misma que les ha hecho lo que son. Psicológicamente es comprensible que durante los periodos de actividad, cuando intensa vida se agitaba en ellos, no hubiesen discurrido nunca sobre su propio estado, absorbidos como estaban por su trabajo. Hay siempre un inconveniente en que la intención desvíe del pensamiento del objeto, haciendo pensar en el placer que su realización puede procurar (1). Los resultados son separar lo que no debiera serlo, y transformar el estado de activo en pasivo. En el preciso instante en que nos preguntamos si somos felices, es fácil abstraerse de la tarea en y por la cual se vive. Así pues, esta pregunta no se formula inútilmente en tanto aquella tarea nos absorbe; cuando

(1) *Psychologie*, VII, B, 1 a; 3.

se la ve aparecer, signo es de que la vacilación empieza. Puede decirse de toda reflexión moral, de todo conocimiento del bien y del mal, que supone la cesación del estado paradisiaco (pero no, como en el relato bíblico, que lo *promueve*). La reflexión puede, naturalmente, ser exteriormente excitada. Pero en ese caso supone esto que se despierta en otros hombres, y sin embargo no se movería si no existiese un comienzo de desacuerdo. La dicha es expansión, pero no reflexión, ó, para emplear una expresión de Ludwig Feilberg, muévase en línea recta, no en línea curva. Así, puede decirse en cierto sentido, que sólo comprendemos el valor de la dicha después de haberla perdido. El esfuerzo hacia la felicidad se convierte entonces en un esfuerzo para reproducir, en una etapa superior, lo que hemos conocido en otra precedente. Y cuanto más la propia actividad se asocia al placer, es decir, cuando menos el medio y el fin — el esfuerzo hacia la dicha y la misma dicha — son distintos, con mayor solidez se funda asimismo el bien. Un fin alcanzado completamente y una vez por todas, no es capaz de excitar ya la necesidad de realizar empresa alguna, y el sentimiento unido a su representación no podría ser ya, de consiguiente, ni tan fuerte ni tan vivo como el causado por la representación de un fin que es posible realizar siempre en un grado más alto y con mayor extensión.

Lo mejor que podemos concebir es un progreso donde no se dé un paso que no produzca un bien, desde el momento que pone nuestras fuerzas en movimiento sin exigir de ellas más de lo que pueden dar.

De este modo llegamos á la segunda de las preguntas suscitadas, la de la importancia moral de la evolución de la cultura.

4. El bien consiste en la actividad, sin que esto

signifique que toda actividad es aprovechable. Esta simple proposición nos indica ya de antemano la relación de la *moral* con la *cultura*. De ambas ideas, la de cultura es la más amplia, la de moral la más limitada. Todo esfuerzo moral es una actividad de cultura, pero toda actividad de cultura no es moral.

Por cultura entendemos la elaboración de la materia que nos suministra la naturaleza. Sin embargo, no es posible trazar entre la naturaleza y la cultura línea alguna de demarcación fija. Lo que, visto por un lado, parece cultura, no es más que naturaleza visto por otro. Lo que una generación produce pensosamente, constituye para la siguiente una base dada. La vida natural sencilla y pura no se encuentra ni en el mundo animal. El pájaro construye por sí mismo su nido, y el zorro horada la tierra para hacer su madriguera. Además, cada generación lleva en su naturaleza un legado de la experiencia y de la actividad de anteriores generaciones.

La idea de «cultura» es de por sí una idea puramente formal. El trabajo y la industria no implican necesariamente que se les emplee para la utilidad y el progreso. El sentimiento de la cultura (*kulturbewusstsein*) puede convertirse á menudo en dicha sin piedra provocada por el espectáculo de los numerosos rodajes en acción, por el sin fin de hilos entrecruzados que se juntan para formar un tejido sutilísimo. No pensamos entonces ni en los resultados ni en las víctimas trituradas por los engranajes. ¿Qué valor representa propiamente todo el trabajo proseguido de un modo incesante de generación en generación? Aumentan nuestras necesidades y aptitudes; ¿pero no sería mejor emanciparse de unas y desdenar las otras, si la felicidad pudiese adquirirse en condiciones más fáciles y sencillas? Esta pregunta nos vuelve á la primera dificultad que hemos señalado en la idea del bien. Las dos dificul-

tades que nos ofrece esta idea, están unidas por lazos tan estrechos, que la solución de la segunda no es más que prolongamiento de la solución de la primera. Nos hemos visto obligados á pasar del bien como estado pasivo, al bien como activo; pero ahora es indispensable una delimitación más precisa.

Esta delimitación nos la suministra la teoría general de la conexión del placer con un empleo de nuestras fuerzas sano, natural y que desarrolle la vida. La actividad deja de ser un bien si extiende desmesuradamente nuestras fuerzas, si las dispersa y las divide, ó si las aplica exclusivamente en una dirección á expensas de otras direcciones importantes. Si la *resistencia* es mayor de lo necesario para el despliegue de las fuerzas, producirá el dolor y el sufrimiento, y semejante actividad dolorosa sólo tiene justificación en el caso de que sirva para pasar á un estado donde se vea establecida una relación más armoniosa entre las condiciones externas é internas. Si finalmente las fuerzas no se acumulan para un fin común, la vida se reduce á fragmentos y no es posible ya ningún sentimiento vital completo. En fin, cuando ciertas fuerzas se ejercitan á expensas de las demás, no tarda en manifestarse notoria desproporción entre lo interno y lo externo: las fuerzas internas *exclusivamente* desarrolladas, no corresponden á las múltiples exigencias de las condiciones vitales externas. Bajo estos tres aspectos, el desarrollo de la cultura puede sufrir extravíos. Existe una tendencia á lanzarse en toda nueva dirección que se ofrece, dejándose alucinar por la satisfacción momentánea resultante. Hay en la actividad de cultura algo ciego é inconsiderado, que está en relación con sus ventajas y sus inconvenientes. No descuida voluntariamente senda alguna; extiende sus tentáculos en todas direcciones, y obtiene así preciosas experiencias; pero puede asi-

mismo ser origen de turbación y de sufrimientos para los individuos y para la especie.

La cultura no debe ser objeto de elección; al contrario, ha de consistir en el prolongamiento de la evolución natural y no puede detenerse más que ésta. La necesidad de una evolución sin tregua, de probar nuevas comunicaciones, crear especialidades y producir formas variadas es el gran medio de que se vale la naturaleza para tolerar la persistencia de los seres vivientes, cuando se desarrollan demasiado en un espacio relativamente reducido. La diferenciación y la actividad continuas nacen de la densidad de la población (1). Que la evolución de la cultura, tal como en la actualidad se presenta, sea una necesidad natural, no quiere decir por esto que sea admirable. La moral no siente admiración por un orden del mundo en que ninguna evolución parece posible sin una tensión excesiva de las fuerzas, sin estrechez y dispersión en el empleo de las facultades. Las brillantes apariencias de los resultados exteriores no la hacen implacable hasta el punto de que olvide la agonía y el dolor, el sudor y la sangre que han costado aquéllos. Pide, pues, que se aligere las pesadas cargas, que se unan las fuerzas dispersas y se desarrollen todas las facultades preciosas. Así pues, sus exigencias ante la evolución de la cultura son de igual naturaleza que las que ha formulado relativamente á la voluntad y á la acción humanas en general (III, 20). Penetrando las condiciones de la evolución de la cultura, arbitra medios para cambiar, para suavizar y humanizar, á fin de que la cultura y el bien se relacionen lo más estrechamente posible. No es sentimental ni limitada

(1) Ch. Darwin. *De la variación de los animales y de las plantas bajo la acción de la domesticación*. E. Durkheim. *De la división del trabajo social*.

hasta el punto de olvidar que el progreso sólo puede realizarse por medio del esfuerzo y del sufrimiento. Cree que únicamente la participación en el trabajo de la cultura constituye una tarea real y un objeto también real para la vida volitiva. Y ve también perfectamente que las particularidades personales no pueden expansionarse y alcanzar empleo sino gracias á la evolución de la cultura y á la diferenciación á que da lugar. Sin duda alguna, cada individuo va dependiendo con el tiempo más y más del resto de los hombres; pero esta dependencia recíproca corre parejas con una perfección recíproca también y con una aplicación que se vuelve más íntima de lo posible, en tanto no se produce la división del trabajo. La diversidad tanto como la cohesión pueden en lo sucesivo ser más grandes y adquirir mayor estabilidad. He aquí, pues, lo que *puede* hacer la cultura; pero efectos accesorios le impiden á menudo desplegar todos sus provechosos efectos.

La gran tarea moral frente á frente de la cultura consiste en recordar que no debemos tomar la vida como simple medio de resolver problemas impersonales. La cultura es un medio para las personas, no inversamente. No debe gastarse la vida personal en una lucha estéril contra infranqueables obstáculos, ni dispersarla por exceso de diversidad, ni abreviarla por un exclusivismo exagerado. La cultura encierra la *posibilidad* para los hombres de proponerse fines más elevados, luego progresar en tanto se elevan sus fines, y la moral quiere que semejante posibilidad no se convierta en esperanza vana. El entusiasmo por el estado de naturaleza es inmoral si conduce al abandono del trabajo. Una materia pobre es fácil de ordenar: cuando no hay diversidades ni oposiciones, es fácil evitar la división del espíritu. A menudo, sin duda, limitar las necesidades quizá sea el único medio de triunfar de los obstácu-

los que interceptan su marcha. Pero también puede suceder con frecuencia que el mismo sentimiento de la privación y de la falta despierte nuevas fuerzas y haga posible una satisfacción que de otro modo jamás se hubiera logrado. Por eso no pueden acogerse sin reserva aquellas dos opiniones que dicen que: para alcanzar el bien, es preciso restringir las necesidades, ó, por el contrario, aumentarlas.

Semejantes ideas encuentran aplicación cuando nos preguntamos si tenemos derecho á destruir la armonía y la dicha actuales para conducir á los hombres por nuevos senderos al terreno de la cultura moral ó material. ¿Con qué derecho, por ejemplo, se arranca á los pueblos salvajes de su «estado de naturaleza», se despoja al niño de sus ilusiones ó se excitan en él nuevas necesidades, y se despierta la duda donde reinaba antes una fe ciega y sencilla? La solución, en estos casos, solamente puede darla el principio del bien. ¿Tenemos la seguridad de que por el nuevo camino se alcanzará nueva armonía y nuevas satisfacciones, con fundamento más sólido y más rico contenido que las antiguas? Pues entonces, hay razón de intervenir, y hasta es un deber cuando nos hallamos frente á un estado de sonambulismo que puede terminar desfavorablemente para el mismo sonámbulo y para los demás hombres. El idilio de uno solo puede ocasionar perjuicios y dolores á los demás, ó, en todo caso, disminuir su ventura. Pueden existir fuerzas sin empleo de que tenga necesidad la especie, aunque hasta el presente el individuo no haya experimentado semejante necesidad. Y si para despertarlas debe acudirse á un doloroso sacudimiento, tal vez sea un deber darlo. En los casos particulares, puede ser extremadamente difícil decidir si es prudente ó no dar esta penosa sacudida. El cálculo moral no puede conducirnos jamás á una certidumbre completa: es preciso correr algunos

riesgos y dar un salto en las tinieblas. El principio del bien, en este caso, sólo puede servir de hilo conductor. No le es adverso sin embargo correr aquellos riesgos, sino dar el salto en las tinieblas sin tener la convicción de que más allá se encontrará la luz. Este caso puede ilustrarse por medio de una asimilación que es algo más que una sencilla analogía. No está para nada en contradicción con el método de la ciencia empírica crear hipótesis, con tal que nos esforcemos sin descanso en hallar la confirmación en la experiencia. Toda hipótesis es una empresa azarosa; pero la historia de las ciencias nos demuestra que, sin correr tales riesgos, nuestro conocimiento no progresó en manera alguna. Asimismo es una consecuencia del principio del bien que es preciso correr riesgos, y que no siempre es dado esperar que pueda alcanzarse la completa garantía de los dichos efectos del acto que debe emprenderse. Es preciso que el principio del bien haga positivamente considerar peligroso atribuir suma importancia á la reflexión y al examen de las razones en pro ó en contra, ya que excluyen una acción enérgica y decidida ¡cosa, por otra parte, de indiscutible valor en la realidad! Paul Hensel (1) dice en su crítica del utilitarismo: «El utilitarista prudente, en presencia de una tentativa para indicar á la sociedad nuevos é inexplorados senderos, deberá guardar siempre una actitud desconfiada, pues cualquier tentativa de este género es capaz de llevar perturbaciones á la felicidad, y en cambio es problemático que produzca nuevas venturas.» Sin embargo, el principio del bien nos invita á no extender demasiado lejos la circunspección. Un proverbio danés llama á la prudencia virtud de burgomaestre;

(1) *Ethisches Wissen und ethisches Handeln*. Ein Beitrag zur Methodenlehre der Ethik. Friburgo, 1889, p. 31.

pero no estaría conforme con el principio del bien que fuésemos todos burgomaestres, y aun esos mismos pueden llevar la prudencia más lejos de lo regular. Los partidarios del utilitarismo han desconocido á menudo, sobre todo en otro tiempo — ni más ni menos que los empíricos — la importancia de la audacia, de la hipótesis. No obstante, esto era de su parte inconsecuencia evidente, y no es posible fundar ninguna objeción seria contra el principio del bien. Pero cuando Hensel añade enseguida: «Al entrar en lucha grandes ideas unas contra otras, en las evoluciones de la historia, cuando entre mil especies de torturas llega una nueva época para el mundo, el utilitarismo debe permanecer callado» — olvida que las grandes ideas en la historia tienden precisamente siempre á un grado de vida más elevado, un reino de personas de especie más perfecta de lo que podrían realizarlo las sociedades existentes, y que si se ha arriesgado la lucha, se debe únicamente á la confianza que se tenía en el mayor valor de los bienes que ese reino debía aportar. Pero olvida al mismo tiempo que la historia no ha alcanzado en realidad sus resultados ni por las sendas más cortas ni por las más puras, y que no hay necesidad alguna de aprobar el camino seguido para sostener el valor de los resultados obtenidos siguiéndolo con mucho retraso. El fin no justifica los medios.

Si regulásemos siempre nuestra conducta por las inclinaciones y las necesidades de los hombres en un momento dado, disminuiríamos así el nivel de la vida y de la cultura humanas. El principio del bien exige que no nos arredre combatir los prejuicios y la inercia. Lo mejor que puede hacerse por los demás, consiste á menudo en hacerles comprender sencillamente que no se dan todavía verdadera cuenta de sus deseos ni de sus necesidades, y que no se mues-



tran bastante exigentes. Por esto el artista de verdadero talento — pongamos por caso — prosigue á menudo solitario su camino, desconocido de las masas y aun desdeñado por ellas. Y sin embargo, guardando de manera tan estricta las exigencias del arte, sin percatarse de ello sigue el principio del bien, aumenta el capital intelectual de la especie y comunica á ésta la fuerza necesaria para que pueda obrar más tarde en vastas esferas. Sólo por una interpretación y una aplicación limitadas del principio del bien, hacemos hincapié en las necesidades del momento, en vez de tener en cuenta las condiciones vitales y los orígenes permanentes de vida y actividad nuevas. Goethe dice (en una plática con Eckermann): «Siguiendo mi vocación de escritor, nunca me he preguntado: ¿qué desea la masa y de qué modo soy útil yo á la totalidad? Así mis esfuerzos únicamente se han encaminado á adquirir más perspicacia y mejorarme á mí mismo, á aumentar el contenido de mi propia personalidad y á no expresar nunca sino lo que siempre reconocí como bueno y verdadero.» Si hubiese tratado de adaptarse al gusto y á las aptitudes del público, quizá de momento hubiese producido mucho mayor efecto; pero también la vida de sus obras hubiese sido más corta, y no habría, por lo tanto, llegado á ser el gran maestro de numerosas generaciones. En general, nada absolutamente puede decirse en lo concerniente á la magnitud del horizonte que es preciso adoptar, en un caso particular, para discutir el valor de un acto ó de un esfuerzo. A la profunda convicción de poseer las condiciones requeridas para llevar algo á cabo, se añade ordinariamente un llamamiento más ó menos consciente y confiado en el juicio de la posteridad. La empresa de querer introducir algo nuevo en el inconmensurable todo que forma el universo, será aventurada siempre. Y aun

cuando enseguida la experiencia, á quien corresponde decidir en la historia el valor de la tentativa, sea favorable, bueno es consignar asimismo que semejante justificación nunca podrá terminarse por completo mientras continúe la evolución histórica. Podrá hablarse siempre de una transmutación de valor. Nietzsche llegaba hasta el extremo de pedir la transmutación de todos los valores. Esto equivalía á adjudicarse la mejor parte; pero no es posible fijar de antemano un límite á esta transmutación que se cumple y se cumplirá sin tregua. Por este motivo, nunca será posible constituir un sistema de moral y dejarlo en absoluto terminado. Toda ciencia sometida á la necesidad de una confirmación empírica, llevará constantemente el sello de la imperfección. No es, pues, una objeción decisiva contra el concepto de la moral aquí adoptada, decir que sólo conduce á una «certidumbre empírica» (1). Lo mismo que los móviles humanos de apreciación están en evolución incesante, así una aplicación más extensa de los principios de la apreciación será posible siempre. Nuestra marcha progresiva es constante: el mundo, la existencia entera, no llegados tampoco á término, prosiguen asimismo una evolución ininterrumpida. El esfuerzo moral es una de las señales reveladoras de que el mundo no está acabado todavía. Hay una parte del trabajo universal que únicamente pueden ejecutar los hombres; en otros términos, una parte precisamente de la evolución universal se cumple por medio de la acción humana.

Así, las vías en que esta acción se empeña, no permanecen indiferentes, y serán tanto más perfec-

(1) Axel Hägerström. *Undersökning af den empiristiska etikens möjlighet*. (Estudio sobre la posibilidad de la moral empírica). Upsala, 1895, p. 16, 122.

tas cuanto los medios empleados adquieran mayor percepción del fin, ó, según la expresión recientemente empleada por Bruno Wille, cuando sean *puros medios*. La famosa máxima: el fin justifica los medios, deriva de una relación exterior entre los medios y el fin, que revela siempre imperfección. Cuanto más el medio se infiltra del espíritu del fin, es decir, cuando es ya «justo» por sí mismo, más nos acercamos también á ese fin, aunque prosigamos el camino todavía: hemos alcanzado un estado de alma que nos impulsa á obrar en el espíritu del fin y que, por consiguiente, es una anticipación de este fin. Por lo demás, la máxima: «el fin justifica los medios» puede tener su legitimidad. No faltarán casos en que hagamos en favor de un fin, ó nos veamos obligados á hacer cosas que de otro modo no hubiéramos ejecutado, no porque sean malas, sino porque nos son indiferentes. Lo que en otras circunstancias no tiene para nosotros valor alguno, tiénelo ahora al servir de medio. La moral jesuítica moderna limita la aplicación de la máxima á los casos de esta índole (1). Preciso es, sin embargo, que figuren también como tales aquellos casos en que nos vemos obligados á provocar un mal sin graves consecuencias para evitar otro mucho mayor. Cuando un hombre, impulsado por el hambre, rompe el cristal del mosirador de una tahona y se apodera de un panecillo, realiza un acto que solamente el fin justifica. También hay que añadir á esto toda educación proseguida por medio de penas disciplinarias.

En virtud del principio del bien, la producción del dolor es legítima y necesaria cuando es el único medio para obtener un bien indispensable; pero asimismo es la única razón que pueda permitir la producción del dolor. Naturalmente, el punto decisivo con-

(1) Cathrein. *Philosophia moralis*, p. 80.

sistirá en saber si el mismo fin es «justo», pues de no serlo, no podría justificar el medio. Si, por ejemplo, los fines tuvieran carácter egoísta ó de partido (intereses confesionales, políticos, literarios, etc.), la máxima resultaría peligrosa. Y aun cuando el fin tenga un valor real, no siempre es posible justificar el medio. La aplicación de un medio puede acarrear efectos secundarios y un mal mucho mayor del que produciría el abandono del fin. El hombre que con noble fin quisiese cometer un asesinato, produciría ciertamente, al violar de aquel modo las leyes elementales que aseguran la vida de la sociedad humana, un mal mucho mayor que el que podría evitar realizando el fin que se había propuesto. Los atentados no alcanzan de ordinario sino las consecuencias exteriores ó los síntomas de un defectuoso estado social, pero no la causa propiamente dicha, y además, contribuyen á menudo á empeorar el mal. Los fines importantes necesitan, para realizarse, un largo período de evolución y, por lo común no son, en justicia, posibles si no se produce alguna violación de aquellas leyes morales elementales, que solemos dispensarnos de observar á causa de su buena intención. Se realizan estados sociales mejores operando sobre el carácter y sobre las ideas del pueblo, desarrollando sus fuerzas y sus recursos. En resumidas cuentas, es un problema psicológico el de comprender cómo la intención noble y el medio bárbaro ó feroz pueden coexistir en la misma alma. La única explicación plausible, hemos de buscarla en la profunda indignación provocada por la resistencia opuesta al gran fin propuesto; pero los actos que nacen de este modo, deben considerarse, más bien que como síntomas, mejor que manifestaciones de un estado social desdichado y del sentimiento doloroso que ha podido excitar en las naturalezas idealistas, que como voliciones de carácter ejemplar as-

pirando al heroísmo. Y luego los efectos accesorios vémoslos aquí tan inmediatos! Por una substitución de motivo, lo que primeramente se había escogido con cierta repugnancia como medio, puede arraigar en el alma y convertirse por último en fin principal. Lo que logró introducirse bajo una forma puramente ideal, puede, gracias á una amargura creciente, terminar en odio ciego y en violenta necesidad de destrucción. El que empieza á buscar medios que luego es preciso «justificar» se aventura en una senda por demás peligrosa. Sirva de testimonio la historia de los golpes de Estado y otros atentados. Aparte la substitución espontánea de los motivos, existe una refleja, por ejemplo cuando se «desvía la intención» para tener derecho á ejecutar el acto que nos plazca. Pascal acusaba á los jesuitas de ensalzar la legitimidad de tales actos, y aunque Cristo prohíba devolver mal por mal, la persecución de nuestros enemigos debe sernos permitida, mientras nuestra intención no sea molestarles, sino solamente volver por los fueros de nuestro honor! (1)

(1) *Lettres écrites à un provincial*, VII. Ed. Havet, I, p. 145.

FIN DEL TOMO PRIMERO

## ÍNDICE DEL TOMO I

	Pág.
Prefacio de la primera edición danesa . . . . .	5
Prefacio de la primera edición alemana . . . . .	9
Prefacio de la segunda edición alemana . . . . .	11
LA MORAL	
I.—Moral positiva y moral científica. . . . .	13
II.—Moral Teológica y Moral Filosófica. . . . .	27
III.—Los principios y el método de la moral . . . . .	39
IV.—Teoría de la conciencia moral. . . . .	95
V.—La libertad de la voluntad . . . . .	129
VI.—El mal moral . . . . .	151
VII.—Teoría del bien . . . . .	163

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



pirando al heroísmo. Y luego los efectos accesorios vémoslos aquí tan inmediatos! Por una substitución de motivo, lo que primeramente se había escogido con cierta repugnancia como medio, puede arraigar en el alma y convertirse por último en fin principal. Lo que logró introducirse bajo una forma puramente ideal, puede, gracias á una amargura creciente, terminar en odio ciego y en violenta necesidad de destrucción. El que empieza á buscar medios que luego es preciso «justificar» se aventura en una senda por demás peligrosa. Sirva de testimonio la historia de los golpes de Estado y otros atentados. Aparte la substitución espontánea de los motivos, existe una refleja, por ejemplo cuando se «desvía la intención» para tener derecho á ejecutar el acto que nos plazca. Pascal acusaba á los jesuitas de ensalzar la legitimidad de tales actos, y aunque Cristo prohíba devolver mal por mal, la persecución de nuestros enemigos debe sernos permitida, mientras nuestra intención no sea molestarles, sino solamente volver por los fueros de nuestro honor! (1)

(1) *Lettres écrites à un provincial*, VII. Ed. Havet, I, p. 145.

FIN DEL TOMO PRIMERO

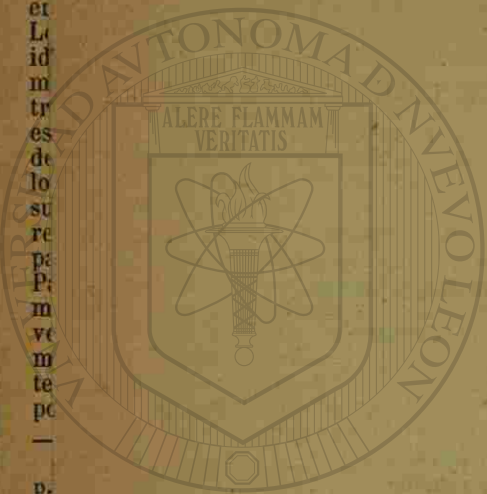
## ÍNDICE DEL TOMO I

	Pág.
Prefacio de la primera edición danesa . . . . .	5
Prefacio de la primera edición alemana . . . . .	9
Prefacio de la segunda edición alemana . . . . .	11
LA MORAL	
I.—Moral positiva y moral científica. . . . .	13
II.—Moral Teológica y Moral Filosófica. . . . .	27
III.—Los principios y el método de la moral . . . . .	39
IV.—Teoría de la conciencia moral. . . . .	95
V.—La libertad de la voluntad . . . . .	129
VI.—El mal moral . . . . .	151
VII.—Teoría del bien . . . . .	163

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN  
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



pi  
ve  
de  
cc  
er  
La  
id  
m  
tr  
es  
de  
lo  
su  
re  
pa  
Pi  
m  
ve  
m  
te  
pe  
—  
p.



37214

170  
170 Alm

UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

