

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 indubitadamente 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, 11), 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 hartamente 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. Reservome, 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 fünfhundert 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 idilica. 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. 328.) 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 á 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 puedan 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 desdeñar 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 reciproca corre parejas con una perfección reciproca 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 mi 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 mostrador 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