

JUAN

DAI... ONOMA DE NUEV...
CIÓN... ERAL DE BIBLIOTE...

BJ45

.H6

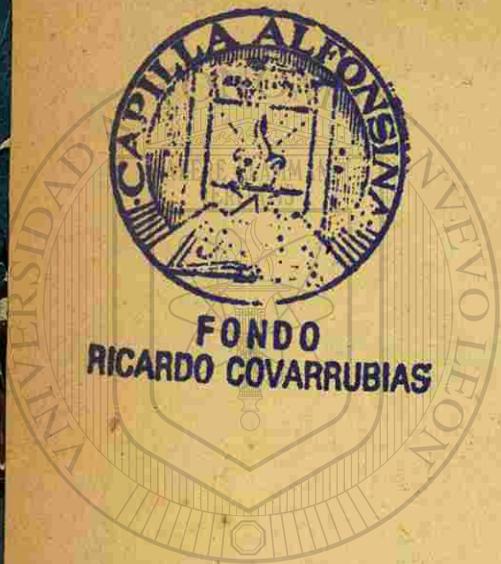
v. 2



1020024863

PALESTINIAN

PALESTINIAN
UNIVERSITY LIBRARY



170
Núm. Clas H 254m
Núm. Autor 37215
Núm. Adg. 8
Procedencia 8
Precio _____
Fecha _____
Clasificó 624
Catalogó _____

LA MORAL

LA MORAL INDIVIDUAL, SOCIAL Y DE FAMILIA

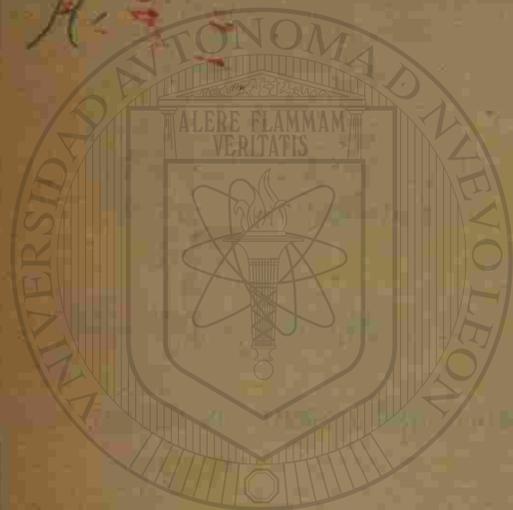
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

FONDO RICARDO COVARRUBIAS
"ALFONSO REYES"
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

CAPILLA ALFONSO REYES
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

170

H.



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
 "ALFONSO REYES"
 FONDO RICARDO COVARRUBIAS

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

BIBLIOTECA SOCIOLOGICA INTERNACIONAL



HAROLDO HÖFFDING

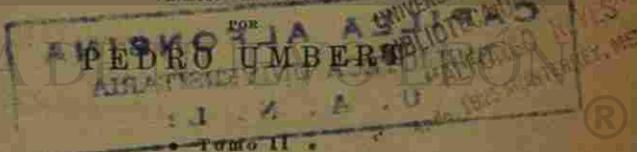
Catedrático de la Universidad de Copenhague

LA MORAL

ENSAYO SOBRE LOS PRINCIPIOS TEÓRICOS
 Y SU APLICACIÓN
 A LAS CIRCUNSTANCIAS PARTICULARES DE LA VIDA

LA MORAL INDIVIDUAL
 SOCIAL Y DE FAMILIA

VERSIÓN ESPAÑOLA



099308

37215

BARCELONA.—1907

IMPRENTA DE HERRICH Y COMP. EN C.— EDITORES

Córcega, 448



BJ45
H6
V.2

FONDO
RICARDO GOVARRUBIAS

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. L.

DIRECCIÓN GENERAL DE

LA MORAL INDIVIDUAL, SOCIAL Y DE FAMILIA

VIII

Moral individual y moral social

1. Las nociones morales formales no son aptas para proporcionar el fundamento de una división de la moral; esta debe dividirse en individual y social. — 2. Evolución histórica de la relación entre el individuo y la sociedad. — 3. La moral individual considerada como la moral propiamente dicha. — 4. El altruismo absoluto. — 5. Ensayo de yuxtaposición de las dos morales, individual y social. — 6. El centro a cuyo alrededor gravita la moral es de naturaleza social.

1. A menudo se ha querido dividir la moral en teoría de los bienes, teoría de los deberes y teoría de las virtudes, porque se creyó hallar en esas tres nociones los tres grandes puntos de vista de la moralidad. Dichas tres nociones las hemos encontrado en lo que precede. — La noción de *bienes* se forma así que se trata de acción práctica, pues toda acción consciente la determinan fines y recibe por ellos su carácter. Un bien es todo lo que alivia una necesidad y excita un placer. Un fin que no se considerase como un bien, equivaldría a una contradicción en los términos. La noción de «bien» en su generatidad

es común á todas las ciencias prácticas, y se manifiesta lo mismo en la economía política que en el derecho y en la moral (III, 1, 14). — La noción de *deber* nace desde que se asigna al hombre como tarea procurarse bienes, desde que las más estrechas miras han de subordinarse por fuerza á las más amplias, desde que el hombre, de una manera general, debe conservar el concierto consigo mismo, sosteniendo los intereses supremos de la vida en los momentos particulares y las circunstancias especiales. Desde el punto de vista de la conservación de sí mismo, es un deber subordinar la satisfacción momentánea á la conservación de la vida en su conjunto, como también lo es desde el punto de vista de la especie subordinar los intereses puramente individuales á los intereses generales (III, 5-6; 9-10). — Lo que debe considerarse como un deber relacionándolo con los actos particulares, es *virtud* respecto á las cualidades de carácter que se abren paso en los actos. La moral hace entre el deber y la virtud una distinción análoga á la que establece la psicología entre la emoción y la pasión. El deber supone una concentración del sentimiento moral en un punto aislado, mientras que la virtud depende de una disposición permanente y de un estado duradero. La virtud (debido á la costumbre) se forma por medio de una serie de actos de deber, y conduce á su vez á nuevos actos de deber (1).

Existe una noción moral fundamental después de las tres nociones que acabamos de indicar, aunque de ordinario no se la coloque con ellas. Es la del *derecho*. Un acto, sin ser ni un deber ni una virtud,

(1) Muchas veces se establecen distinciones entre el deber y la virtud, como si el deber fuera lo que es estrictamente exigible, y la virtud lo que se haría por acrecentamiento. Pero esta distinción es insostenible (IV, 8).

puede, no obstante, ser moralmente legítimo, mientras no se ponga en conflicto con ningún deber ni con ninguna virtud. Es moralmente legítimo todo lo que no tiene sobre sí una prohibición moral. Estoy moralmente en mi derecho siempre que mi conciencia no formula ninguna protesta, y exijo, por consiguiente, que la de los demás apruebe mi conducta. Si los demás se negasen á reconocer la legitimidad moral de mi conducta, no por esto cesa aquella legitimidad. Apelo de su conciencia imperfecta á una conciencia dotada de mayor perfección, que, así lo espero, adquirirá desarrollo. Sucederá entonces lo mismo que cuando una decisión jurídica me niega mi derecho legal: éste no desaparece porque se haya pronunciado una sentencia injusta, que, por lo demás, es susceptible de revisión. Lo moralmente legítimo es el libre desenvolvimiento de la vida, e libre empleo de las fuerzas. La vida no se ha hecho en vista de la conciencia, sino la conciencia en vista de la vida; por esta razón la conciencia me juzga honrado en mi conducta en tanto no franquee las barreras morales. Así pues, lo moralmente legítimo no es nada puramente negativo, ni es justo confundirlo con lo permitido, pues equivaldría á dar á entender que solamente se tolera. Cuando la vida puede desplegarse libremente, sin que la conciencia tenga que ejercer su función reguladora, el fin hacia el cual tiende la evolución moral se ha alcanzado ya, y es de importancia decisiva no reducir el terreno donde esto tiene lugar. La noción de lo permitido, según ha demostrado sabiamente Schleiermacher (1), tiene su asiento en la ciencia del derecho y no en la moral, á menos de confundirlas ambas (confusión, por otra parte, repetida en todos momentos). Es posible que

(1) *Ueber den Begriff des Erlaubten* (Werke zur Philosophie, II, p. 443-445).

los demás hombres puedan considerar mi acción solamente permitida, sin mirar más allá, tanto si ha surgido de lo más profundo de mi vida personal, es decir, del mismo origen de donde brota también, en fin de cuentas, todo deber y toda virtud. Pero una concepción de la moralidad, en que se vea algo más que las exigencias de la «policia moral» no podría atribuir á esta noción importancia alguna. Por lo contrario, la noción de lo moralmente legítimo la tiene grandísima; representa algo superior al deber y á la virtud y que prevalece cuando éstos no se aplican.

No conviene utilizar esas cuatro nociones fundamentales para la división de la moral. Suministran los formales y superiores puntos de vista bajo los cuales puede considerarse toda acción, toda relación moral, y el mismo contenido reaparecería, por consiguiente, bajo todos los títulos, aunque considerado bajo aspectos diferentes.

En cambio, la división natural será aquella que divida la moral en *individual* y *social*. El mundo moral se extiende desde el instante hasta la humanidad. Lo que ocupa los instantes se aprecia desde el punto de vista de la vida total individual; lo que llena la vida del individuo se aprecia al mismo tiempo desde el punto de vista de la sociedad, y, en fin, toda sociedad, más ó menos considerable, se aprecia desde el punto de vista de la humanidad. La más decisiva oposición aquí es la del individuo y de la sociedad. Las diversas clases de sociedad presentan rasgos comunes, y sus últimos elementos son siempre, en definitiva, individuos. La cuestión estriba, pues, en la relación de la moral individual con la moral social. ¿Abraza una de ellas á la otra, ó están ambas sobre el mismo plano, y ambas con idénticos derechos?

2. Si consideramos ante todo la relación entre el individuo y la sociedad *históricamente*, nos hallamos

con que ese individuo, en los primeros grados de la evolución, no es objeto de derechos ni de deberes particulares. Se le considera únicamente como un elemento social. La importancia atribuida en diversas épocas, entre diferentes pueblos, á las virtudes individuales, por ejemplo, el dominio de sí mismo, la templanza, etc., se explica porque en aquellos momentos la raza necesitaba de aquellas cualidades. La admiración concedida á las virtudes individuales se debe, pues, propiamente á su valor social. En lo referente á Grecia, las escuelas filosóficas representan la evolución de una moral individual y en parte individualista. Atribúyese importancia creciente á la armonía realizada en la naturaleza propia del individuo, á su estado de espíritu y á su carácter, y la sociedad acaba por ser considerada como un medio absolutamente exterior del desarrollo personal del individuo. La misma atención se concede á la personalidad particular en la idea cristiana del alma individual que es preciso salvar á cualquier precio. Las modernas tentativas de emancipación, hacen más libre cada día la situación del individuo en frente de las formas sociales, y miran las que pasan en él y por él como el punto decisivo. Sin embargo, se notará fácilmente que, no sólo de hecho, sino de derecho, la moral individual presupone siempre la moral social.

3. Podrá juzgarse la *moral individual idéntica á la moral propiamente dicha*, puesto que en el terreno moral se trata siempre de individuos particulares y determinados. Los juicios morales influyen sobre la voluntad y la acción; pues bien, siempre son individuos particulares y determinados quienes demuestran su voluntad y la realizan.

Una sociedad no se mueve sino cuando lo hacen los individuos particulares. Además, cada uno de esos individuos no parece dispuesto á ocuparse, al fin y

al cabo, más que de sí mismo. Es preciso que obre con arreglo á lo que le dicte su propia conciencia, puesto que ignora la manera de transportarse directamente al fuero interior de los demás hombres; así debe procurar únicamente que su alma no sufra ningún perjuicio, y si cada cual cumple convenientemente con su deber, la sociedad marchará perfectamente.

Esta concepción ha ejercido gran influencia. Como hemos dicho ya, se la observa primeramente en la filosofía griega. Los cínicos y los estoicos consideran la conservación de su propio yo, la forma superior de la conservación personal, el gran objetivo en lo que á moral se refiere. Desde este punto de vista son los precursores del cristianismo. En nuestros tiempos, uno de los partidarios más declarados de la moral puramente individual ha sido S. Kierkegaard. Su influencia se pone de manifiesto en la obra de Heegaard sobre «la intolerancia», en la cual este autor llega hasta á caracterizar la conveniencia del trato con los demás hombres como una necesidad «de ver, de oír, de gozar, ó bien de ser admirado, estimado, honrado». La propia tendencia se acusa en la «Casa de Muñecas» de Enrique Ibsen, donde, en virtud del principio de que los deberes para con nosotros mismos son primero que nuestros deberes para con los demás, Nora se emancipa de sus más estrechos vínculos para volverse verdaderamente humana!

A pesar de cuanto tiene de exclusivo, deriva esta concepción de un conjunto de valiosas ideas morales. Las personas particulares constituyen la materia viva donde la moralidad encuentra su realización. Pero no implica esto que la totalidad de la existencia, la sociedad y todos los demás individuos, deban servir como medio para la evolución personal de uno solo. Esto ocasionaría un aislamiento, una ab-

sorción exclusiva en su propio yo, que pronto degeneraría en egoísmo. Existe un egoísmo ascético lo mismo que un egoísmo fruidor ó ambicioso. El individuo pierde la facultad de consagrarse á sí mismo. Las miradas se fijan en el bien propio y no en el bien total, del que aquél forma parte.

Entonces pensamos con inquieta solicitud en todo lo que el yo soporta ó en cuanto le es necesario. Imaginamos imposible sostenernos sin dirigir continuamente la atención sobre nosotros mismos. Pero el yo no es en ningún modo cosa tan delicada, y si le vemos tornarse así, precisamente es por causa de la gran solicitud de que se le rodea. No se realiza un yo sano y vigoroso sino trabajando con ánimo y vigorosamente en tareas generales, identificándose con algo mayor que lo que representa el yo en sí mismo. Sólo olvidándonos de nosotros mismos crece el yo y adquiere desarrollo. Viviendo para los demás hombres y otras cosas que para sí mismo, recibe el individuo impulsos nuevos y vigorosos para su propia vida individual. Se eleva por encima de su estrecho círculo primitivo y se llena de un contenido más rico. Todo aquello en que y por que vive un hombre por la simpatía, es un enriquecimiento y una expansión de su personalidad. Es en cada instante fin y medio á la vez. El principio de H. C. Ersted: «Olvida tu yo, pero sin perderlo» explica claramente lo que es preciso hacer aquí. Así pues, la moral individual no debe, por interés propio, transformarse en moral única.

El valor exagerado atribuido á la moral individual induce al individuo á un modo abstracto de pensar hacia el cual le compelen las condiciones precisas ofrecidas por la historia y que imagina hallar solamente en la entidad así aislada el hombre verdadero. Pero es falso que sea yo en primer lugar un hombre, general por completo, y luego un hom-

bre en tales condiciones especiales. No soy primeramente hombre, *enseguida* danés, burgués, padre de familia, etc... El individualismo aparece con naturalidad en las épocas en que las condiciones de vida históricamente dadas pierden su autoridad absoluta, y no parecen las únicas posibles ni legítimas. Ofrece entonces la gran ventaja de conservar una conciencia de la libertad que puede convertirse en origen fecundo de nueva evolución. Pero las grandes dificultades que ofrece no provienen, como he procurado demostrar, solamente del punto de vista de la propia moral individual; puesto que, por otra parte, es imposible, en este sistema, fundar una real concepción moral de la vida social humana. Los intereses y las tareas de esta vida se convierten las más de las veces en ejercicio para los individuos particulares, en ocasiones que podrían reemplazarse perfectamente por otras.

Un individualismo de forma completamente distinta se ha manifestado recientemente bajo la forma literaria y artística sobre todo. El temor de la nivelación y de la uniformidad, el de la tiranía intelectual de la muchedumbre, han contribuido mucho á su aparición, y se manifiesta como el culto de todo lo que es raro, único, solitario, original, atrevido. En el terreno práctico, conduce esto al culto del «superhombre», que preferentemente nos representamos como una fuerza superior, elevada no sólo sobre los prejuicios y las costumbres, sino también sobre las oposiciones, en el seno de las cuales se agita la vida de la masa. Lo que parece excitar particularmente la admiración de ese superhombre es el desprecio que es capaz de experimentar, desde su punto de vista, por la multitud. Este es el carácter que se coloca en primer término. Luego, acostumbran juntarse el deseo y la admiración que los débiles y los enfermos experimentan naturalmente por el vigor y

la buena salud. Estas diversas tendencias se manifiestan en Federico Nietzsche. Muchos partidarios de esas maneras de ver, preséntanse, por otra parte, animados de sentimientos harto desinteresados, y están, á lo que parece, muy lejos de poseer el elevado punto de vista que justificaría aquel soberbio desprecio.

El individualismo se manifiesta bajo una forma más filosófica en el anarquismo idealista, tal como lo enseñan el príncipe Krapotkine y Bruno Wille. La obra de este último especialmente, *Die Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel* (Berlín, 1894), es una exposición interesantísima y muy instructiva de estos ideales. Se pide en ella que la individualidad se desarrolle desde adentro, y que todos los ideales se produzcan espontáneamente. Se protesta contra cualquier violencia intelectual y material, y, en semejante coacción, Wille comprende también la influencia moral ejercida por los demás. Considerando, pues, la conciencia únicamente como un producto exterior y social, declara que no es posible que tenga conciencia el hombre que razona libremente.

La idea en que se apoya Bruno Wille ha representado igualmente un papel importante en la historia de la filosofía danesa (1). Es preciso que la personalidad produzca ó reproduzca por sí misma lo que debe ser para ella la verdad. Los juicios morales deben brotar de la experiencia y de la convicción del individuo, so pena de no ser más que un eco de los juicios recogidos por los contornos. Cada cual debe ser su propio juez interno, su autoridad propia. El fin de toda influencia exterior ha de ser el desarrollo de la aptitud para alcanzar la autonomía

(1) Véase mi opúsculo: *Søren Kierkegaard als Philosoph*, p. 23-27; 104-114.

moral. Pero lo que el anarquismo idealista no ve, es la importancia pedagógica que pueden tener la imitación, la obediencia y de una manera general la relación de autoridad. Para llegar á ser libre y autónomo, el individuo necesita del apoyo de los demás. Es indudable que existen á menudo mejores medios de prestar este apoyo que el del juicio moral. Dando directamente lecciones de moral á alguno, se impide á menudo que despierte su actividad personal, ya que recibe la apreciación completamente hecha y formulada, en vez de producirla él espontáneamente. Por lo tanto, la enseñanza directa es realmente un «puro medio» (VII, 4) cuando se esfuerza en despertar el conocimiento de sí mismo y la necesidad de desarrollarse. Este despertar puede á veces producir dolores, pero hay dolores que es necesario sufrir para alcanzar un grado superior.

En vano nos esforzaremos en obtener la elevación suprema por medio del aislamiento. En efecto: no solamente el individuo recibe su educación en la sociedad, sino que aun le es preciso, para lograr su contenido y sus tareas, abandonarse á la vida de la especie. Sólo allí adquiere los fines superiores con los cuales podrá engrandecerse. En el culto del desprecio, al cual el individualismo estético muestra propensión, algo como una especie de Némesis interna muestra á las claras la imposibilidad del aislamiento. Si es el sentimiento de la distancia, *das Pathos der Distanz* como decía Nietzsche, el que forma la materia esencial de este punto de vista, los resultados son precisamente la dependencia respecto á la multitud. Es necesario que haya alguien susceptible de ser despreciado, y del cual podamos mantenernos á distancia. Este punto de vista sublime no sirve esencialmente sino para contemplar desde lo alto á los que no lo han alcanzado. Olvidase que la verdadera fuerza y la verdadera superioridad intelectual

se manifiestan por la facultad de soportar, no solamente la propia vida, sino también la de un considerable número de hombres. No existe, dijo Spinoza, medio mejor para que un hombre pueda demostrar el poderío de su arte y de su inteligencia, que inculcar la educación á los demás de manera que logren vivir por fin según la ley propia de su razón.

4. En oposición á esta doctrina se presenta la que exige el *abandono completo del propio yo* y que considera el *olvido de sí mismo como la única virtud*. En la moral filosófica moderna, este punto de vista lo han sostenido J. G. Fichte y A. Comte. La verdadera vida, según Fichte, consiste en sacrificarse por la especie: «No hay más que *una sola* virtud, la de olvidarse de sí mismo en cuanto persona, y *un solo* vicio, el de no pensar más que en sí... Aquel que piensa en sí en cuanto persona, aunque no sea más que de una manera general, y que desea una vida, una existencia y un goce cualquiera, si no es en la especie y por la especie, aquel, como digo, no es en el fondo, á pesar de todas las buenas obras bajo las cuales tratará de disimular su deformidad, más que un hombre vulgar, ínfimo, malo y desgraciado además (1).» Comte designa con la palabra por él creada, *altruismo* (2), el completo sacrificio para los demás, lo absolutamente contrario del egoísmo. Sin duda Comte tiene razón al decir que el altruismo no suprime la propia conservación; pero esta última sólo tiene justificación, con arreglo á su modo de pensar, porque permite trabajar para fines altruistas: «el deber y la dicha consisten igualmente en *vivir para nuestros semejantes* (3).

(1) *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Berlin, 1806, p. 70 y sig.

(2) *De alter* (otro), como egoísmo viene de *ego* (yo).

(3) *Politique positive*. IV, p. 45-49. — Sobre este punto

Han provocado también esta concepción ciertas circunstancias históricas — en lo que concierne á Fichte y Comte, — por la oposición contra el individualismo y el eudemonismo del siglo XVIII. Pero, lo mismo que el individualismo, parte, á su manera, de una oposición entre la consideración propia y la ajena, más acentuada de lo que las condiciones reales demandan. Dedúcese del principio del bien, tal como acabamos de exponerlo, que el individuo *sólo* es una unidad en medio de una multitud; pero también resulta que el individuo *es* realmente una unidad. Todo el mundo cuenta; el dador no debe perder su carácter en favor del donatario, como tampoco este último transformarse en simple medio de desarrollar ciertas cualidades del dador. No hay más que la satisfacción personal aislada y limitada por entero al propio yo, que contradiga el principio del bien. Si la tendencia á conservarse, á afirmarse y á desarrollarse fuese mala, entonces nuestra naturaleza más íntima lo sería también, y toda moral resultaría contradictoria é imposible.

No adquirimos la fuerza y los medios de obrar en lo que es diferente y superior á nosotros, sino porque conservamos y desarrollamos nuestro propio ser. Si la moral condena el instinto de conservación, condena entonces sus propios medios. Colocándose precisamente en el terreno del altruismo, es para el individuo un deber especial el de fortificar y desarrollar sus fuerzas y sus facultades. La afirmación y el desarrollo de sí mismo laboran en el mismo sentido que el altruismo. Es cierto, como nota Spencer, que la dicha que puede irradiar de un individuo

— existe cierta discordancia entre las primeras ideas de Comte y las últimas (*Geschichte der neueren Philos.*, II, p. 385 y sig., 393 y sig.), análoga á la oposición de los dos estadios de Fichte (*ibid.*, 169 y sig.).

sano y bien dispuesto sobre los demás hombres, vale á menudo mucho más que aquella que es posible prepararles concienzudamente y á costa de sacrificios considerables. «En nuestros razonamientos sobre la moral, no tenemos muy en cuenta esto, y, no obstante, es evidente que, puesto que la dicha y la desgracia son contagiosas, el cuidado de sí mismo, en tanto contribuya á conservar la salud y el buen humor, es un beneficio para los demás» (1). Y esta verdad no halla su menor aplicación en el desarrollo ideal superior de la personalidad, que perseguimos trabajando en favor de intereses que quizá no aprovechen directamente á los demás; por ejemplo, cuando nos dedicamos á trabajos artísticos y científicos.

Considerándolo bajo otro aspecto, la moral se contradeciría á sí misma si tomase por base el altruismo absoluto. Todo sacrificio en favor de otros hombres, implica evidentemente el propósito de que se conserven, se afirmen y se desarrollen personalmente por sí mismos: ahora bien, ¿cómo sería esto legítimo en aquellos por quienes nos sacrificamos, si no lo es siquiera en los que se sacrifican? El absoluto sacrificio en favor de nuestros semejantes puede tener funesta influencia. Aquel que recibe sin cesar los sacrificios de los demás, vuélvese pronto egoísta, á menos que esté ciego ó ande á tientas sin darse cuenta de las cosas. Conviértese en un ser pasivo que acepta lo que le dan, sin comprender los sacrificios que por él hacen. Su vigor para el trabajo se debilita: parece más bien un parásito que un ser independiente, dotado de voluntad propia.

El sacrificio conveniente será aquel que no quitará la espontaneidad ni al dador ni al donatario,

(1) *Les Bases de la Morale évolutionniste*, p. 167.

sino que hará de ambos dos miembros libres del reino de las personas.

Quien se guie por Fichte y Comte no está lejos de mirar la sociedad ó la especie como una totalidad mística, con existencia aparte de los individuos particulares. Análoga tendencia se manifiesta en Hegel (1) y en nuestros tiempos en Wundt y Paul Carus. Según Wundt (2), el «bien público» no consiste en la suma de los bienes del mayor número posible de individuos, pues cada uno de ellos es un ser efímero: «Por dichoso y perfecto que se le considere, este ser particular no representa sin embargo más que una gota de agua en el Océano de la vida. ¿Qué pueden importarle al mundo su felicidad y su desdicha?» Carus (3), por otra parte, califica la vida social de «superindividual»; para este autor, el fin de la moral no es «ni el bien del propio yo ni el de los demás hombres, sino el bien de los intereses «superindividuales».

Para que la idea de sociedad permita una aplicación científica, es necesario que esta aplicación se efectúe de tal manera, que se pueda en cada momento determinar á qué grupo de individuos representa. La gran importancia de esta idea consiste en que expresa los intereses comunes y permanen-

(1) Véase mi *Geschichte der neueren Philosophie*, II, p. 202-205.

(2) Wundt, *Ethik*. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. Stuttgart, 1886, p. 429-431.

(3) P. Carus, *The Ethical Problem*. Chicago, 1890, p. III, Cf. p. 33, 38, 40. — Véase la discusión entre Carus y yo en *The Monist*, Julio 1891. Me es imposible admitir que los análisis de Carus hagan su idea menos oscura, mientras conteste (con Wundt) que todas las veces que se quiere operar en moral con la idea de sociedad, hay que pensar siempre en un conjunto de individuos (de extensión más ó menos grande, incalculable quizá).

tes de los individuos coexistentes ó sucesivos, por oposición á los intereses de un grupito ó de una generación particular. La moral (desde el punto de vista que aquí adoptamos) nos impulsa á examinar la acción humana no solamente relacionada con el bien del individuo, de un círculo ó de una época limitada, sino también por relación con el bien de la sociedad ó de la especie entera, mientras podamos separar de ella las condiciones. Pero desde el punto y hora en que parece imposible transformar la idea de una sociedad en la idea de un grupo de individuos, viviendo en ciertas condiciones determinadas, esa idea no nos suministra ningún informe moral; no puede deducirse de ella norma moral alguna: el misticismo sustituye al pensamiento.

Por lo demás, este misticismo puede tener también su utilidad. Es factible que nos veamos en la imposibilidad de formar idea distinta de la multitud de los intereses humanos á los cuales un acto ó una organización de la vida pueden, en ciertas circunstancias, causar un revés decisivo. Expresiones tales como «sociedad» y «especie» designan perfectamente todo cuanto es inacabado, inaprehensible al primer golpe de vista, en muchas clases de efectos de esa naturaleza. Al propio tiempo ponen de manifiesto las disposiciones ó virtualidades, la energía potencial que el trabajo humano es capaz de producir y de acumular, y que más tarde quizá se transformen en valores actuales, susceptibles de que los sientan personas reales. Pero al declarar esta transformación imposible ó inútil, permanecemos estacionados en el misticismo. El bien que, en un estado cualquiera, no es el bien de individuos determinados, es una contradicción en los términos y un acto ó una organización de la vida que no conduce, en un momento cualquiera del tiempo, al bien de individuos determinados, no tiene valor

moral alguno. Una posibilidad que nunca llega á realización, es una imposibilidad.

El individuo particular no es más que una gota de agua en el Océano, y el Océano no se concibe por una sola gota. ¿Pero sería posible un Océano que no se compusiera de gotas? ¿Y el Océano entero no será limpido si cada gota particular lo es? (Sólo entonces podrá decirse que lo es del todo).

Así como existen hombres á quienes los árboles les impiden ver el bosque, hay hombres también á quienes el bosque les impide ver los árboles. Esta disposición, en lo que toca á la moral, se manifiesta en que se hace del esfuerzo humano un medio para el logro de fines sobrehumanos.

Toda moral que no quiere abandonar la posibilidad de una verificación progresiva, debe sostener firmemente que la sociedad está siempre representada por individuos determinados. No tiene necesidad para ello de olvidar que la acción moral, como todo despliegue de fuerza, está en conexión con la marcha total del universo.

5. Podría tomarse una vía intermediaria y *juxtaponer la moral individual y la moral social como dos terrenos independientes*. Así Bentham y Stuart Mill admiten que existe una posesión de la cual es único dueño el individuo, y otra en que dominan las consideraciones sociales. Mill llega hasta creer que las faltas que sólo á nosotros nos afectan y no tienen ninguna influencia sobre el bien de los demás, no son «propiamente morales».

Una conducta insensata, el mal gusto, el imperio de los apetitos inferiores y sensuales, la falta de dignidad personal y de respeto de sí mismo, todo eso puede existir, según Mill, sin que los intereses ajenos experimenten el menor perjuicio. Nadie, según él, es responsable ante sus semejantes de su propio desarrollo, «ya que no es la consideración

del bien de la sociedad lo que nos hace responsables» (1).

Lo que combate Mill es la inmixción del Estado y de la opinión pública (de la «policía moral») en los negocios más íntimos del individuo. Teme la tiranía intelectual y la coacción malsana que podrían resultar de este principio: no hay en la conducta de un hombre nada que no le concierna á *él solo*. Pero Mill confunde aquí dos cosas. Decir que el individuo debe siempre, hasta en lo más íntimo de su ser y con todas sus cualidades, ser considerado y considerarse á sí mismo como un miembro de la especie; decir, por consiguiente, que su voluntad y su acción están sometidas á una apreciación moral cuya regla suministra el principio del bien general, es cosa muy distinta que la de decidir á *quién*, en tal caso particular, tocará formular el juicio moral. Desde el punto de vista moral, cada cual depende ante todo del tribunal interno de su propia conciencia, y la moral es la ciencia de los juicios que este tribunal interno debe formular para ser consecuente. Uno de los puntos más importantes que entran en la competencia de este tribunal, es el grado en que el hombre desarrolla sus aptitudes y sus fuerzas. A. S. Gersted ha dicho con razón que una violación del derecho de propiedad no reviste carácter tan grave como la pérdida, por egoísmo, frivolidad ó torpe inacción, de la fuerza que nos permite obrar en aras del progreso (2). No implica esto, sin em-

(1) *Libertad*. — En cuanto á Bentham, lo que dice respecto á la «moral privada» (*Principles of Morals and Legislation*, XVII, 3, 20) no es muy claro, y se observa en él una tendencia á subordinar enteramente la moral social á la moral individual. Consúltese *supra* III, 16.

(2) *Om Gränserne mellem Teori og Praxis i Sidelarene* (Límites de la teoría y de la práctica en la moral.) Lunomía, I, Copenhague, 1845, p. 105.

bargo, que convenga conceder á los demás el derecho de inmiscuirse en la conducta privada del individuo. Puede concederse la primera proposición á la vez que oponerse á la segunda. Mill, por lo contrario, niega el valor moral del desarrollo personal, pues teme dar con ello derecho á los demás para penetrar en la vida privada del individuo. Sin embargo, podría alcanzar su objeto, es decir, proteger la libertad individual contra la presión social y la policía moral, sin excluir el desarrollo de la persona del dominio moral. Nada más peligroso que el gran error que confunde la moral con la opinión pública y que induce á creer que una cosa cesa de estar sometida al juicio moral desde que ningún poder exterior tiene derecho á censurarla.

No hay nada, absolutamente nada, en el libre desarrollo del individuo, que no sea susceptible de adquirir un valor moral. Quizá su vida íntima contenga el primer germen de los grandes acontecimientos sociales. Toda evolución individual puede producir nuevas formas, nuevos modelos; los senderos solitarios seguidos por el individuo, pueden convertirse más tarde en anchos caminos. La energía, la constancia y la prudencia que se emplean para buscar y hacer practicables esos caminos, es probable que sean fecundas en resultados. Es imposible separar el desarrollo personal y la vida privada del individuo de la vida de la sociedad y de la especie entera. Hasta en los juegos, en el arte, en las creencias y en la libre vida afectiva de cada cual, la moralidad permanece en estado latente. Del mismo modo que en la naturaleza exterior el reposo absoluto existe sólo en apariencia y la energía continúa siempre presente, aunque á menudo en la forma latente que hemos dicho, así en la vida humana no hay punto alguno que no pueda virtualmente someterse á un juicio moral. El amor y la

religión principalmente se ha querido mezclarles en negocios estrictamente privados, y aun esto evidentemente por táctica, á fin de no sufrir en el terreno estético perjuicios irrogados por la moral, y poder moverse con toda libertad en la política social, sin chocar con los dogmas confesionales. Pero en realidad, la relación de los sexos tanto ó más que el hecho religioso han tenido gran importancia moral. Precisamente en este terreno es donde cualidades como el valor, la fidelidad, la lealtad y el amor de lo verdadero poseen su más inestimable valor, y los sentimientos bajos, la inconstancia y la inquietud pueden ser funestas. Por otra parte, tan sólo atestiguar la existencia de estas cualidades implica ya un juicio moral.

Un compromiso análogo al de Mill lo ha intentado Starcke. Mientras que Mill ha llegado á su teoría por medio de sus esfuerzos para limitar la influencia de la opinión pública, parece que en Starcke haya sido el fracaso de sus estudios respecto á las formas primitivas de la sociedad el que haya determinado la suya. El *clan* es todavía en su exposición de la «Vida de la conciencia moral» el marco que encierra la vida del individuo, y la estimación y el respeto de los demás, las condiciones principales de la marcha segura de la vida. «Las exigencias de la moral se le han comunicado al hombre desde lo exterior... Las exigencias morales son á veces de tal naturaleza, que el poder de la sociedad trata de hacerlas respetar acudiendo á la fuerza y castigando al que las desconoce, ó bien se refieren á la sanción que puede otorgarles la opinión pública, el juicio favorable y la benevolencia de los demás hombres. Están en su derecho los que piden cuenta de sus actos al individuo que reside en el centro de gravedad de la moral» (1).

(1) C. N. Starcke. *Samvittighedslivet, en Fremstilling*

Esta concepción de la moralidad conduce lógicamente á restringir la del contenido. Todo lo que excede de la creación de un sentimiento de seguridad, el cual nace en el hombre porque éste sabe que él y su acción están de acuerdo con la sanción jurídica y «moral», debe excluirse; alcanzado el límite, el individuo puede ir por donde mejor le plazca. Ahora la gran cuestión estriba en saber si existe semejante límite. Es naturalmente fácil demostrar que debe existir cuando se considera la vida social entera únicamente como un medio que permita al individuo alcanzar dicho sentimiento de seguridad. Pero aquí se oponen el individuo y la sociedad uno á otro de una manera del todo exterior. En ningún punto de la evolución y del esfuerzo del individuo, ni aun cuando ese sentimiento de seguridad se haya vuelto certidumbre mucho tiempo atrás, no nos salimos del terreno en que pueden nacer los valores sociales. La persecución individual de la dicha, por mucho que se separe del nivel común, no es jamás indiferente á la marcha de la vida social. Una reacción respecto á la sociedad es siempre posible, y, al principio, el individuo es el único hombre capaz de juzgar de la importancia de tal reacción. Estas dos sanciones exteriores no pueden servirle de nada. Todos los vigorosos ensayos llevados á cabo para reformar la opinión pública ó las ideas recibidas respecto al honor ó la legislación existente, provienen de la vida personal íntima de hombres aislados. Allá solamente nacen la indignación y el entusiasmo que pueden dar por resultado la «transmutación» de los valores recibidos. El género de

af *Principerne for menneskeligt Samfundsliv* («La vida de la conciencia moral, exposición de los principios de la vida social humana»). Copenhague, 1894, p. 120. Consultese para lo que sigue las explicaciones dadas por Starcke en los caps. 3 y 4.

vida interior adoptado por los individuos no es, pues, cosa indiferente del todo, ya que de esto puede resultar un precio nuevo para los valores ya reconocidos, ó bien la creación de valores nuevos, cuando no, por el contrario, la ausencia de toda energía original. Y, por la fuerza de las cosas, el individuo y no otra persona es capaz de constituirse en guardián y juez. De él depende que en este punto central del mundo nazcan nuevos valores ó que, por el contrario, desaparezcan hasta sus gérmenes.

Que el juicio pertenece al fin y al cabo al individuo, cosa es que Starcke enseña también. La conciencia moral de un hombre, dice (p. 30), está determinada por la idea de lo que, según su conocimiento, debería (*sic*) convertirlo en objeto de estima para los demás, ó (*sic*) hacerlo indigno de tal estima». Lo mismo viene á significar aquella proposición en que dice que la conciencia consiste en el «placer ó el dolor que experimentamos según estemos de acuerdo ó en pugna con las condiciones de la vida social» (p. 99). Pero si es así, claro está que la recompensa y el castigo, la estimación y el desprecio—únicas sanciones admitidas en la exposición de Starcke—no pueden decirlo todo exclusivamente. ¿Por qué acudir á ese rodeo de la estimación y del desprecio de los demás, cuando existen motivos que impulsan directamente al hombre á apreciar sus actos y los ajenos según su relación con las condiciones de la vida social? ¿Y por qué no reconocer que las exigencias sólo pueden ser morales cuando las impone «nuestro interior», y por qué no advertir que la moral es algo mejor que la teoría de la opinión pública? Estas sanciones, comparadas con la apreciación interna y directa, sólo pueden tener valor pedagógico. Además, si el individuo considera la sociedad únicamente como un medio para su seguridad *propia*, habrá de serle indiferente que los

demás se crean en seguridad, y que «las condiciones de la vida social» se cumplan en más vasta escala de lo que su propia seguridad demanda. Vemos reaparecer aquí la diferencia de los diversos móviles de apreciación (cap. III), diferencia de que en vano tratarán de emanciparse las teorías de conciliación.

6. La relación exacta entre la moral individual y la social, verdaderamente nos la da el principio del bien. La base de la apreciación es la simpatía universal y desinteresada, su criterio es el bien general. Dedúcese de esto que la moral individual debe subordinarse á la social, sin desaparecer, no obstante, ante ella. No se logrará justificar completamente las virtudes, los deberes y los derechos individuales sino considerando al individuo en el medio social, como miembro de la especie que lucha y se esfuerza, y cuya herencia ha recibido en su naturaleza y en las condiciones exteriores de su vida, y de cuya evolución debe, según sus fuerzas, procurar el avance. Sólo participando de la vida y de las obras de la especie, desarrollará su propio ser.

La determinación más precisa de la relación de la moral individual con la moral social se obtendrá por medio de algunas proposiciones deducidas del principio general del bien.

La forma más sencilla que reviste semejante principio es ésta: la producción del dolor debe justificarse siempre, mientras que la del placer y de la alegría es legítima por sí misma. La aplicación de este principio no es evidente y fácil más que en casos en extremo sencillos; pero, observándolo más de cerca, se ve que aun en los casos complejos es el postulado supremo. No es menos notable que se haya hallado este principio sujeto á caución; á decir verdad, se limita á expresar lo que todo el mundo (excepto quizá los puros ascetas, dado que existan) debe conceder. Los mismos ascetas consideran ordi-

nariamente el dolor como medio de penitencia y de ejercicio y no como fin por sí mismo. Si se ofrece un vaso de agua á un hombre sediento, no es necesario probar la razón de tal acto; pero si alguien tratara de arrebatárselo de las manos, le pediríamos cuenta de su acción.

Así, pues, en este sencillo principio, un análisis psicológico más profundo puede descubrir otro de gran importancia.

El dolor manifiesta una interrupción ó una disolución de la vida. Esto es muy visible en los dolores corporales, por ejemplo en las heridas, el dolor de muelas, la litiasis, el cáncer. El dolor corresponde aquí á la etapa intermediaria entre la vida libre é integral y la interrupción completa, la disolución total, producida por la muerte. Un autor griego ha dicho que si el hombre fuese un ser absolutamente uno, sería incapaz de sentir dolor, ya que cualquier disolución sería imposible. Pero también es verdad lo contrario: tan sólo porque los elementos de la vida están siempre, en el ser viviente, en unión íntima, en cohesión estrecha y formando un sencillo agregado, es por lo que el dolor puede sentirse. Esta verdad lo es tanto para el dolor moral como para el físico: también expresa una detención ó una disolución. La tristeza provocada por una pérdida se manifiesta ora como una inhibición, cuando el pensamiento de lo irreparable de la pérdida rechaza todos los demás, ora como una disolución, cuando el contraste del valor del objeto y de su pérdida amenaza desagregar la conciencia. La duda es un estado penoso cuando solicitan la conciencia, en contrarios sentidos, virtualidades y tendencias que se combaten. El dolor del remordimiento tiene por condición la oposición violenta que existe entre el ideal adoptado por nosotros y la realidad de nuestras voliciones y de nuestros actos. Por otra parte,

todo lo que favorece la unidad y la armonía de la vida consciente implica un placer. Nuestra vida psíquica se esfuerza espontáneamente en domoñar por un despliegue de vigorosas fuerzas sintéticas, los sufrimientos y los dolores que no pueden apartarse. Prodiúcese un sentimiento nuevo, en el cual entra la amargura como elemento de un estado más revuelto ó más complejo. La mayor parte de nuestros sentimientos superiores presentan esa complejidad de carácter. Pero la vida afectiva en todos sus grados es siempre la expresión del progreso ó del retroceso de nuestra vida general. La diferencia de sentimientos depende, en este respecto, del sitio más ó menos central que ocupan en la totalidad de nuestra vida (1).

Debido á la estrecha conexión que existe entre el sentimiento y el ser del individuo en general, el principio del bien conduce inmediatamente al *principio de la personalidad libre*, en virtud del cual ninguna persona debe ser considerada y tratada *únicamente* como medio, sino siempre y á la vez como fin. Las personas son, en efecto, los centros hacia los cuales se propagan los efectos de nuestros actos y donde se manifiesta su mayor importancia. En estos puntos del universo es donde el hombre siente el valor de la vida, y este valor no existe (como en lo actual) sino cuando le siente el individuo. Cualquier perturbación ó interrupción en estos puntos disminuirá, pues, necesariamente el valor de la vida. El principio del bien supone que estemos en estado de ocupar el sitio de los centros extraños, y calcular la influencia que en él ejercen los actos que se trata de juzgar. Y en este postulado descansa también la posibilidad de la simpatía. Este principio, resultado

(1) Para las nociones psicológicas aplicadas aquí, véase mi *Psychologie*, VII, B, C y D.

del principio del bien, lo estableció Kant bajo un fundamento completamente distinto, que es interesante examinar. Kant, considerando la ley moral como puramente formal y *a priori*, no puede deducir realmente de ella ningún fin determinado para la acción moral. Todo fin que se estableciese, nos obligaría á salir de la pura forma de la ley. Y sin embargo, Kant se da perfecta cuenta de que todo acto debe tener un fin. He aquí de qué modo cree resolver la dificultad. Puesto que la persona humana posee la facultad de someterse libremente en su fuero interno á una ley universal, también es por sí misma un fin absoluto que no debe despreciarse nunca empleándolo como simple medio. La moralidad, por su carácter interior y sublime, atestigua el noble origen del hombre, carácter que jamás debe quitársele, utilizándolo como simple medio. He aquí de qué modo se expresa Kant respecto á este punto en la *Crítica de la razón práctica* (edición Kehrbach, p. 106): «En el conjunto de la creación, todo lo que se quiere y sobre lo cual se ejerce algún poder, puede emplearse siempre *simplemente como medio*; sólo el hombre, y con él toda criatura razonable es *fin en sí mismo*. En efecto, es el objeto de la ley moral, que es santa en virtud de la autonomía de su libertad. Precisamente á causa de ésta, toda voluntad, aun aquella que, propia de cada persona, va dirigida sobre sí misma, está sujeta á la condición del acuerdo con la autonomía del ser razonable, es decir, á no subordinarlo á ningún designio imposible con arreglo á una ley que podría provenir de la voluntad del mismo sujeto pasivo, y así, á no emplearlo *simplemente como medio*, sino como fin al mismo tiempo».

El mérito de Kant consiste en haber profundizado la idea de personalidad, poniendo de relieve la interioridad y al mismo tiempo la universalidad de la

vida personal. La persona es un mundo interno que sigue su ley propia y que no obstante puede permanecer en conexión con el universo. Pero la cuestión estriba en saber si Kant ha aplicado conforme convenia esta importante idea. La experiencia solamente es la que nos enseña á conocer las personas y que — por la acción reciproca que consiente la vida social — nos induce á ocupar su lugar y sentir cuál es la forma que la vida toma en ellas. Pero ni la aptitud ni el interés de hacerlo se deducen de la ley formal, y, de una manera general, ningún contenido determinado podría deducirse de ella. Quizás este principio de la personalidad no reviste tal importancia sino porque se ha desarrollado en el terreno de la vida real y de la historia, antes de haber podido asignarle su puesto sistemático en la moral. Pero que es consecuencia directa del principio del que, no ha lugar á duda.

Además, Kant ha pecado por exclusivismo, restringiendo la noción de personalidad en el terreno estrictamente moral. En cuanto se refiere al espíritu y en todas las circunstancias de la vida, puede la persona manifestarse y sacar de sí misma la ley de su acción. Por todas partes, y no solamente en el terreno moral, la espontaneidad es la señal distintiva de la personalidad; sostiene la lucha por la vida á su manera propia y de su propio centro. El ritmo del placer y del dolor expresa, en todos los grados de la vida, las condiciones favorables ó desfavorables en las cuales esta actividad se ejerce excitada quizá desde el exterior, pero determinada por una ley interna.

Además, desde otro punto de vista, la doctrina de Kant tiene necesidad de ampliación. Comúnmente sólo habla de dos eventualidades: tratar el ser como fin en sí mismo ó solamente como medio. Sin embargo, otra eventualidad existe que sólo indica de

paso: un individuo puede ser fin y medio á la vez. Y precisamente ésta es la que corresponde á la situación del hombre como unidad en una multitud, como miembro de un mayor conjunto. El libre desarrollo de la personalidad tiene precisamente valor por ser á la vez fin y medio.

La libertad es *fin*, pues el despliegue sin trabas de las facultades y de las fuerzas es un bien, ya que va asociado á la satisfacción más íntima, mientras que el sentimiento de la coacción y del impedimento es un dolor. Bajo el reinado de la libertad preguntamos: ¿por qué no?, y bajo el de la coacción decimos: ¿por qué? La responsabilidad de la prueba incumbe á los que pretenden ejercer la violencia. Sólo como medio y preparación de la libre expansión de las fuerzas pueden ser legítimas la violencia y la restricción, por ejemplo, cuando el desarrollo ilimitado de un individuo hacia imposible el de uno ó de otros varios.

Pero la libertad es también *medio*: el libre desarrollo de los individuos produce nuevas posibilidades y conduce al descubrimiento de nuevas direcciones para la vida de la especie entera. Una novedad empieza siempre en un solo punto, y de allí se extiende formando círculos cada vez mayores. Las personas no son únicamente los centros donde se siente el valor de la vida; son al mismo tiempo los puntos de donde los movimientos de la vida no cesan de irradiar constantemente. La libertad crea nuevos centros de actividad espontánea, y, como la especie se compone de centros personales, la vida de aquélla adquiere por lo tanto mayor riqueza y vigor. En esto reside la gran importancia de las tentativas modernas de emancipación: el hecho de que el esclavo, el labrador, el obrero y la mujer se conviertan cada día en miembros más libres é independientes de la especie, hace que la vida de la mis-

ma adquiriera cada día mayor riqueza y fecundidad. El propio interés de la sociedad exige la emancipación.

Estas son precisamente las ideas que Stuart Mill defiende en su libro *De la Libertad*, por una singular contradicción con su opinión respecto á la indiferencia, desde el punto de vista moral, del desarrollo personal del individuo. Pide que se proteja la espontaneidad y la originalidad de las personas particulares, pues de los individuos particulares proviene toda impulsión hacia lo elevado y noble, y la dominación intelectual de las masas traería como consecuencia una mediocridad universal. Por una coincidencia bastante notable, análoga idea apareció por aquel mismo tiempo en la teoría de Carlos Darwin respecto á la evolución de la vida orgánica en la lucha por la existencia, gracias á las nuevas vías y á los nuevos medios cuya posibilidad se debe á las variaciones individuales. Tan sólo donde (por una causa cualquiera) surgiesen semejantes variaciones, la selección natural, ejercida por las condiciones vitales, podrá convertirse en efectiva. Así pues, tanto desde el punto de vista biológico como desde el sociológico, el libre desarrollo de la naturaleza particular de los individuos preséntase como un medio considerable de progreso.

Podemos aquí ilustrar bajo una nueva faz la relación entre el motivo y la acción. Como hemos visto ya (III, 48), la apreciación asciende lógicamente del acto al motivo, porque lo esencial consiste en hallar la fuente de donde emana el acto. Entonces partíamos del valor práctico de la apreciación y de los juicios que la formulan. Aquí podemos completar estas observaciones por medio del principio de la personalidad libre. En efecto, según este principio, la vida interior de la persona no debe transformarse en simple medio de producción de efectos exterior-

res, ni convertirse en simple rodaje de una máquina. Aun en el caso de considerar al individuo como miembro de una totalidad mayor, su acción debe emanar de su propio ser y de su mentalidad interna. Al acto no puede dársele el nombre de perfecto sino cuando proviene de la originalidad personal y al mismo tiempo ejerce provechosa acción sobre la totalidad. Conviene que los deberes y las virtudes exigidas del individuo por la sociedad sean al mismo tiempo medios y formas del desarrollo propio de éste.

Provocar motivos que hagan posible la acción espontánea, he aquí el gran arte pedagógico (ó, mejor dicho quizá, psicagógico) que pueden verse obligados á ejercer lo mismo los individuos particulares que lo más selecto de la sociedad. Si se quiere llamar coacción á cualquier intervención por parte de los demás hombres, hay que dar también el mismo nombre á la acción excitante de los motivos, por indirecta y socrática que sea la manera de ejecutarla. Lo natural, sin embargo, es no entender por coacción más que una acción del exterior que provoca el dolor ó el temor (V, 2 c). Ahora bien; la acción excitativa de motivos no supone necesariamente violencia en el estricto sentido de la palabra. Cualquier intervención de este género implica responsabilidad; pero cuando consiste en una violencia propiamente dicha, necesita una justificación completamente especial. Hay mucho que aprender, en este respecto, de los teóricos anarquistas, que rechazan toda autoridad y toda violencia, ya moral ya física.

Si se pregunta cómo semejante anarquista puede educar á sus hijos, contestará que trata de despertar en ellos, de una manera indirecta, los sentimientos espontáneos que, en su opinión, forman la base de la moral, de tal modo, que adquieran el hábito de

practicar el bien sin que se les mande ni á ello se les constrina. Tratará, por consiguiente, de proseguir lo que Rousseau denominaba la «educación negativa». Pero la cuestión (que el anarquista resuelve con harto apresuramiento) estriba en saber si cualquier acción excitativa de motivos puede producirse de aquel modo, y en qué medida la violencia propiamente dicha puede reducirse. Sin embargo, no se trata aquí más que del principio muy general que determina á quién incumbe la prueba.

Pero entonces surge nuevamente la cuestión de saber si los motivos de las acciones exigidas por la sociedad pueden desarrollarse con igual facilidad en todos los individuos. A menos de partir dogmáticamente de la idea de que todos los hombres son, en este respecto, enteramente iguales, nos hallamos, como antes hemos indicado (IV, 2), en la inevitable necesidad de admitir una individualización de la ley moral. Así, no puede ésta hallarse enteramente en la determinación de las «condiciones de la vida social», sin tener en cuenta la posición en que se encuentran los individuos particulares para satisfacer aquellas condiciones. Más bien dicho: á menos de partir de una relación completamente exterior entre el individuo y la sociedad, no es posible fijar las condiciones de la vida social, sin hacer que entren en ellas al mismo tiempo las particularidades propias de cada individuo bajo el doble aspecto de la calidad y de la cantidad. Porque, en fin, la primera condición de vida normal de la sociedad no es por ventura la de que se establezca entre la evolución del individuo y las exigencias de la totalidad una relación armoniosa?

Semejante relación supone á su vez que la tarea impuesta al individuo responde á las aptitudes originales que lleva consigo, bajo el doble aspecto de la calidad y de la cantidad. Como la sociedad se

compone de todos los individuos, no significa esto imponerle una exigencia exterior. La única sociedad real es aquella en que el individuo puede ser en todo lugar y siempre fin y medio á la vez. Así pues, cuando existe un conflicto entre el individuo y las exigencias de la sociedad, es indicio de imperfección de la sociedad y no solamente, ni siempre, de imperfección del individuo.

Precisamente esto es lo que no sólo olvida la predicación moral, tal como de ordinario se la practica, sino también lo que por fuerza debe desechar toda doctrina que trate de imbuir la moralidad en el hombre «exterior» (ya tome por base el principio de autoridad, ó la idea que considera la especie como algo distinto y mayor que un conjunto orgánico de individuos, ó aquella que reduce la moral á la opinión pública). De este modo se evita tener que tratar algunos de los más fundamentales problemas relativos á las personas. Se adquiere una perfección ilusoria y puramente formal de la teoría, descartando las cuestiones cuya resolución indudablemente sólo puede ser aproximada, pero cuyo sostén no deja de tener considerable importancia. Sirviéndonos de una comparación tomada de la aritmética, diremos que la moral nos conduce á la vez por su base (el móvil de apreciación) y por el desarrollo riguroso de sus principios, á cantidades irracionales. La cuestión queda reducida entonces á hallar el mayor número posible de decimales.

Las consideraciones que acabamos de desarrollar, aseguran por sí solas una relación armoniosa entre la moral individual y la moral social. Ambos términos remiten mutuamente uno á otro, considerando al individuo como órgano de una sociedad, y la sociedad como un organismo compuesto de individuos. Si colocamos la moral individual antes que la otra, es porque nos pre-

senta el contenido más sencillo; pero no por esto dejaremos de contemplar en ella el punto de vista social como el último fundamento. Asimismo en la moral social no perderemos jamás de vista que el fin supremo y el más elevado medio de la Sociedad consisten en el libre desenvolvimiento de las fuerzas originales de cada individuo.



MORAL INDIVIDUAL

IX

División de la moral individual

1. La justicia es la virtud moral por excelencia; comprende la afirmación de sí mismo y la abnegación. —
2. Diversidades individuales.

1. La relación anteriormente establecida entre la moral individual y la social, conduce naturalmente a la división que conviene introducir en la moral individual.

Si consideramos al individuo desde el principio como miembro de la sociedad y como fin y medio a la vez, vemos dibujarse las dos tendencias que hay que reconocer y favorecer en la vida personal, esto es, la afirmación de sí mismo y la abnegación.

El individuo particular es fin, ya que precisamente es un representante de la sociedad; su vida es una parte de la vida social, y todo menoscabo que sufra la primera repercute en la segunda. Es uno de los dos términos a que llega la evolución. Cuanto más el individuo está capacitado para afirmar y desarrollar sus facultades y sus tendencias, de manera que alcance en él la vida el máximo de fuerza y armo-

senta el contenido más sencillo; pero no por esto dejaremos de contemplar en ella el punto de vista social como el último fundamento. Asimismo en la moral social no perderemos jamás de vista que el fin supremo y el más elevado medio de la Sociedad consisten en el libre desenvolvimiento de las fuerzas originales de cada individuo.



MORAL INDIVIDUAL

IX

División de la moral individual

1. La justicia es la virtud moral por excelencia; comprende la afirmación de sí mismo y la abnegación. —
2. Diversidades individuales.

1. La relación anteriormente establecida entre la moral individual y la social, conduce naturalmente a la división que conviene introducir en la moral individual.

Si consideramos al individuo desde el principio como miembro de la sociedad y como fin y medio a la vez, vemos dibujarse las dos tendencias que hay que reconocer y favorecer en la vida personal, esto es, la afirmación de sí mismo y la abnegación.

El individuo particular es fin, ya que precisamente es un representante de la sociedad; su vida es una parte de la vida social, y todo menoscabo que sufra la primera repercute en la segunda. Es uno de los dos términos a que llega la evolución. Cuanto más el individuo está capacitado para afirmar y desarrollar sus facultades y sus tendencias, de manera que alcance en él la vida el máximo de fuerza y armo-

nia, tanto más elevado es el grado obtenido, no solamente por el propio individuo, sino también por la sociedad. Esta se compone de individuos, y su vida, por consiguiente, será tanto más llena y vigorosa, cuanto más logre cada individuo desarrollar sus disposiciones naturales. El individuo forma un mundo minúsculo, cuya existencia y desarrollo constituyen un fin con valor propio. Así, pues, la afirmación de sí mismo—bajo estas diversas formas: conservación personal, imperio sobre sí mismo é independencia—se presenta como una virtud esencial. Es un deber que el individuo tiene para consigo mismo y para con la sociedad á la vez. La consideración de su propio yo y la de la sociedad se confunden aquí de manera tan inmediata, que importa poco saber sobre cuál de ambas se insiste. No hay porqué apelar al interés consciente de la sociedad ó al principio abstracto del bien, para demostrar que la afirmación de sí mismo ha de tener también valor aun á los ojos de los demás. Un vigoroso y armónico desenvolvimiento de la personalidad es un objeto de simpatía inmediata y de admiración. Como observa Hume (1), es más difícil explicar por un interés egoísta la admiración de los demás hacia las virtudes que aprovechar al mismo individuo, que explicar de esta manera el reconocimiento de virtudes sociales. No consideramos necesariamente la afirmación de sí mismo entre los demás hombres como un simple medio. Hobbes (2) hace un rodeo inútil cuando dice que la aversión que inspira la borrachera es porque origina fácilmente la ruptura de la paz y hace que nadie tenga confianza en el individuo entregado á semejante vi-

(1) *Inquiry concerning the Principles of Morals*, VI, 1; *Treatise* III, 3, 6.

(2) *De cive*, III, 25.

cio. Cuando vemos á un hombre falto de imperio sobre sí mismo, nos exalta inmediatamente el sentimiento de una solución de continuidad en el vigoroso y armónico desarrollo del yo cuya imagen nos place contemplar en la conducta ajena. Conviene, naturalmente, sobreentender que la fuerza y la armonía del individuo no impiden á los demás hombres alcanzar para sí mismos un fin análogo, con mayor razón acaso, ya que sirven de medios para el objeto. Como antes se ha demostrado (VIII, 5), no existe casi nada, en el desarrollo individual, ni aun en su más libre originalidad, que no pueda tener su alcance social; toda afirmación de sí mismo encierra una moral poderosa. Pero, reconociendo la afirmación de sí mismo como un fin, la moral llega más allá de sí misma. Si la moral se hizo para la vida y no la vida para la moral, existirá un límite donde las reglas no tendrán valor alguno, porque el desarrollo inmediato de la vida no necesita justificación de ninguna clase. Tal vez sea difícil, cuando ocurran dudas, decidir dónde se halla ese límite y cuán cerca nos hallamos de él en cada caso particular. La afirmación inmediata de sí mismo, tiene, por lo tanto, valor como fin y no solamente como medio: punto es éste acerca del cual el conjunto de vista aquí adoptado no dejará lugar á dudas.

No obstante, como quiera que el individuo nunca es más que una unidad en una multitud, y como los intereses vitales de la sociedad forman una totalidad más considerable que comprende los intereses de su vida aislada, la abnegación podrá entrar en oposición con la afirmación de sí mismo. La adhesión á una más amplia esfera y más levantados fines, puede dar por resultado una extensión del interés que sirva de obstáculo á la armonía individual hacia la cual tiende la afirmación de sí mismo. Aquella se ocupa del diminuto mundo propio del

individuo, y lo considera como un todo cerrado, mientras que la abnegación exige que ese mundo en miniatura se ponga en conexión con un mundo mayor, lo cual podría perturbar más ó menos intensamente la armonía interna del primero. Es preciso, en efecto, que la organización del mundo pequeño quede contenida pura y simplemente en la organización del mayor. La perfección interna y la extensión hacia fuera pueden estar en oposición y hasta en contradicción mutua. Por esto la afirmación de sí mismo y la abnegación deben considerarse como dos tendencias diferentes del carácter, como dos virtudes diversas, y, por otra parte, observamos que en la historia de la moral, se les ha atribuido distinta importancia.

No es necesario, sin embargo, que se suscite un conflicto entre ellas. La necesidad de unidad y de continuidad expresada ya en la afirmación de sí mismo, en tanto que la persona aislada se considera como un todo cerrado, puede conducir más allá de la totalidad individual y tomar la forma de una necesidad de conexión con un conjunto más vasto. Quizá el individuo no sabría asegurar la coherencia interna de su pequeño mundo sino uniendo su interés á alguna cosa durable, continuamente progresiva, incommensurable. Quizá no pueda ser fiel á sí mismo sino en el caso de serlo á cualquiera cosa superior. La abnegación sería entonces la prolongación de la afirmación de sí mismo.

Además, dedúcese de esto que no sería justo considerar la abnegación como la virtud pasiva, por oposición á la afirmación de sí mismo considerada como la virtud activa. La verdadera simpatía, el sentimiento que conduce de manera inmediata á la abnegación, no es en ningún modo una tendencia al abatimiento pasivo que formaría lo opuesto al instinto enérgico de conservación. En nuestros días se

ha proclamado el derecho del más fuerte, la ausencia egoísta de todo escrúpulo como la virtud por excelencia, como el distintivo del «superhombre», y considerado como una sublevación de esclavos la proclamación del amor de la humildad como principio moral. Opuestamente á esta opinión de Nietzsche, debemos establecer aquí que la simpatía ó el amor de la humanidad, cuando es verdadera y primitiva, es precisamente signo de fuerza, de energía mental. Supone, en efecto, que toda la energía no se ha invertido en subvenir á las necesidades puramente individuales; que, por el contrario, resta un excedente que permite experimentar placer ó dolor á propósito del destino ajeno, aun cuando aquel no tenga ningún efecto directo sobre el oculto sistema de nuestra existencia individual. El sentimiento dispone entonces de mayor plenitud que en la afirmación aislada del yo. Gracias á esta superabundancia de fuerza y de interés, el individuo posee, en la simpatía verdadera, una superioridad real. Su conducta la determina la abnegación interior; es independiente del amor ó de la ira, del desprecio ó de la admiración que los demás experimentan. Para emplear una comparación de Marco Aurelio, la abnegación es á modo de abundante y purísimo manantial que esparce sus aguas aunque arrojen en su caudal lodo y piedras; y lo arrastra todo sin que en lo más mínimo quede alterada su pureza.

Ya el *cristianismo primitivo* representaba el amor como una fuerza independiente del amor que por reconocimiento podrían los demás profesarnos. Este amor, simple resultado de ajenos servicios recibidos, es insuficiente á sus ojos. El amor verdadero no hace distinciones y comprende á todos los hombres, lo mismo que el sol y la lluvia aprovechan á todo el mundo. El amor lo soporta, lo avasalla todo. Conserva su longanimidad ante los mayores obstáculos.

372/5

BIBLIOTECA ALFONSO REYES UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

En los tiempos modernos, esta concepción de la simpatía como expresión de la fuerza, se encuentra en Spinoza y Rousseau. Según el primero, la fuerza de alma que constituye la esencia de la virtud, se manifiesta á la vez bajo forma de afirmación de sí mismo (*animositas*) y de generosidad (*generositas*); el hombre generoso procura ser útil á los demás y traba amistad con ellos, pues «no se vence las almas con las armas sino con el amor y la generosidad». Rousseau explica el amor del prójimo por la fuerza superabundante de la afirmación de sí mismo, que se esparce espontáneamente sobre los demás hombres con tal que se nos parezcan. No se tiene en cuenta la diferencia entre nosotros y los demás: la plenitud de la vida franquea todas las barreras. «La fuerza de un alma expansiva me identifica con mi semejante». Como dice Rousseau, el amor es consecuencia del amor de sí mismo, y lo distingue del amor propio. Este último es el que establece todas las barreras, al compararse el hombre á los demás y al distinguirse de ellos. Por esto mismo, sin embargo, nos hacemos independientes, ya que no lo somos en el amor puro y sencillo. En nuestros días, ha desarrollado Guyau una concepción análoga, con la cual está conforme Krapotkine (1).

Hay naturalmente una especie de sentimiento suave y pasivo, apellidado también simpatía, y además existe una sentimentalidad que goza de la pretendida simpatía poderosa que se experimenta (como también hay otra que goza de los pre-

(1) *Geschichte der neueren Philos.*, I, p. 362 y sig., 552 y sig. — *J. J. Rousseau und seine Philosophie*, en los *Klassiker der Philosophie* de Frommann; 2.^a edic., 1902, página 103-106 — Guyau: *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1885. — Krapotkine: *La morale anarchiste*. — Véase mi *Psychologie*, IV, C, 3, 7.

tendidos grandes dolores que se padecen). Pero estas formas no deben considerarse como típicas, y la última más bien es una especie de goce egoísta de sí mismo.

Una diferencia característica de la afirmación de sí mismo y de la abnegación consiste en que en la primera el individuo es fin, y, por lo tanto, actúa como medio, ya que la afirmación del yo del individuo fortifica y desarrolla la sociedad;—mientras que en el segundo obra como medio y no obstante se vuelve fin, desde el momento que su vida personal adquiere mayor riqueza y más plenitud al desenvolverse en un campo de acción más extenso. Esta diferencia demuestra al mismo tiempo el lazo que las une. Si entendemos la *justicia* de la manera antes indicada (III, 9), veremos en ella la unidad armoniosa de la afirmación de sí mismo y de la abnegación, la unidad de las dos tendencias que propenden la una á encerrarse en sí misma y la otra á sumarse á más vasto conjunto. En lo que concierne á su origen psicológico, la justicia puede arraigarse en la afirmación de sí mismo, caso que esta última se asocie al reconocimiento del propio derecho entre los demás, reconocimiento que tal vez en su origen resultó de la violencia y de la autoridad, pero que, por consecuencia de una substitución de motivo, puede terminar instalándose en el mismo corazón del individuo. Pero también puede tener su origen en la abnegación, con tal que se le asocie al conocimiento claro de la originalidad y del valor de las personas aisladas (comprendiendo la suya propia). La afirmación de sí mismo y la abnegación son tendencias ambas más bien elementales: en cuanto á la justicia, es la tendencia más comprensiva que corona el desarrollo del carácter moral. La justicia supone por una parte que el individuo se afirma y se desarrolla por sí mismo, no sólo

sin oponer trabas al desarrollo de los demás, sino al contrario favoreciéndolo; y, por otra parte, implica que el individuo se consagre á grandiosos intereses vitales, de manera que afirme por este lado y desarrolle su propia personalidad.

No sólo la afirmación de sí mismo y la abnegación, sino también el conocimiento y el sentimiento están aquí de acuerdo. Preséntase al pensamiento un fin considerable, el cual busca por medio de la experiencia y el estudio medios de realizarlo. Tal interés de la especie exige que se emprenda un gran trabajo de distribución, y el reparto lo determina la clara inteligencia de las necesidades y del mayor bien de las personas particulares.

Resulta de todo lo que precede que la moral individual se divide naturalmente en teoría de la afirmación de sí mismo y teoría de la abnegación. Si se describen estas dos tendencias demostrando la posibilidad de su armonía, se habrá descrito la justicia, que es la virtud moral por excelencia.

2. Estas tendencias representan un papel diferente según los diversos individuos. Hay naturalezas que dan todo aquello de que son capaces, sin que el sentimiento moral aparezca en ellas como un sentimiento particular al lado de los demás. La afirmación de sí mismo y la abnegación se desarrollan en ellas sin móviles especiales y sin esfuerzo consciente. Estas son las naturalezas morales privilegiadas, cuya posibilidad es incontestable. Hombres habrá entre los cuales se encuentre esta naturaleza privilegiada tratándose de ciertas tareas y en ciertas condiciones, pero no respecto de todas. Cuanto más fácil les es resolver sin reflexión previa ciertas dificultades morales, más reflexión y esfuerzo les falta para solucionar las demás. Pero hay también naturalezas para las cuales es de todo punto importante que el sentimiento moral se despierte en ellas y pro-

nuncie la última palabra en los casos particulares. Consiste esto en que, ora la necesidad de afirmarse ó de consagrarse no tiene suficiente intensidad entre ellos, ó bien á que no se establece la conveniente relación entre ambas tendencias.

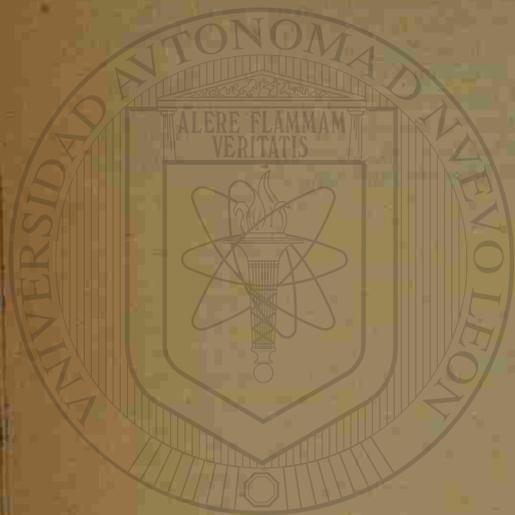
Es evidente que todas esas diversidades individuales no pueden tener cabida en una exposición sistemática. Debemos limitarnos á una relación metódica y motivada de las principales cualidades de carácter que reclama el principio del bien.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO HEYES"
Año 1925 MONTERREY, MEXICO

NOMA DE NUEVO LEÓN

AL DE BIBLIOTECAS

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

X Apdo. 1625 MONTERREY, MEXICO

La base personal de la vida moral

1. Importancia del ejercicio. — 2. El esfuerzo para aumentar la fuerza, la extensión y la pureza de la conciencia moral. — 3. El endurecimiento corporal y moral. — 4. La virtud moral por excelencia.

1. Por diferentes razones, se ha negado que la preparación y el ejercicio tuviesen valor alguno bajo el aspecto moral.

La reacción contra el ascetismo ha sido la principal causa de que esta opinión haya prevaído. El ascetismo — y entendemos aquí por esto los esfuerzos y los sufrimientos escogidos libremente, que sirven tan sólo para ejercer y no para alcanzar fines asignables — no es posible comprenderlo, á lo que se dice, más que desde el punto de vista del neoplatonismo ó del cristianismo medioeval. Para los neoplatónicos, en efecto, se trata de librar al alma de las impurezas que la maucillan á su llegada á la tierra. Por otra parte, desde el punto de vista cristiano riguroso, la abstinencia, la mortificación y la humillación de sí mismo, son expiaciones destinadas á apaciguar á un Dios irritado. Pero donde dominan ya semejantes concepciones ¿puede justificarse y tener aún significación el ascetismo?

El paso á una nueva concepción de la vida se asocia fácilmente á la propensión á desechar, en virtud

de un «rigor» superficial, todo lo que representaba algún valor á los ojos de la antigua. No obstante, lo que históricamente se ha desarrollado bajo la influencia de ciertos motivos, puede guardar muy bien su valor cuando estos motivos caen y ceden el sitio á otros (I, 4). *Todo* punto de virtud moral debe exigir que soportemos esfuerzos y sufrimientos; por esta razón el ejercicio será siempre necesario. Positivamente, hay que atribuir gran importancia al principio de que toda producción de dolor exige justificación, mientras que la del placer llévase la suya consigo (1). Pero cuando se trata de alcanzar un fin lejano y complejo, quizá sean necesarios numerosos preparativos y numerosas privaciones. Así, toda concepción seria de la vida puede aprender mucho de los héroes del ascetismo. Por otra parte, éstos no consideraban los sufrimientos y las privaciones como bienes sino porque los fortificaban y los ejercitaban para la adquisición del fin considerable y lejano al cual aspiraban. Su error consistía en colocar este fin en otra existencia, cuyas condiciones debían ser *del todo* diferentes de las de la vida presente, de tal manera, que no era posible alcanzarlas por un trabajo positivo en el mundo en cuestión. Su ascetismo se fundaba en la desconfianza hacia la vida natural y sus

(1) Este principio que admitían, á decir verdad, tanto el neoplatonismo como el cristianismo ascético, ha excitado, sin embargo, al formularlo expresamente, gran repulsión á menudo. Arnauld declaraba que era epicureísmo considerar todo placer por sí mismo como un bien. — Platón (en el *Protagoras*) fué quien primero formuló este principio, demostrando que el placer sensible era solamente condenable por sus consecuencias, pero no por causa del placer experimentado en el momento. — Consúltese entre los pensadores modernos Spinoza, *Ética*, IV, 41 y sig. (IV, 9 corol.; IV, 60; ap. c. 30) y Malebranche: *Recherche de la vérité*, IV, 10. Malebranche fué quien promovió la frase de Arnauld.

fuerzas. Pero cuando no se reciben ya las reglas de conducta de una revelación sobrenatural ó de inspiraciones místicas, cuando se hace consistir lo esencial en el reinado autónomo del pensamiento y de la sensibilidad humanas, se le exigen precisamente muchas fuerzas al individuo, y es de importancia capital ejercer estas fuerzas, á fin de que la base de la vida moral sea sólida y segura (1). Hay, por otra parte, naturalezas para las cuales no existe en lo que á la moral concierne, más que una alternativa: ó una educación severa, ó una completa atonía. Aquéllas, para mantenerse en el camino recto, han de someterse á una disciplina.

Se ha objetado que es signo de imperfección ejecutar actos únicamente para ejercitarse, puesto que entonces se separa el medio del fin. No hay duda, dícese, que este procedimiento puede ser necesario para adquirir una habilidad mecánica, pero la vida moral debe ser la vida de la persona entera. Este procedimiento se comprende perfectamente desde el punto de vista del ascetismo místico y sobrenatural, cuyos adeptos huían de la vida real para ejercitar sus fuerzas espirituales en la soledad, y hasta consideraban como un mérito especial la absurdidad de su trabajo; testigo aquellos monjes egipcios ocupados en regar un palo plantado en la arena.

Esta objeción parte, y con razón, del hecho de que la vida es la mejor, aunque la más penosa y la más costosa de las escuelas. Es inadmisiblesustraerse á sus exigencias para trabajar en la soledad en su propio desarrollo. No basta con salirse del común de las gentes para ser un hombre verdadero y emprenderlo todo por los comienzos. Toda educación verda-

(1) James Sully: *On some elements of moral self-culture*, en su obra: *Sensation and Intuition*, Londres, 1874, p. 158.

dera tiene lugar por medio de un cambio de acciones con las condiciones reales. Lo que el arte de la autoeducación puede hacer aquí, es escoger precisamente las tareas y las condiciones propias para ejercer y acrecentar nuestras fuerzas antes de que emprendamos mayores trabajos. Conviene emplear siempre las fuerzas en algo que realmente sea precioso. Al principio, lo más á que acaso podamos llegar es á la imitación y al ejercicio mecánico de las funciones que se nos imponen; pero, gracias á la repetición y al ejercicio, pueden desarrollarse en nosotros disposiciones y aptitudes que nos permitan emanciparnos exclusivamente por medio de nuestras fuerzas. Entonces se forma una virtud correspondiente á la carrera escogida. Pero nuestras tareas reales no absorben siempre la totalidad de nuestras fuerzas. El tiempo sobrante puede emplearse entonces en prepararse para nuevas eventualidades.

El ejercicio se convierte en una especie de juego ó bien en un arte. En el arte no se trata de la vida misma, sino de su imagen, y sin embargo el contenido del arte y la vida son lo mismo: por esto el empleo de las fuerzas en el arte puede servir de preparación á su empleo en la vida. Además, el dominio de lo posible es mucho más extenso que el de la realidad. A menudo sólo una ínfima parte de la vida personal encuentra en la acción exterior ocasión de desarrollarse y terminar. Una parte esencial del trabajo para el desarrollo del carácter se realiza á menudo en el teatro de la vida interna, durante la lucha de los diversos sentimientos ó ideas y por la acción recíproca de los motivos naciescentes. Schleiermacher ha tratado especialmente este punto en sus *Monólogos* (cap. 4): «¿En cuántos conceptos no permanecería el hombre indeterminado é inculto, si su acción interna no se extendiese á más que lo poco que en realidad la rodea exteriormente?... Sé que

mi vida exterior no expresará ni acabará jamás mi ser interno bajo todos sus aspectos. Aunque vivo en silencioso retiro, no dejo de tomar parte en la vasta y animada escena del mundo.» Más tarde, S. Kierkegaard ha expuesto ideas análogas: «Sólo aquel que está formado por lo posible, está formado en su infinitud.» Añade que no siendo las situaciones reales tan claras ni tan absolutas como las que pueden concebirse en el terreno de lo posible, la prueba puede ser más estricta; pero no se le oculta que es facilísimo forjarse ilusiones cuando no se pasa por otra prueba que aquélla. Además, la influencia extenuante que los posibles son capaces de ejercer sobre la voluntad, es un aspecto de la pregunta sobre el cual no insiste (1).

2. El desarrollo de toda facultad mental puede servir para afirmar y desarrollar el sentimiento moral. La *fuerza*, la *amplitud* y la *pureza* de la conciencia no dependen solamente de la educación de la vida afectiva, sino también del desarrollo del conocimiento y de la voluntad. Si nos colocamos en el punto de vista de la conciencia libre, no se trata únicamente, en efecto, de mostrar ciega obediencia, de escuchar el mandato interior y hacer que le siga mecánicamente el acto. La conciencia libre se propone á sí misma tareas para luego inquirir sus razones. No sólo al filósofo incumbe someter á prueba las reglas tradicionales é instintivamente aceptadas, sino que todo hombre está facultado para entregarse al estudio de nuevas ideas desechando las antiguas. La claridad y el rigor del conocimiento indican al individuo todos los casos en que, por debilidad ó por egoísmo, ha dejado de permanecer fiel á la ley que él mismo había aceptado, y le enseñan al propio tiempo á descubrir las lagunas y las barreras injustas.

(1) Søren Kierkegaard *als Philosoph.*, p. 53-54.

tificadas de la moral usual. Su tarea consistirá entonces en guardar firmemente, en los momentos de turbación y de agitación, el conocimiento adquirido en tiempos de mayor calma y serenidad, pues solamente á costa de una tensión de la voluntad, podrá permanecer fiel á sí mismo y á lo que ha reconocido ser verdad.

La conciencia no adquiere fuerza y amplitud sino cuando el pensamiento y la imaginación tienen vida y actividad. Es preciso que el pensamiento siga los actos en sus efectos, en sus frecuentes y múltiples ramificaciones, y que la imaginación suministre imágenes sensibles de estos efectos. La mezquindad y los prejuicios derivan, por lo común, no de un defecto de la vida activa, como podría creerse, sino de falta de imaginación ó de rigor lógico. Naturalmente, la inteligencia sola no basta: es preciso que se la ejercite y que afecte la forma de un pensamiento constante, es decir, que puede, en virtud de las leyes de la asociación de ideas, presentarse fácilmente y pronto cuando sea necesaria. Así, la inteligencia se convierte en parte de nuestro yo real, del círculo de ideas y de sentimientos que forma el centro de gravedad de nuestra naturaleza mental, al que volvemos siempre y cuantas veces nos desvían de él influencias é impulsiones momentáneas. Insistamos solamente en un punto. La moral teológica no es la única que tiene sus libros de edificación. Pueden existir libros á los cuales se recurra siempre para fortificar ideas y sentimientos. La lectura de los periódicos y de las obras amenas no debe ser el único alimento intelectual, si no queremos debilitar nuestra vida interior. La elección de cada cual dependerá evidentemente de su carácter y de la orientación de su espíritu; pero nadie podrá omitir el recogimiento y la concentración que implica la lectura seria. Por su mediación nos introducimos en un

mundo de ideas y de posibilidades, del que podemos regresar para acudir á nuestras necesidades prácticas con más profundo é intenso sentimiento.

Por lo que se refiere á la pureza de la conciencia, el papel más importante lo representa el examen de sí mismo, que nos enseña á indagar nuestros propios motivos y á conocer nuestras fuerzas. El conocimiento de sí mismo tiene siempre sus límites, ya que muchos de los movimientos que nos agitan sólo confusamente llegan á la conciencia. Pueden existir en nuestro individuo virtualidades y disposiciones que hasta el presente no se hayan manifestado exterior ni interiormente. Así pues, no podemos tener la seguridad de que el centro de nuestra conciencia sea también el de nuestro individuo (1). Pero en cuanto á los motivos conscientes — sobre lo que hemos realmente pensado, sentido y resuelto — es preciso hacer luz. Indudablemente, la mayoría de los hombres propende á ilusionarse, á presentarse á sus propios ojos mejor de lo que es realmente, á embellecer en su propia opinión la pureza de sus motivos y lo serio de sus resoluciones. Pero conviene ante todo ser leal para consigo mismo y aprender á destruir las ilusiones que tan fácilmente subyugan el ánimo. Esta veracidad interior es la condición de toda actividad vigorosa y sana: no es posible levantar un edificio duradero sobre una mentira. Y sobre todo es fácil convertirse en juguete de las propias ilusiones allí donde no puede establecerse regla alguna precisa y donde los problemas morales se complican tan prontamente, que no hay principio general que pueda resolver el enigma. Aun cuando no tuviésemos duda alguna respecto á la naturaleza del justo, pueden surgir dudas insolubles referentes al grado y á la extensión que debe tener nuestra actividad.

(1) *Psychologie*, VII, B, 5 a.

¡Pluguiera al cielo que tuviesen razón los que estiman suficiente, para cumplir su deber, llevar á cabo lo que reclama «la sociedad», y juzgar que no hay obligación de contraer «méritos». Hay sin embargo hombres cuyo espectador interno no es tan fácil de satisfacer, y entre los cuales, por esa razón, reaparece sin cesar el temor de forjarse nuevas ilusiones, cuando se trata de determinar el «*quantum satis*» de la voluntad humana».

La vida civilizada de los modernos inclina á volverse hacia lo exterior y conduce fácilmente á un malsano olvido de sí mismo. Como que la multiplicidad y la variedad de los acontecimientos y de las circunstancias externas nos absorbe fácilmente, consideramos como cosa indiferente lo que pasa en nuestro fuero interno. Contemplamos el espectáculo exterior como la verdadera realidad, y los acontecimientos interiores como su fugaz reflejo. Ahora bien; la verdadera vida es siempre la vida interior, la que da á la otra su significación. Además, puede ser origen de fuerzas cuya intervención sea capaz de producir cambios en el mundo exterior; pero estas fuerzas no se producen cuando se sigue la corriente. Toda vida personal es uno de los focos espirituales del mundo cuya llama trátase de conservar pura y enérgica. Puede existir una especie de suicidio moral que consiste precisamente en dejar extinguir, por indolencia, el fuego de aquel foco interior. Repudiamos todo ideal; no hay móvil de apreciación que en nosotros se agite, y llegamos hasta el punto de que ni aun el instinto puede sostenernos. En esta especie de suicidio ni siquiera se oye agitarse al que se ahoga. Sibbern ha representado con razón la conciencia como una necesidad de conservación mental, como la expresión de una especie de solicitud para consigo mismo. Esta solicitud se demuestra aquí sin que tenga-

mos necesidad de apartarnos de las obligaciones que nos hemos impuesto á nosotros mismos: no es indispensable que el nivel del yo disminuya.

El conocimiento de sí mismo puede revestir algunas veces bastante dificultad por la complejidad del carácter humano y por la esporadicidad de la evolución humana. Motivos y propensiones diferentes y aun contradictorios pueden manifestarse, dando lugar á que reine ora una tendencia, ora otra; ¿en cuál de ambas debe reconocer el hombre su yo propiamente dicho? Los movimientos interiores de nuestros instantes de entusiasmo, de nuestros «mejores» instantes, pueden diferir mucho de los de nuestros días aciagos, y sin embargo unos y otros pertenecen á nuestro yo. Ó bien nuestros juicios y nuestros actos son justos y seguros bajo ciertos aspectos mientras que en otros nos dejamos conducir ciegamente por nuestras pasiones personales. Si la acusación de hipocresía es entonces tan frecuente, débese á que la moral popular no se preocupa de ello poco ni mucho. Verdad que es absolutamente incapaz de emprender un estudio psicológico profundo, y menos aún de suspender su juicio. Durante esos estados de incertidumbre, prodúcese á menudo una fermentación de la cual es posible que surja más tarde un carácter claro y armonioso. Pero también hay naturalezas que nunca salen de la incertidumbre, ó en las cuales el conflicto entre los elementos del alma acaba por arrebatarles la unidad del carácter (1).

3. Pero también puede ser cuestión de ascetismo en el sentido riguroso de la palabra, es decir, ejer-

(1) *J. J. Rousseau und seine Philosophie* (2.^a ed. alem., p. 17-19). — José Butler (sermón X) aduce una serie de observaciones interesantes acerca de las ilusiones que uno mismo se forja.

editar y fortificar la capacidad de soportar el esfuerzo y el sufrimiento. Entre los pueblos salvajes y guerreros, la educación, aun la que uno se da á sí mismo, consiste la mayor parte de las veces en el desarrollo de la capacidad para soportar el frío, el hambre y el dolor físico. Este endurecimiento físico es sin duda menos necesario en la vida civilizada; no obstante, muchos de los inconvenientes de esta vida provienen ciertamente de lo mucho que se la ha perdido de vista. La higiene física es al mismo tiempo, y en gran parte, una escuela de voluntad. La victoria sobre sí mismo y la paciencia adquiridas en provecho de la salud física, pueden influir poderosamente en la salud mental.

No obstante, aquí hay también un endurecimiento moral directo. El frío, las tinieblas y la impotencia pueden existir tanto en el interior como en el exterior. Hasta sin causa exterior precisa, pueden sobrevenir tiempos sombríos y penosos en que todo nos salga desconcertado, en que no estemos de humor para fijarnos en nada de lo que nos rodea, en que todo pierda para nosotros brillo y frescura. El refugio que la sanción interior de la conciencia nos ofrece de ordinario, puede faltarnos también, en cuyo caso fácilmente nos inclinamos hacia medios exteriores, para sostenernos, consolarnos ó excitarnos (1). lo cual, á menudo, implica dar el primer paso en el camino de la perdición. Cuando el estado de depresión es de naturaleza puramente física, puede, con toda evidencia, ser del todo legítimo servirse de medios exteriores. Pero, por lo común, el único partido razonable consiste en oponer resistencia y hacer enérgico alarde de la voluntad para

(1) «Cuando un hombre empieza á entibiarse, teme cualquier ligero esfuerzo y recibe á menudo la consolación exterior». — *Imitación de J. C.*, II, 4, 3.

mantenerse firme y resistir los ataques del debilitamiento moral. Como dice un antiguo místico: puede ser necesario «prescindir de todo consuelo». Esto enseña á la voluntad á no contar más que consigo misma.

Entre los pensamientos sombríos y angustiosos que pueden asaltarnos en tales estados, colocamos ordinariamente hoy el pensamiento de la muerte. Pero en la antigüedad no era tan general esta costumbre. La extensión que ha adquirido débese á la teología cristiana, que ha hecho todo lo posible para excitar particularmente el temor á la muerte, «como las madres que se hacen obedecer de sus hijos, haciéndoles creer que la oscuridad está llena de espectros que se apoderan de los niños malos» (1). En oposición con el lugar dominante concedido por la moral teológica al pensamiento de la muerte, Spinoza declara que el hombre libre, es decir, el que vive con arreglo á lo que la razón prescribe, en nada piensa menos que en la muerte, y que el juicio es una meditación, no de aquella sino de la vida (2). No quiere decir esto que absolutamente no deba pensarse en la muerte, pues tal indiferencia implica á menudo secreto temor. Ninguna concepción seria de la vida puede abstenerse de luchar contra la idea de la muerte. Pero la diferencia entre la moral teológica y filosófica preséntase aquí de un modo sorprendente. Según la primera, la vida toda sólo es una preparación para otra vida. Vivimos ante una cortina que nos oculta la verdadera vida, y todas nuestras acciones y omisiones deben servir en definitiva para estar prestos el día en que se levante por fin el velo. El pensamiento de la muerte se

(1) Lecky: *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, I, p. 221 y sig.

(2) *Ética*, IV, 67.

convierte, de consiguiente, en una idea directora que decide de todo. La moral filosófica, al contrario, no se levanta sobre hipótesis que excedan la experiencia posible, pero estima que la vida debe tener desde luego en sí misma su valor y su fin. Atribuimos valor á la vida, no porque sea preparación de otra de la cual nada sabemos, sino porque encierra en sí misma cosas hermosas y buenas que merecen aprecio y que se lucha por ellas. Vivimos de realidades, no de posibilidades. La muerte es el límite de la vida, y el que está mejor preparado para aquélla es el que realmente ha vivido, es decir, participado de la mejor vida que conocemos.

Respecto al mundo de los posibles, que empieza allí donde termina el mundo accesible á nuestra experiencia, las ideas no se conciliarán seguramente jamás, pues la ciencia nada puede decidir acerca de este punto. Estamos en presencia de una cuestión abierta, y á cada cual le es permitido tener, de su cuenta y riesgo, su creencia ó sus esperanzas. La filosofía se contenta con hacernos observar que todas las cualidades, todos los rasgos con que se adornan las imágenes que podemos formarnos de otro mundo, las tomamos del de la experiencia, pero transportándolas á un grado mucho más elevado y exento de toda imperfección. Si no conociésemos por experiencia cosas verdaderas, bellas y buenas, no podríamos formar idea alguna de la verdad, de la belleza absolutas, ni de la beatitud perfecta. Pero lo verdadero, lo bello, lo bueno del mundo de la experiencia ¿no es por ventura un terreno común en el cual podemos encontrarnos todos, creamos ó no en otro mundo? Es un hecho probado que no puede vivirse una vida consagrada al servicio de la verdad y del bien, sin experimentar la necesidad de creer en un más allá. No se indicará ninguna real cualidad moral cuya existencia únicamente haya

hecho posible tal creencia. Aun en el caso de que la fe en un más allá fuese para el individuo una necesidad personal, no tiene derecho de convertirla en una necesidad moral para todos los hombres.

Al estado de lucha contra sombrías imaginaciones, opónese aquel en que el pensamiento se fija en luminosos modelos. Las personas cuya vida mental es armoniosa y fuerte, gracias al constante concurso de la afirmación de sí mismo y de la abnegación, deben servir de modelo á los que se ven obligados á luchar penosamente para levantarse por encima de lo que tiende á rebajarlos ó para mantener unidos los elementos que amenazan disgregarse. Cosa en apariencia paradójica es que las personas consideradas como modelos, no han adquirido nunca por sí mismas su perfección por el esfuerzo y por la lucha. La energía y la armonía pueden haber sido dones naturales, y con todo servir para indicarnos el camino y fortificar nuestra esperanza. Nos muestran las virtualidades que existen en el fondo de la naturaleza humana. Si esos hombres hubiesen tenido que sostener por sí mismos grandes luchas interiores, es casi seguro que su vida no nos habría presentado entonces aquella imagen de fuerza y de armonía que actualmente nos conforta y nos guía. Los neoplatónicos lo habían notado ya. Para ellos, la virtud consistía en el esfuerzo para llegar á parecerse á Dios; pero la misma Divinidad, considerada como ser absoluto, no podía tener virtud alguna. Lo que es virtud en la copia, no lo es en el modelo, dice Plotino (*Ennéades*, I, 2, 2). Por otra parte, la Iglesia cristiana hace de Cristo un modelo, aunque, por su naturaleza, estuviese libre de pecado. En el fondo de todo esto se encuentra una verdad, y es que la posibilidad de la evolución, tanto en el terreno moral como en el orgánico, débese á las variaciones espontáneas que crean virtualidades nue-

vas y conducen á nuevas direcciones. Ya en los grados inferiores de la evolución humana, los que sobresalen no sólo en lo físico sino en lo moral, pueden servir de modelos de imitación. Bajo una forma adecuada y natural, presentan un carácter de inestimable valor, capaz de hacer dichosa la vida si consiguere propagarse. Los hombres moralmente privilegiados han sido las lumbreras del camino á menudo tenebroso de la evolución moral. El automatismo precede siempre á la voluntad refleja, y las cualidades erigidas más tarde en virtudes, han debido manifestarse de manera espontánea primero, antes de que la elección moral fuese posible. Esta elección la ha determinado el instinto de imitación, la admiración y el respeto; á su lado, obraba al propio tiempo la disciplina severa de las autoridades físicas y de la opinión pública, de manera que se estableció una acción recíproca entre ambas causas: ni los mismos detentadores de la fuerza y de la opinión pública, podían sustraerse á la acción de las circunstancias. Fichte, Goethe y Carlyle han hecho resaltar la gran importancia de los modelos personales. «La moralidad, dice Goethe, en una plática sostenida con Eckermann en 1.º de Abril de 1827, no es un producto de la reflexión humana, sino una hermosa naturaleza creada con nosotros, innata en nosotros. Creada en mayor ó menor grado con todos los hombres en general, lo está en proporción elevadísima en algunos espíritus superiormente dotados, los cuales, por medio de grandes acciones ó de grandes doctrinas, han revelado su interior divino, y han conquistado en seguida el amor de los hombres por la belleza de su aparición, arrastrándoles con incontrastable fuerza á honrarles y á rivalizar con ellos. Sin embargo, el valor de la belleza moral y del bien ha podido llegar á la conciencia por medio de la experiencia y de la sabiduría,

presentándose el mal como origen de trastornos para la dicha del individuo y de la totalidad, y lo noble y lo justo, por el contrario, como una cosa capaz de producir y de asegurar la dicha particular y general.» Estas palabras de Goethe (1) contienen una gran verdad biológica y moral, verdad que no disminuye en nada porque establezcamos como un problema la causa de las variaciones espontáneas (lo que Goethe llama lo creado con nosotros ó lo innato).

Lo que no pueden darnos la ley moral ni las deducciones teóricas, nos lo presentan los grandes modelos bajo una forma viva y visible. Sin relación con los modelos, la base personal de la vida moral no alcanzaría en su desarrollo, profundidad ni solidez. Los modelos escogidos dependerán de las necesidades del individuo autor de la elección y de las circunstancias en que se encuentra. Quizá el mismo modelo no pueda servirnos de guía durante toda la vida, lo propio que las estrellas que sirven de guía al marino en los mares del norte, no son las mismas que le indican la ruta en el mar del sur. Como observó muy bien Goethe, hay una acción recíproca continua entre los modelos morales y la experiencia.

4. La historia enseña que el esfuerzo moral, tanto de los individuos como de la sociedad, tiende en cada período y en cada pueblo á provocar y desarrollar ciertas cualidades de carácter que entonces se consideran como virtudes. Lo que define un punto de vista moral no es solamente la base afectiva de donde depende la apreciación, ni el criterio objetivo adoptado, ni los motivos de acción aprobados, sino

(1) Consultese mi artículo: *The law of relativity in Ethics (Journal of Ethics I)*, p. 53 y sig. 61. — Respecto á Fichte y Carlyle, véase *Geschichte der neueren Philosophie*, II, p. 164, 171, 427; véase también p. 401 (calendario positivista de Comte).

las cualidades de carácter que se admiran y se ensalzan. Una virtud, lo propio que un deber, puede justificarse de varias maneras; pero hay interés, teórico á la vez que práctico, en ver cuáles son las principales virtudes que han representado un papel eminente en diferentes épocas.

Los griegos fueron los que primeramente establecieron (en la humanidad europea) una moral individual. Ya en los primeros tiempos constituyóse una serie de cualidades admiradas y enaltecidas por el pueblo griego. Las primeras de la serie eran las cuatro grandes virtudes de la prudencia, del valor, del imperio sobre sí mismo y de la justicia, y Platón quiere demostrar, con razones á la vez psicológicas y sociológicas, que toda virtud tiene conexión con alguna de esas cuatro. Más tarde se les dió el nombre de virtudes cardinales (de *cardo*, gozne) porque son las cuatro virtudes en torno de las cuales gira todo. Es digno de notarse que en Platón las consideraciones psicológicas son completamente independientes de las consideraciones sociológicas. Evidentemente, débese esto á la convicción en que estaba el filósofo de que el individuo tiene por sí mismo una tarea propia. Dicha tarea consiste, según él, en hacer de su persona una obra de arte en la cual concurren armoniosamente las diversas facultades y los diversos impulsos. La prudencia convierte el pensamiento en fuerza directora, el valor sostiene la dignidad personal contra los obstáculos exteriores y contra la indolencia interior, el imperio sobre sí mismo modera sin destruirlos los apetitos humanos. En cuanto á la justicia, aparece como expresión de la armonía de todos los elementos psíquicos: designa el estado mental en que cada parte del alma ejerce su función propia, sin poner obstáculos á las demás; por consiguiente, es una armonía del alma. Aunque Aristóteles no admitiese

nunca esta teoría de las cuatro grandes virtudes, no por eso dejó de considerar la virtud como una armonía individual que cada uno aspira á realizar por sí mismo, abstracción hecha de su relación con la sociedad. La moral griega clásica llegaba así al término del grave problema, esto es, á saber hasta qué punto pueden conciliarse las exigencias de la sociedad para con el individuo y las del mismo individuo con su completo desarrollo personal. Además, la moral individual de Platón y de Aristóteles era propia tan sólo de los que, libres de todo trabajo material, podían consagrar su vida á desarrollarse por sí mismos. En fin, Platón lo propio que Aristóteles creía en la existencia de una virtud superior en definitiva á todas las demás, y que amenazaba comprometer la armonía personal íntima, ya que á los ojos de los grandes filósofos griegos, el verdadero título de nobleza de la humanidad residía en el pensamiento y en la libre investigación, y más que todo en la facultad de entregarse á la contemplación especulativa. La sabiduría teórica, esto era lo excelente á sus ojos.

Con todo, las cuatro virtudes cardinales acompañaron siempre el pensamiento moral en su marcha progresiva. El estoico Panétius (200 años antes de J.-C.) resucitó esta teoría, sin que se viese claramente de qué modo la conciliaba con su teoría del amor de la humanidad; de él la tomó Cicerón para reproducirla en su tratado tan conocido «De los deberes» (*De officiis*). Si la lista griega clásica de las virtudes sufrió verdaderamente ya alguna modificación al pasar del platonismo al estoicismo, mucho mayor la experimentó al pasar de las manos del pensador griego á las del orador romano. Los sentimientos del honor cívico y del patriotismo colocáronse entonces en primera fila; el *honestum*, es decir, el conjunto de las condiciones que debe llenar un

buen ciudadano, sustituyó á lo bello; el deber social á la armonía personal. Para un romano, la grandeza de alma puede manifestarse, no en la vida privada, sino únicamente en la acción política.

En el *cristianismo primitivo* existe lucha, conforme hemos visto (II, 4), entre el amor de la humanidad y la expectación extática. Por una consecuencia directa de esta última, la relación con la Divinidad consiste en la fe y la obediencia, condiciones de la beatitud del alma. Y, lo mismo que en Platón y Aristóteles, la prudencia tendía á elevarse por encima de la armonía personal, en la moral cristiana la fe tiene propensión á despojar sin tregua al amor de su preeminencia sobre las demás virtudes. Así, á medida que la moral cristiana acentuaba cada vez más el principio de autoridad, la docilidad de la fe debía convertirse necesariamente en la virtud suprema como la presunción y el orgullo eran los más graves entre todos los pecados (VI, 1). Cuando los *Padres de la Iglesia* hacían converger todas las virtudes en la caridad, entendían ordinariamente por esta palabra el amor de Dios, idéntico á la fe. Ahora bien: como para conocer á Dios tenemos que valerlos forzosamente de la Iglesia, el principio «no hay virtud sin la fe» no tardó en quedar reemplazado por este otro: «no hay virtud fuera de la Iglesia». En cuanto á las virtudes de los paganos, eran sólo brillantes vicios, pues querer cultivar la virtud por sí misma era sólo presunción y vanidad (1).

La Iglesia experimentó, sin embargo, tanto en el terreno de la moral como en el del dogma, la necesidad de tomar algo del pensamiento griego. Con el libro de san Ambrosio, *De officiis ministrorum*, que

(1) San Agustín: *De civitate Dei*, XIX, 25.—Véase también De Weite: *Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und ihrer Geschichte*, §§ 148, 156, 171.

fué el manual de moral de la Edad media, la teoría de las cuatro virtudes, imaginada por Platón y re-creada por Panecio, ha pasado, intermediendo Cicerón, á la enseñanza de la Iglesia. Este paso, naturalmente, ha tenido que llevarse á cabo por medio de diversos cambios y diferentes sustituciones. A la armonía individual, á la justicia, como la llamaba Platón, ha reemplazado el amor viviente del género humano, que conduce á la abnegación; la sabiduría cede el puesto á la fe, la obediencia á la autoridad; el valor toma la forma particular de la paciencia, y el imperio sobre sí mismo se convierte en pureza (1). Tiempo después San Agustín intenta demostrar que las cuatro virtudes de los cristianos son sencillamente otras tantas formas bajo las cuales se expresa el amor de Dios (2). En la Edad media, la moral ascética está unida á la moral cristiana de un modo más exterior; por ejemplo, en santo Tomás de Aquino, las tres virtudes «teológicas»: fe, esperanza y caridad, contiénnense en las cuatro virtudes «filosóficas». A despecho de todos los cambios de significación y de apreciación, es un signo de continuidad de la evolución moral, la circunstancia de que haya podido utilizarse tanto tiempo, y que se trate de utilizar todavía algunas veces en nuestros días (3), la antigua distinción griega de las cuatro grandes virtudes.

Con el *Renacimiento*, aparece la afirmación vigo-

(1) Una interesante comparación entre Panecio, Cicerón y san Ambrosio, puede verse en R. Thamin: *San Ambrosio y la moral cristiana en el siglo IV*, París, 1895.

(2) *De moribus ecclesie catholice*, c. 15, 25. San Agustín remite al «Libro de la Sabiduría» (VIII, 7) donde se nombran las cuatro virtudes.

(3) Victor Cathrein: *Philos. mor.*, p. 98-111.—S. Alexander: *Moral Order and Progress*, 2ª ed. Londres, 1891, p. 250 y sigs.—P. Natorp: *Grundlinien einer Theorie der Willensbildung*. (Archiv. für system. Philos., 1895).

rosa de sí mismo, considerada como una tendencia individual que se cultiva y se admira. El placer de vivir, el vigor y el goce, de especie más ó menos ideal, se colocan en primera fila. En la especulación filosófica, en toda una serie de pensadores, desde el siglo XVI al XIX, la *elevación del espíritu* (sublimitas) *la fuerza del alma* (animositas) y *la generosidad* (generositas) se consideran como virtudes supremas. Se deducen del instinto de conservación, considerándolas como sus más elevadas y más nobles formas. Sobre todo han de consignarse aquí principalmente los nombres de Telesio Bruno, Campanella, Descartes y Spinoza. Kant y Fichte se unen á esta serie por su teoría de las cualidades morales, ya que la más elevada es para el primero la dignidad sostenida por la fuerza de alma y opuesta á la bajeza, y para el segundo la espontaneidad incondicional del yo, opuesta á la inercia. Esa manera de apreciar el carácter es efecto de una reacción contra la tendencia de la moral cristiana á hacer de la obediencia y de la humildad las virtudes por excelencia.

En otra serie de pensadores, el recuerdo de la doctrina estoica respecto al amor del género humano, combinado con el deber cristiano de la caridad, han hecho que se atribuyese la importancia capital al *sentimiento simpático* y al *sentimiento humanitario*, considerándolos fundamentados en la misma naturaleza humana y como constituyendo cualidades de carácter de inapreciable valor. Esta serie está representada por Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adam Smith, Comte, Schopenhauer y Heriberto Spencer.

Estos últimos tienen la firme convicción de que es facilísimo establecer un lazo natural entre la moral individual y social. Con la fuerza de alma y la elevación de espíritu, el individuo permanecía libre é independiente, sostenido sobre todo por la con-

ciencia de poseer en sí mismo las condiciones de su vida. Uno de los principales rasgos que han hecho resaltar particularmente estas virtudes es que, por la conciencia del valor interno, llevan al desprecio del honor exterior. Como en la teoría antigua de la armonía, el individuo queda aquí separado de la sociedad. No obstante, en la generosidad, tal como la describen Descartes y Spinoza, se encuentra como elemento esencial la conciencia que el individuo tiene de pertenecer á un conjunto mayor, cuyos intereses están por encima de aquellos que le son puramente personales. La condición de la generosidad, es la anchura del horizonte que se extiende mucho más allá de la personalidad individual. Pero también es así porque son escasas sus condiciones de posibilidad sin un sentimiento de la humanidad tal como el que constituye, para la segunda serie de los filósofos citados, el elemento principal. Para lograr la generosidad no basta seguir los senderos de la afirmación del yo; tampoco deben descuidarse los de la abnegación. La conservación de la dignidad personal, descrita por Kant, no implica tan sólo que el hombre lleve en sí mismo la ley de su acción, sino que también esta ley interna sea universal y valedera para todos los seres razonables. Esta tendencia del carácter sólo es psicológica é históricamente posible cuando el individuo es capaz de sentirse solidario de un conjunto más vasto.

Como antes (IX, 1), hemos tratado de demostrar, la afirmación de sí mismo y la abnegación no se contradicen necesariamente una á otra. Expresan dos tendencias de la naturaleza humana, cuya relación recíproca quizá sea muy diferente entre los diversos individuos, pero que ambas pueden conciliarse perfectamente, considerándolas como elementos necesarios del carácter perfecto. La abnegación desarrolla y da amplitud al ser individual, y la afirmación

de sí mismo le hace capaz de llenar todo el sitio que le pertenece en el conjunto. Podemos tomar nuevamente la noción platónica de la *justicia*, en cuanto armonía personal, para expresar la unión íntima, la unidad superior de la afirmación de sí mismo y de la abnegación. La antigua noción de armonía debe amplificarse y profundizarse por medio de las experiencias morales que se hallan condensadas en las apreciaciones formuladas sobre el carácter por el estoicismo, el cristianismo, el Renacimiento y la humanidad moderna. Pero este cambio con el contenido de la noción es muy posible sin que para ello haya necesidad de que el marco estalle. Nuestra moral es la moral griega, que pudo muy bien rectificar y modificar la evolución moral ulterior, con sus múltiples oscilaciones, pero que jamás quedará suaderamente digna de este nombre.

Sometiendo á estudio aparte, por un lado la afirmación de sí mismo y por otro la abnegación, demostraremos la posibilidad y la necesidad de asociarlas en un concurso armonioso para llegar por medio de este trabajo á la realización de las más elevadas virtudes humanas.

XI

La afirmación de sí mismo

1. Sus tres grandes formas:
 - A. *La conservación personal.* — 2. La conservación personal como instinto y como deber. — 3. Salud y vigor corporales. — 4. El suicidio como efecto de una enfermedad del espíritu y como medio de sustraerse á sus obligaciones. — 5. El suicidio como manifestación de un debilitamiento de la voluntad. — 6. ¿El suicidio puede ser un derecho y hasta un deber? — 7. El Estado y los suicidas.
 - B. *El imperio sobre sí mismo.* — 8. Su psicología. — 9. El imperio sobre sí mismo desde el punto de vista individualista y humano-social. — 10. Diversas especies de imperio sobre sí mismo y en particular de su relación con el instinto sexual. — 11. Extravío y estancación.
 - C. *La independencia.* — 12. El verdadero sentimiento del yo (megalopsiquia). — 13. Nada de aislamiento. — 14. Libertad personal exterior. Honor y propiedad. Derechos cívicos.

1. Las virtudes y los deberes que se relacionan con la afirmación de sí mismo se condensan en tres grandes formas: la conservación personal, el imperio sobre sí mismo y la independencia. En todas tres se verá que el esfuerzo del individuo para afirmarse á sí mismo encuentra, desde el punto de vista moral, sus condiciones y sus límites en la consideración de la existencia y del desarrollo de la especie entera. Como hemos observado ya, parece que

de sí mismo le hace capaz de llenar todo el sitio que le pertenece en el conjunto. Podemos tomar nuevamente la noción platónica de la *justicia*, en cuanto armonía personal, para expresar la unión íntima, la unidad superior de la afirmación de sí mismo y de la abnegación. La antigua noción de armonía debe amplificarse y profundizarse por medio de las experiencias morales que se hallan condensadas en las apreciaciones formuladas sobre el carácter por el estoicismo, el cristianismo, el Renacimiento y la humanidad moderna. Pero este cambio con el contenido de la noción es muy posible sin que para ello haya necesidad de que el marco estalle. Nuestra moral es la moral griega, que pudo muy bien rectificar y modificar la evolución moral ulterior, con sus múltiples oscilaciones, pero que jamás quedará suadaderamente digna de este nombre.

Sometiendo á estudio aparte, por un lado la afirmación de sí mismo y por otro la abnegación, demostraremos la posibilidad y la necesidad de asociarlas en un concurso armonioso para llegar por medio de este trabajo á la realización de las más elevadas virtudes humanas.

XI

La afirmación de sí mismo

1. Sus tres grandes formas:

- A. *La conservación personal.* — 2. La conservación personal como instinto y como deber. — 3. Salud y vigor corporales. — 4. El suicidio como efecto de una enfermedad del espíritu y como medio de sustraerse á sus obligaciones. — 5. El suicidio como manifestación de un debilitamiento de la voluntad. — 6. ¿El suicidio puede ser un derecho y hasta un deber? — 7. El Estado y los suicidas.
- B. *El imperio sobre sí mismo.* — 8. Su psicología. — 9. El imperio sobre sí mismo desde el punto de vista individualista y humano-social. — 10. Diversas especies de imperio sobre sí mismo y en particular de su relación con el instinto sexual. — 11. Extravío y estancación.
- C. *La independencía.* — 12. El verdadero sentimiento del yo (megalopsiquía). — 13. Nada de aislamiento. — 14. Libertad personal exterior. Honor y propiedad. Derechos cívicos.

1. Las virtudes y los deberes que se relacionan con la afirmación de sí mismo se condensan en tres grandes formas: la conservación personal, el imperio sobre sí mismo y la independencía. En todas tres se verá que el esfuerzo del individuo para afirmarse á sí mismo encuentra, desde el punto de vista moral, sus condiciones y sus límites en la consideración de la existencia y del desarrollo de la especie entera. Como hemos observado ya, parece que

en los tiempos modernos, debido á los trascendentales y ardientes esfuerzos que se realizan hacia la emancipación, se olvida algo aquel hecho, mientras que es más fácil discernirlo en las primitivas etapas de la evolución. Pero si nos remontamos á las postreras razones morales de estos esfuerzos, no será difícil advertir la veracidad de nuestro aserto.

A. LA CONSERVACIÓN PERSONAL

2. Si la vida no fuese por sí misma un bien, toda moral carecería de sentido, pues directa ó indirectamente tiende siempre á conservar, proteger y desarrollar la vida. Prosigue lo que la misma naturaleza ha comenzado. Aun allí donde ninguna conciencia clara ha despertado, se manifiesta en todo ser viviente un instinto que le lleva á buscar lo que es útil á su vida, y apartarse de lo que podría acarrearle perjuicio. Así, Kant juzgaba que el instinto ó el apetito natural es tan grande en este caso, que no cabe considerarlo como ningún deber de conservación personal, ya que es imposible imponer á nadie una obligación de lo que inevitablemente quiere de sí mismo (1). Esta concepción tiene por una parte cierta analogía con la inexacta opinión de Kant, según la cual no se nos podría obligar sino á lo que voluntariamente no quisiésemos. Pero semejante opinión descansa también sobre la no menos inexacta por la cual se supone que buscaríamos siempre ó inevitablemente todo lo que pudiese ser útil á nuestra conservación. No ocurre así en el reino animal, donde los instintos adquieren, sin embargo, extensión y vigor mucho más

(1) *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Introducción, § 4.

considerables que entre los hombres. Pero en el animal, el instinto puede engañarse, debilitarse ó modificarse: por otra parte, no opone en ningún modo una oposición tan viva con la inteligencia y el esfuerzo consciente como se ha creído, especialmente en otro tiempo. Para el hombre, en todo caso, la conservación de sí mismo no es solamente cuestión del instinto, sino también de la voluntad propiamente dicha.

3. La salud y el vigor corporales forman la base de toda evolución ulterior y superior de la vida. No disponemos en cada instante más que de una suma limitada de energía, y, por consiguiente, es de gran importancia para nosotros conservar, aumentar esta suma, é impedir que se pierda. No está en nuestra mano producir, sacar algo de la nada; el mismo héroe, sin beber ni comer, queda reducido á la impotencia. El ascetismo, con sus dolores y sus privaciones voluntarias, sus tormentos de toda especie y su melancolía irrazonable, la frivolidad y la sensualidad desordenada pueden, cada cual á su manera, disipar el capital susceptible de emplearlo en la obtención de preciosos fines. La sujeción á los prejuicios, la cortedad de vista y la terquedad conducen ya á desdeñar los medios necesarios, ya á darles mal empleo. Cuando el individuo comprenda que las consecuencias de su conducta alcanzan, bajo este respecto, no solamente á él, sino también á los demás, ya sea á aquellos á quienes ha dado la existencia y que podrán heredar su débil naturaleza, ó bien á cuantos privará de su socorro y de su actividad, la idea de su conservación física se le aparecerá como un deber imperioso.

Pero estas mismas razones indican sus límites. Carecería de sentido común quien se pasase la vida acumulando un capital para no darle nunca empleo, ó hiciese de su vida únicamente un gran medio sin

fin alguno. El asceta sería entonces más razonable, ya que, cuando menos, se somete á la prueba para alcanzar un fin lejano. Vivir es usar de las fuerzas, y usar de las fuerzas implica también gastarlás. Un gran fisiólogo, ha dado asimismo de la vida esta definición paradójica: «La vida es la muerte» porque toda manifestación vital acarrea la disgregación del tejido orgánico. Un concepto limitado de la conservación sería equivalente á una acumulación de materia, y olvidaría que el consumo es una función tanto ó más esencial de la vida que la adquisición, aunque el consumo acabe por acarrear la abolición de la vida. Por lo demás, no nos es posible mantener siempre armoniosa proporción entre la adquisición y el gasto: una necesidad moral puede exigir un desacerdo en ambos. Quizá sea obligatorio descuidar en un momento dado lo que el deber de la conservación exigiría en circunstancias ordinarias. Es preciso llegar hasta el completo sacrificio de la vida, si para conservarla fuese preciso perder todo lo que constituye su valor.

Vivir para la salud es un contrasentido. Puede ocurrir que atendiendo al debilitamiento de las fuerzas, nos limitemos á una tarea más restringida; pero restringir los fines no es transformar en fin lo que debía ser solamente un medio. Platón burlase de la conducta del médico Herodicus, atacado de una enfermedad incurable. «Desde entonces y durante el resto de su vida, su única ocupación estribó en cuidarse, asustándose y entrando en hondas cavilaciones así que se apartaba algo de su régimen ordinario; y disputándose de este modo á la muerte, logró, gracias á su ciencia, llegar hasta la vejez.» Platón observa que en lo que concierne á los pobres, es natural que no tienen tiempo de pasarse la vida entre remedios; esto sólo es dable á los ricos. Y añade que «no conviene prestar cuida-

dos á quien no puede vivir en el término ordinario establecido por la naturaleza, porque esto no es ventajoso ni para él mismo ni para el Estado (1).» No queremos ser tan rigurosos. Hemos observado que en el sufrimiento y por el sufrimiento pueden desarrollarse cualidades que quizá estaban arrinconadas, y que pueden prestar nuevo valor á la vida, lo mismo á los ojos de aquel que sufre, que á los de quienes experimentan la influencia de su ejemplo. Quizá su carácter alcance sólo por ahí su terminación. Atribuimos á la vida del pensamiento y del sentimiento un valor independiente de los efectos exteriores. Consideramos á la persona particular no sólo como miembro del Estado, sino también como miembro de la familia, del círculo de sus amigos, y acaso lleguemos á verla, aun en un estado exteriormente inactivo, esparcir en torno de ella y sobre los demás la alegría y la confortación (2).

4. Llegamos ahora á una pregunta que ha sido objeto de constantes estudios: ¿el suicidio es legítimo? Claro que la pregunta implica establecer con toda evidencia si el suicidio es realmente un acto, es decir, el resultado de una deliberación y de una resolución. Si el suicidio proviene siempre de una enfermedad declarada del espíritu, la moral no

(1) *República*, Libro III, cap. 14 y 15.

(2) No puedo menos de mencionar aquí los últimos días de sufrimiento del célebre librepensador Strauss, que tan edificantes fueron para sus amigos. Ed. Zeller (*D. F. Strauss in seinem Leben und seinen Schriften geschildert*, p. 122) dice de él: «Strauss no reclamaba á la naturaleza que le ahorrara nada de lo que consiguió traer su curso y sus leyes; pero reclamaba tanto ó más de sí mismo saber someterse á aquellas leyes, hacer servir aun el sufrimiento á su actividad moral y espiritual, y descubrir en el dolor el elemento bienhechor. Y aseveraba con reconocimiento, en cartas y poesías, no haber fracasado en su intento.»

tiene que ver nada en ello. El suicidio ocasionado por una situación desesperada en la cual el individuo cae por su propia conducta, puede también dejar de ser un acto reflexivo, ó más bien efecto de una disposición de espíritu más fuerte que toda reflexión. En este caso, no obstante, la apreciación moral no cae para nada, pero (como en los actos ejecutados durante la embriaguez) se aplica á la conducta por la cual el individuo se colocó en aquel estado de desesperación. Así pues, para aquel que se precipitó en la desgracia por medio de engañosas é interesadas especulaciones, ó cuando menos injustificables, el suicidio es la consecuencia de una falta personal. Otro tanto sucede en la «Rolla», de Alfredo de Musset, que se mata después de haber arruinado por los excesos su salud física y moral. Los excesos pueden disminuir la fuerza de resistencia, pero no conducen directamente á una situación desesperada. El alcoholismo y el número de suicidios aumentan simultáneamente, conforme señalan las estadísticas.

En los casos en que el suicidio proviene claramente de querer sustraerse á determinadas obligaciones, no hay necesidad de recurrir á un extenso debate. Es una deserción manifiesta, un acto análogo á la mutilación que prefieren sufrir algunos antes que acudir al servicio militar. Según la ley militar romana, la tentativa de suicidio traía consigo la decapitación, ya que se la consideraba como un acto de deserción. Aquel que se mata para salir de una situación penosa ó peligrosa á la cual ha arrastrado á toda su familia, y que priva de este modo á los suyos de su protección, comete sin duda alguna una acción vil. Pero la inmoralidad no consiste, en este caso, en poner fin á sus días, sino en sustraerse á sus obligaciones, lo que hubiera podido ejecutar de otro modo.

La cuestión está en saber si todas las clases de suicidio pueden comprenderse en las que acabamos de citar. Si así fuese, el problema tendría pronta resolución. Pero antes de ahondar más en este examen, quiero decir una palabra acerca de ciertas circunstancias que se refieren al aparente aumento de los suicidios en los tiempos modernos.

5. En su libro sobre «los suicidios en el reino de Dinamarca», Kayser aduce una serie de cartas escritas por los suicidas momentos antes de su muerte. El tono general de todas ellas atestigua impotencia para soportar el destino, para continuar la lucha por la existencia en las circunstancias presentes. Si no se deserta, cuando menos se capitula. Hallámonos ante un obstáculo insuperable. En estos casos de suicidio no se observa ni valor ni cobardía, sino un debilitamiento de la fuerza voluntaria, un empobrecimiento del instinto vital y de la alegría de vivir. Es fácil demostrar que la dirección en que se ha lanzado la evolución de la cultura tiene como consecuencia circunstancias que favorecen este género de debilitamiento (1). La cultura moderna con su desarrollo exclusivo de las facultades intelectuales á expensas de los demás, con sus vastas perspectivas y su incansable espíritu emprendedor, pero á menudo también sin plan y sin objeto, hace más di-

(1) En acontecimientos tan complejos como los que acabamos de reseñar, es preciso tener en cuenta que el mismo efecto puede, en circunstancias diferentes ser debido á causas diversas. Las cartas de Kayser provienen todas de personas sin cultura ó tan sólo mediana, cuya vida afectiva no ha podido sufrir la vigorosa influencia de la cultura moderna, ya intelectual ya estética. Estas cartas no pueden suministrar de ningún modo indicaciones respecto á la disposición que incita por lo general al suicidio. La misma disposición puede evidentemente provenir en circunstancias diferentes de causas igualmente distintas.

fácil la concentración, la limitación de los fines y de los medios que supone necesariamente una voluntad sana y vigorosa. Las vastas perspectivas placen al pensamiento y á la imaginación; pero si la voluntad debe ser algo más que una simple tendencia ó un simple deseo, es preciso que se dirija hacia algo determinado del todo, y, además, que esté á su alcance. La época moderna es una época de duda, no muy favorable, por consiguiente, á la armonía de las fuerzas psíquicas. Obligación de la higiene mental es remediar el desacuerdo y el estado morboso que tan fácilmente se producen en estas condiciones. Es preciso aquí que el pedagogo y el médico colaboren. Todo lo que favorece el desarrollo de las facultades activas—entre las cuales debe contarse no sólo el trabajo físico, sino también la facultad de la observación y del pensamiento independientes, lo mismo que la imaginación artística,—producirá un efecto salutar en la enfermedad de la voluntad. Interrumpiendo el trabajo de la cultura ó rechazando la duda, cosas, por otra parte, imposibles,—no se contribuye á impedir la duda immoderada, extenuada ó enfermiza, que sigue la grandiosa evolución de los tiempos modernos como una sombra á su cuerpo; para lograrlo hay que fortificar la iniciativa y despertar la confianza en las fuerzas humanas, cuando obran en su verdadero terreno.

Es preciso añadir todavía otra razón. La cultura hace al individuo á la vez más independiente, aumentando sus necesidades, y más aislado, «emancipándolo» y dejándolo entregado á sus propias fuerzas. Este aislamiento alcanza su punto más elevado cuando el individuo, con todas sus necesidades insaciables, se halla solitario en el centro de la actividad general. Hoy día, los individuos han de combatir más por sí mismos que en el antiguo estado de cosas. Las asociaciones nuevas se esfuerzan sin duda

en reaccionar contra ese aislamiento, pero están aún en la infancia y difícilmente pueden ejercer suficiente influencia en el espíritu de los particulares. El hombre desgraciado y que sufre, siente que está abandonado á sí mismo. Los animales que viven en manadas maltratan ó matan á aquellos que no pueden tomar parte en la rápida carrera de los demás; en el mundo humano, se les entrega á su propia suerte, cuando no se les maltrata ó aplasta. Una viva y recíproca simpatía, en la que el individuo se sintiese objeto del interés de los demás y en que él mismo se interesase en el ajeno trabajo, impediría que su apego á la vida desapareciese tan rápidamente y despejaría las sombras acumuladas en su horizonte. Aquel que no abandonase á los demás, no se vería tan fácilmente abandonado de todos. La extenuación y la lasitud no se apoderarían tampoco con la rapidez que lo hacen del puesto ocupado por la lozanía y el interés. Es de notar que el número de suicidios disminuye durante las grandes crisis políticas; la causa puede muy bien atribuirse á que los espíritus están entonces absorbidos por los grandes acontecimientos y por los intereses generales. Si así es, conviene que una simpatía duradera, junto con las obras comunes, tenga un poder capaz de impedir el desaliento y el abandono de sí mismo. La resignación que debe ser nuestro sostén en medio de las grandes decepciones y angustias del ánimo, no es psicológicamente posible sino cuando logramos hallar en la vida un interés considerable al cual podamos consagrarnos, en el caso de vernos obligados á abandonar todo lo que hasta entonces parecía formar el yo verdadero. El suicidio proviene de haber considerado todo lo que hasta entonces parecía formar nuestro yo, como la cosa única. A menudo conviene que este yo primitivo sea enteramente denegado, para que el suicidio no llegue á consumar-

se. El suicidio es una manifestación de la afirmación de sí mismo que solamente puede ceder el sitio á una afirmación de sí más elevada, la cual se manifiesta por la denegación del yo anterior. En este sentido ha dicho Mme. de Staël: la renunciación de sí mismo es la completa oposición del suicidio.

Aquellos que han vivido solitarios y ajenos al bullicio en una gran ciudad, saben muy bien cuán penoso es sentirse abandonado y cómo una simple palabra amiga de un viandante á quien se pide una dirección ó al que se presta un servicio, es suficiente para reconfortar el ánimo. Así una muestra de simpatía, una palabra amiga, bastan para impedir al que quiere matarse llevar á cabo su proyecto. Sentirá que el vínculo que le une á la especie no está roto todavía, y experimentará la necesidad de anudarlo más estrechamente por su parte. En otro tiempo los monasterios ofrecían á las almas desgraciadas y faltas de aliento un refugio donde podían hallar en la vida en común un apoyo y ocupaciones. Después del cierre de los conventos, esa clase de almas se encuentra más que nunca sin patria y sin hogar. Actualmente, á ellas solas incumbe el cuidado de hallar un hogar y ocupaciones. Para esto conviene poner en acción fuerzas que el aislamiento de las facultades particulares en lo interior del hombre y el aislamiento del hombre en la especie pueden suprimir. He aquí porqué la cuestión particular del suicidio, cuando se examina hasta el fondo, se relaciona con las grandes cuestiones morales y sociales en general.

6. ¿Tiene, pues, el suicidio su razón de ser en una enfermedad de la voluntad, en una enfermedad declarada del espíritu, ó en un deseo consciente de sustraerse á obligaciones determinadas? ¿O bien nos asiste el derecho, y aun el deber de suicidarnos?

Siempre que se ha reconocido en el individuo en-

tera libertad de disponer de su vida, se ha partido de un punto de vista puramente individualista. Así los estoicos enseñaban que el sabio, el cual se basta á sí mismo y es dueño absoluto de sus destinos, dejará voluntariamente la vida no sólo si el bien de la patria lo exige ó si al guardarla comete un acto inmoral, sino también cuando las circunstancias exteriores le impidan vivir como él quisiera. Los últimos estoicos llevaban muy lejos ese derecho de «salir» de la vida. «No solamente en el último extremo, dice Séneca (Ep. 70), sino desde que la fortuna empiece á mostrarsele contraria» deberá el sabio meditar cuidadosamente si debe abandonar la vida. Marco Aurelio pide únicamente que se deje la existencia sin cólera ni aflicción, al modo que nos apartamos de un sitio invadido por el humo. (*Pensamientos*, V, 29; X, 8). Poner término á la vida por cobardía ó indolencia era, á los ojos de los estoicos, un acto inmoral, aunque por otra parte pensasen que los hombres cobardes y muelles eran comensales indignos de tomar parte en el festín de la vida y que lo mejor que podían hacer era marcharse. En los tiempos modernos, una serie de escritores del siglo XVIII han sostenido el derecho al suicidio desde un punto de vista individualista del todo. Montesquieu, por ejemplo, lo justifica diciendo que ha de ser permitido retirarse de la sociedad humana cuando no se encuentra en ella sino disgustos, porque esta sociedad está fundada sobre una ventaja mutua, y, por consiguiente, no se falta á ningún deber renunciando á la vida cuando ésta se vuelve onerosa para el individuo (*Cartas persas*, número 76).

Pero, aun admitiendo que el individuo tenga el derecho de abandonar la vida cuando ésta le parezca intolerable, será dificilísimo probar que lo es realmente en tal ó cual caso particular. Porque, en fin, ¿cómo sabe el individuo que ha llegado hasta el

total agotamiento de sus fuerzas y empleado todos los medios? A esto se ha contestado: el hecho de que el instinto natural de la conservación sea vencido y además el temor natural de morir, prueban suficientemente que el hombre se halla en el último extremo. Es lo que dice Holberg en su carta 135: «La experiencia enseña que los hombres aman la vida; de lo cual se deduce que aquellos que ejecutan semejante acto (el suicidio), deben hallarse vencidos por la angustia, el sufrimiento y los reveses, es decir, en un estado que inspira más bien compasión que cólera». Pero si me siento abatido por la angustia y por el dolor hasta el punto de que estén rotos en mí todos los resortes, puede suceder muy bien que me desvanezca lo ilusorio. El instinto no siempre es un guía seguro, y, por consiguiente, la supresión del instinto no puede ser una señal infalible. Un sentimiento momentáneo de angustia ó de aflicción no es signo verdadero de la naturaleza real de las cosas. Quizás el individuo se encuentre precisamente en lo más bajo de la curva rítmica del destino, de tal manera que le sea posible levantarse de nuevo, con tal que espere un lapso de tiempo insignificante. La cuestión de saber si la desesperación del individuo ó su situación es realmente desesperada, ya es otra cosa. En este punto no podrá establecerse jamás absoluta certidumbre. Si, como parece resultar de los trabajos practicados por ciertos investigadores (1), el número de suicidios disminuye á medida que la emigración aumenta, este ejemplo nos demuestra que el valor pueden sostenerlo nuevas eventualidades y nuevas soluciones. El abatimiento de la energía y del valor puede ser muy bien causa de que no se descubran y utilicen los recursos posi-

(1) Legoyt. *Le suicide ancien et moderne*. París, 1831, p. 257 y sig.

bles; pero será difícil, por no decir imposible, aducir una prueba objetiva de que no existen.

Si el individuo es absolutamente soberano (III, 5-7), no hay por que inquietarse de la posibilidad de semejante demostración. Pero si se busca la regla suprema de la apreciación moral en el vínculo del individuo particular con la especie y en su importancia para ésta, es imposible no exigirla rigurosamente. Así, pues, por consecuencia de una idea justa era por lo que en ciertas ciudades griegas (Massilia y Chio) desaparecía el lado censurable del suicidio cuando el suicida había demostrado á la autoridad las justas razones que le asistían para matarse. En la «Utopía» de Tomás Moro, los prelatos y las autoridades invitan á que se maten los enfermos incurables que no pueden trabajar ya y que son una carga para sí mismos y para los demás, mientras que un suicidio no autorizado en esta forma, acarrea el deshonor. Supónese aquí que el individuo no vive para sí solo, sino que ha tomado parte en tareas que representan asimismo utilidad para los demás. Puede ser perfectamente exacto que la vida en tal ó cual caso particular sea intolerable, si el individuo no conoce otra regla que su propio goce. Una aproximación de esta limitación del interés se hallará en todos los suicidas que han obrado con deliberado propósito. Lo han arriesgado todo en una jugada de dados, y consideran la vida como un juego de azar. Toda su pasión se ha concentrado en un punto único, y con él subsiste ó se viene abajo toda su vida (1). Este caso, por ejemplo, es el que

(1) Aun en el caso de que el suicidio provenga del debilitamiento de la voluntad que antes hemos descrito (5), el individuo sucumbe á menudo al obstáculo en un punto único, objetivamente insignificante. Pero esta concentración sobre un punto único, deriva entonces del previo debilitamiento de la energía. En los casos descritos aquí,

se admira en los suicidas de la antigüedad. Los «últimos romanos» se mataban porque su horizonte no se extendía más allá de la vida aristocrático-republicana de Roma. Ahora bien; actualmente conocemos relaciones humanas mucho más vastas y profundas que pueden reclamar nuestra actividad. Es lo que, por otra parte, según cuenta Plutarco, reconocía el mismo Catón, al dar á su hijo, á quien no quería arrastrar consigo en la muerte, el consejo de mantenerse en lo porvenir apartado de la política. Si el honor del hijo no debía quedar manchado porque siguiese aquel consejo, el padre hubiera podido seguirlo igualmente sin que tal acto significase apostasia. La fuerza y la altivez que constituyen el elemento heroico del suicidio, siempre tienen algo de teatral y estarían mucho mejor empleadas dedicándolas á hacer la vida más soportable, sino para sí mismo, cuando menos para los demás.

La esperanza, que el individuo ha perdido en lo que á sí mismo le concierne, podrá conservarla en aras de la especie, sobre todo si guarda presente en el espíritu la gran teoría de la importancia de las pequeñas acciones. La ciencia moderna nos ha abierto los ojos respecto á lo que puede ocasionar la acumulación interrumpida de pequeñas acciones. Los más considerables arrecifes de coral los ha producido el depósito de esqueletos calcáreos de innumerables animalculos. Lo que la mayor revolución sería incapaz de realizar, lo lleva á cabo la acción silenciosa y diariamente repetida de fuerzas imperceptibles. La actividad más modesta, ejercida en el círculo más estrecho, contribuye con su ínfima parte á la vida

por lo contrario, el interés ha sido primeramente recogido con toda la energía de la pasión en un punto, y con este último se desploma todo á la vez. Dos procesos psicológicos completamente diferentes entre sí, pueden llegar al mismo resultado.

total de la especie. Nada se pierde completamente. Todo lo que manifiesta un sentimiento profundo, una dirección ideal de la vida, la firmeza del carácter, puede adquirir importancia y ejercer útil influencia, aun cuando no nos invada el ánimo el sentimiento teatral de haber producido algo grande. Rousseau con razón dice en *La Nueva Eloísa* que si el individuo que siente impulsos suicidas se preguntase si no hay todavía algunas buenas acciones que pudiese ejecutar, como, por ejemplo, socorrer á un pobre, consolar á un afligido, defender á un oprimido, seguramente que renunciaría á poner en ejecución su proyecto.

Así como no puede probarse que se hayan agotado todas las eventualidades posibles, tampoco es posible demostrar que se han cumplido todos los deberes. Cuanto más se considera la vida con seriedad y profundamente, más posibilidades y obligaciones aparecen. Esta consideración, como capital que es, obliga á la moral á insistir en esta materia. Por lo demás, los esfuerzos morales relativos al suicidio, deben tender más bien á prevenirle, aumentando la fuerza de resistencia, la voluntad de vivir y la simpatía para los vivientes, que á formular juicios severos sobre el suicidio una vez realizado. Lo importante aquí es lograr que cada individuo se sienta tan bien «fin», en virtud de miembro autónomo de la especie, como «medio» en cuanto miembro cuya acción pueda tener su repercusión en los demás. Es preferible asegurar sólidamente la base de la vida que predicar moral, sobre todo cuando se hace tarde y á propósito de un acto que es resultado ordinario de profunda ceguera. Esta interviene en todos los actos moralmente condenables; pero ninguno de ellos es con tanta frecuencia efecto de angustia y desdicha verdaderas, como aquel por el cual pone el hombre fin á sus días.

Falta aún saber si, en ciertas circunstancias, no

debe considerarse precisamente como un *deber* quitarse la vida. El suicidio y el sacrificio propio tienen conexión tan íntima, que puede ser difícil, cuando no imposible, trazar entre ambas una línea de demarcación precisa. El individuo puede creer que es un obstáculo para la dicha de los demás, ó que por su muerte les preservará de un peligro. Así ocurre cuando un hombre teme que se le escapen ante un estrecho interrogatorio secretos de gran importancia, y se mata para no causar daños irreparables. O bien cuando una persona mordida por un perro se quita la vida al observar los primeros síntomas de la enfermedad para no exponerse á morder á los demás. O bien cuando un pobre padre de familia se suicida para que socorran á los suyos que se hallan sumidos en la miseria y en el más completo abandono (y solamente en este caso). En los de esta especie, no puede decirse evidentemente que el individuo se sustrae á sus obligaciones. Precisamente el mismo acto por él realizado prueba sobradamente que no se considera á sí mismo, ni él ni su existencia, como el fin supremo ó único, sino como miembro de una totalidad mayor, por la cual le es preciso sacrificarse. La dificultad, con todo, subsiste siempre, ya que no se sabe si realmente se hablan agotado todos los remedios. Cuando se trata de aniquilar una vida humana, es decir, uno de los vivientes elementos de la especie, conviene que la necesidad del acto esté claramente demostrada para que pueda considerársela como un acto moral.

La Iglesia antigua, de ordinario tan severa respecto al suicidio, hacia sin embargo una excepción con las mujeres que se mataban antes que dejarse deshonrar por sus perseguidores, y se las veneraba como santas (1). Dejando completamente á un lado

(1) Barbeyrac. *Tratado de la moral de los Padres de la*

las ideas de ascetismo exagerado en las cuales se apoyaban con semejante motivo, podemos observar en esto un ejemplo en que el suicidio es un acto moral. El suicidio enseña en esta ocasión que puede haber una manera de tratar á la persona humana que iguale en brutalidad al asesinato, y contribuye poderosamente de este modo á precisar y aumentar la idea del valor de la pureza femenina.

Es difícil decidir cuándo y con qué frecuencia el suicidio es resultado de motivos nobles y elevados, como es difícil, de una manera general, obtener aclaraciones respecto á los motivos que conducen al suicidio en casos particulares (1). Morselli (2) combate la opinión de algunos autores, según los cuales, entre los hombres á quienes no atacó ninguna enfermedad mental, los motivos que les conducen al suicidio son ordinariamente de naturaleza elevada. En nuestros días, cuando menos, dice, el suicidio es consecuencia esencial del egoísmo. «Sin embargo, añade, no faltan aquí tampoco del todo manifestaciones de la mejor parte de nuestro ser, principalmente entre las mujeres... Entre los hombres, el interés personal aparece como el motivo predominante, y como, entre los suicidios, los de las mujeres llegan apenas á un cuarto ó á un quinto, la rareza de los motivos elevados del suicidio se halla ya certificada de una manera general por esta pro-

Iglesia. Amsterdam, 1728, p. 243 y sig. — Únicamente san Agustín experimentaba en esto alguna dificultad, pero se salía del atolladero diciendo que aquellas mujeres habían obrado quizá por inspiración inmediata de Dios. (*De civitate Dei*, I, 26.)

(1) Véanse las observaciones críticas llevadas á cabo por Marcos Rubin respecto á la estadística del suicidio en la revista danesa *Tidskueren*, 1884, p. 466 y sig.

(2) *Der Selbstmord*, Leipzig, 1881, p. 270 y sig. Consúltese igualmente (Ettingen, *Moralstatistik* 3.º Aufl. p. 780 y sig.

porción numérica.» Dejemos á los estadistas el cuidado de apreciar este juicio.

7. El suicidio no debe considerarse sino desde el punto de vista médico, psicológico y moral: no hay razón alguna para considerarlo también desde el punto de vista jurídico. El individuo es un miembro del Estado sólo durante su vida, y el castigo del Estado no puede alcanzar al mismo suicida. Este castigo podría en realidad alcanzar únicamente á los demás, ya consistiese (como en tiempos de los emperadores romanos, cuando el suicidio era un medio de sustraerse al castigo de un crimen de lesa-majestad) en la confiscación de los bienes, ó (como la costumbre que desde la Edad media se había establecido en todos los países) en un tratamiento ignominioso infligido al cadáver. — Y á pesar de esto el obispo Martensen (1) encuentra aún en lo que él llama «la negligencia observada por el Estado en el entierro de los suicidas» un indicio revelador de cuánto se había «entibiado el espíritu del cristianismo»!

B. EL IMPERIO SOBRE SÍ MISMO

8. Mientras que la conservación personal depende particularmente de la victoria alcanzada sobre los obstáculos exteriores, el imperio sobre sí mismo depende del triunfo logrado sobre la resistencia que proviene de la naturaleza íntima y propia del hombre. El imperio sobre sí mismo supone que se han dado al hombre dos ó varias tendencias, y que una de ellas debe subordinarse á las demás ó ser completamente rechazada por ellas. Si varias inclinaciones ó pasiones opuestas no pudiesen coexistir en el mundo humano, el imperio sobre sí mismo sería im-

(1) *Individual Etik*, p. 461.

posible, pues todo él consiste en que el sentimiento cede al sentimiento, el apetito al apetito, la pasión á la pasión. No basta la sola «razón» para convertirnos en dueños de nosotros mismos; es necesario que recojamos toda la energía de la conciencia para formar con ella un sentimiento intenso ó una pasión vigorosa, dirigida hacia aquello que nos parece lo bueno por excelencia. El imperio sobre sí mismo es de por sí una virtud puramente formal, cuyo valor depende del fin que con ella nos propongamos obtener. Aquel que ama el dinero ante todo, es capaz, por causa de esta pasión, de reprimir todas las demás tendencias é impulsos. En otros, el placer de conocer y la pasión del estudio, y en otros también, el amor ó el patriotismo formarán el poder dominante. Por estos medios y por muchos otros también, desarrollamos el poder de hacernos dueños de nosotros mismos. Históricamente, los sentimientos determinados por la sumisión á las autoridades (en la familia, el Estado y la Iglesia) son los que han ejercido sobre todo gran influencia en este desarrollo. La sumisión á una autoridad cuya superioridad manifiesta, por lo que se refiere al poderío, siente el hombre, despierta un sentimiento de sujeción, dirige todas las fuerzas hacia un fin único, subordina todas las demás consideraciones á una sola, y obra así en la conciencia como una fuerza de concentración. Bajo la dominación de las autoridades, con la obediencia como virtud imperante y como pasiones soberanas la esperanza ó el temor, ó, en los grados superiores, un respeto mezclado de entusiasmo, la humanidad ha recibido lecciones de imperio sobre sí misma y adquirido hábitos que no deben necesariamente echarse en olvido porque los motivos primitivos hayan sido reemplazados por otros.

Sólo por medio del imperio sobre sí mismo puede el hombre adquirir la libertad y la unidad internas

porción numérica.» Dejemos á los estadistas el cuidado de apreciar este juicio.

7. El suicidio no debe considerarse sino desde el punto de vista médico, psicológico y moral: no hay razón alguna para considerarlo también desde el punto de vista jurídico. El individuo es un miembro del Estado sólo durante su vida, y el castigo del Estado no puede alcanzar al mismo suicida. Este castigo podría en realidad alcanzar únicamente á los demás, ya consistiese (como en tiempos de los emperadores romanos, cuando el suicidio era un medio de sustraerse al castigo de un crimen de lesa-majestad) en la confiscación de los bienes, ó (como la costumbre que desde la Edad media se había establecido en todos los países) en un tratamiento ignominioso infligido al cadáver. — Y á pesar de esto el obispo Martensen (1) encuentra aún en lo que él llama «la negligencia observada por el Estado en el entierro de los suicidas» un indicio revelador de cuánto se había «entibiado el espíritu del cristianismo»!

B. EL IMPERIO SOBRE SÍ MISMO

8. Mientras que la conservación personal depende particularmente de la victoria alcanzada sobre los obstáculos exteriores, el imperio sobre sí mismo depende del triunfo logrado sobre la resistencia que proviene de la naturaleza íntima y propia del hombre. El imperio sobre sí mismo supone que se han dado al hombre dos ó varias tendencias, y que una de ellas debe subordinarse á las demás ó ser completamente rechazada por ellas. Si varias inclinaciones ó pasiones opuestas no pudiesen coexistir en el mundo humano, el imperio sobre sí mismo sería im-

(1) *Individual Etik*, p. 461.

posible, pues todo él consiste en que el sentimiento cede al sentimiento, el apetito al apetito, la pasión á la pasión. No basta la sola «razón» para convertirnos en dueños de nosotros mismos; es necesario que recojamos toda la energía de la conciencia para formar con ella un sentimiento intenso ó una pasión vigorosa, dirigida hacia aquello que nos parece lo bueno por excelencia. El imperio sobre sí mismo es de por sí una virtud puramente formal, cuyo valor depende del fin que con ella nos propongamos obtener. Aquel que ama el dinero ante todo, es capaz, por causa de esta pasión, de reprimir todas las demás tendencias é impulsos. En otros, el placer de conocer y la pasión del estudio, y en otros también, el amor ó el patriotismo formarán el poder dominante. Por estos medios y por muchos otros también, desarrollamos el poder de hacernos dueños de nosotros mismos. Históricamente, los sentimientos determinados por la sumisión á las autoridades (en la familia, el Estado y la Iglesia) son los que han ejercido sobre todo gran influencia en este desarrollo. La sumisión á una autoridad cuya superioridad manifiesta, por lo que se refiere al poderío, siente el hombre, despierta un sentimiento de sujeción, dirige todas las fuerzas hacia un fin único, subordina todas las demás consideraciones á una sola, y obra así en la conciencia como una fuerza de concentración. Bajo la dominación de las autoridades, con la obediencia como virtud imperante y como pasiones soberanas la esperanza ó el temor, ó, en los grados superiores, un respeto mezclado de entusiasmo, la humanidad ha recibido lecciones de imperio sobre sí misma y adquirido hábitos que no deben necesariamente echarse en olvido porque los motivos primitivos hayan sido reemplazados por otros.

Sólo por medio del imperio sobre sí mismo puede el hombre adquirir la libertad y la unidad internas

que le permitirán una actividad completa y concentrada. La libertad interna es también la condición de la libertad y de la independencia exteriores, porque las diversas tendencias é impulsos de nuestra naturaleza son otros tantos medios por los cuales el mundo exterior puede apoderarse de nosotros. Si este último, sin dificultad alguna, logra despertar en nuestro espíritu, en un momento cualquiera, un impulso sea cual fuere, procede con nosotros como con un instrumento del cual se hace brotar á voluntad cualquier melodía, y, por lo tanto, nuestra impotencia ante él es evidente. En este caso, tratase de saber si tenemos en nosotros mismos un centro, un círculo de pensamientos y de sentimientos que determinan constantemente la dirección principal de nuestra vida. El imperio sobre nosotros mismos no debe llegar hasta el punto de hacernos ajenos á todo sentimiento; pero tampoco conviene que nuestros sentimientos se abandonen, por decirlo así, á todos los vientos. No hay para qué demostrar detalladamente cuánta es la importancia del imperio sobre sí mismo para la evolución de la conciencia y para la conservación personal. Así hemos debido suponerlo ya diversas veces en lo que precede.

9. La vida mental se desarrolla de una manera esporádica: comienza por varios puntos, parte de distintas disposiciones, y solamente poco á poco se alcanza la armonía de las diversas tendencias que obran en nosotros. Fuerzas y tendencias de todas clases mueven la conciencia en direcciones diferentes, opuestas á menudo. El orden y la unidad no se restablecen á menudo sino transcurrido un periodo turbulento y agitado. La condición de la evolución superior de la vida, estriba en que haya materia rica para elaborar. El antiguo ascetismo cortaba el nudo comprimiendo y empujando hacia atrás los impulsos naturales. Manifestaba desconfianza, no sola-

mente hacia los instintos sensibles, sino también hacia las necesidades intelectuales y estéticas. Ahora bien: la superioridad en arte consiste, por lo contrario, en asegurar libre curso á los impulsos inmediatos y espontáneos, condición indispensable de una vida robusta y lozana, y en continuar siendo dueño de su dirección, de manera que no sufra contrariedad lo que se considera como su verdadero fin. Un orden mecánico y sin vida, una inquietud que se atormenta á sí misma, son signos de imperfección. Por lo demás, no siempre resulta oportuno llevar á la clara luz de la conciencia los impulsos y las imágenes semi-inconscientes; es más fácil deshacerse de ellas cuando permanecen en la penumbra. La predicación excesiva de la moral acaba por llamar la atención precisamente sobre lo que debiera dejarse á rezago.

El imperio sobre sí mismo reviste un carácter distinto, no solamente según la naturaleza de lo que favorece, sino también según la naturaleza de lo que rechaza. El goce, el interés, el honor, la venganza pueden ser objetos de la emoción ardiente que se trata de combatir. Cualquier emoción, cualquier excitación afectiva es un obstáculo á la reflexión clara y tranquila é impide á las representaciones asociarse de la manera que les es natural. Las disposiciones particulares del individuo pueden dar lugar á que la lucha sea para él más difícil en un punto que en los demás. Es posible que exista una propensión innata al desaliento, al arrebató, á la displicencia y á la sensualidad. Por consiguiente, lo que cada cual tendrá que vencer y soportar para obtener su libertad y su armonía interiores será muy distinto y no puede indicarse antes por medio de determinada receta. Todo el mundo está en aptitud de ser dueño de sí mismo; pero esta exigencia significa algo muy diferente en especie y en grado según los individuos.

Así como un mismo fardo llevado por distintos hombros exige esfuerzos diferentes, del propio modo los diversos individuos no pueden ejercer los mismos trabajos si quieren mantenerse en igual grado de desarrollo. Muchas personas luchan penosamente á fin de no caer por debajo del nivel medio de la evolución moral. Para un observador exterior, una lucha de este género no es ni muy visible ni digna de admiración. Leónidas no fué un héroe menor grande que Alejandro, por más que éste emplease todo su valor en la conquista del mundo y el primero muriese tratando en vano de impedir que el enemigo invadiera su patria.

Aristóteles reconoció claramente esas diversidades individuales en la especie y el grado del imperio sobre sí mismo cuando definía la virtud como un justo medio, es decir, una relación armoniosa entre las humanas tendencias. Porque ese justo medio, según él, no es el mismo en todos (1). Como las predisposiciones para ciertas emociones no son las mismas entre todos los hombres, lo que en uno será señal de gran imperio sobre sí mismo, en otro resultará algo completamente espontáneo; lo que en uno podrá considerarse como avaricia, revestirá en otros los caracteres de la economía, de la prodigalidad en un tercero. Sin embargo, Aristóteles considera la cosa más bien como psicólogo que como moralista; en todo caso, no advierte las consecuencias morales de su teoría. Tiene completa razón al decir que la realización de la armonía interna en los diversos individuos supone, como consecuencia de la diversidad de sus naturalezas, condiciones muy diferentes; pero no observa que la armonía interna no siempre agota todas las exigencias posibles. El valor del imperio sobre sí mismo proviene evidentemente

(1) *Eth. Nic.*, II, 5-9.

de que nos permite trabajar con todas nuestras fuerzas para lograr la realización de las tareas que á cada cual incumben. Pero, ¿qué debo decir si mi tarea reclama un grado de imperio sobre mí mismo superior al que exige «el justo medio» de la armonía interna? Mi naturaleza puede estar en equilibrio sin que por esto satisfaga yo las exigencias objetivas de las circunstancias. Es posible que combata suficientemente la violencia de mis arrebatos para demostrar mayor imperio sobre mí mismo que tal otro individuo cuya naturaleza es más sosegada y apacible, sin que por esto tenga la seguridad de no dejarme arrastrar nunca de una manera censurable por una emoción violenta. En Aristóteles se manifiesta la tendencia individualista antes señalada (III, 5), y forma notable contraste con la importancia ordinariamente atribuida por la moral griega al estado y á la sociedad.

El imperio sobre sí mismo, tanto como la conservación personal, preséntanse bajo distinto aspecto según nos coloquemos en el punto de vista puramente individualista ó en el de la moral humana (III, 10). Es natural que el individualista propenda al orden y á la armonía de las diferentes partes de su ser (III, 6). Pero en el punto de vista de la moral humana, el imperio sobre sí mismo debe satisfacer exigencias que no tendrían fundamento á los ojos del individualista. Si este último se limita á conservar la paz y la armonía de su fuero interior, ¿por qué se abstendría de seguir su instinto de adquisición, su instinto sexual ó su deseo de venganza? En toda relación con los demás, no hay razón alguna para que el individuo medite sobre las consecuencias de sus actos, cuando sabe que no han de acarrearle ningún peligro.

Hay, sin embargo, en el fondo de la teoría de Aristóteles una verdad incontestable, y es que una

sola y misma exigencia moral puede necesitar, por parte de diversos individuos, un esfuerzo muy diferente. El problema por el cual pasaba Aristóteles harto deprisa, porque no establecía un vínculo suficientemente estrecho entre la moral individual y la moral social, conserva toda su importancia desde el punto de vista de este último, con tal que este punto de vista continúe siendo realmente un punto de vista *moral* y no se confunda ni con el del derecho positivo ni con el de la opinión pública. Si existe una relación estrecha entre el individuo y la sociedad, las predisposiciones que el individuo aporta consigo, bajo el aspecto moral, no pueden ser cosa indiferente. Solamente un dogmatismo que pretendiera asegurar que todos los hombres están igualmente dotados respecto al imperio sobre sí mismo, podría sostener que la verdadera ley moral consiste en exigir de todos igual cantidad (IV, 2 y VIII, 6). Antes que conceder esto, que conduciría fatalmente á la barbarie y al fariseísmo, la moral debe reconocer que en lo que toca á su carácter científico, tiene el campo de acción limitado. Siempre que es preciso tener decididamente en cuenta las diversidades individuales, la ciencia ve limitado su horizonte. Todo lo que puede reclamarse de cada hombre de quien el imperio sobre sí mismo es exigible de cualquier manera (ya sea por él mismo, ya por los demás), es que sus actos formen una serie cuya terminación consistiría en alcanzar una completa dominación de sí mismo; pero hasta qué punto preciso de la serie debe el acto de tal individuo hallarse en tal ó cual caso particular, esto es lo que la especulación moral no sabrá determinar jamás con los medios de que dispone y de modo que se hiciese justicia á todas las consideraciones tanto individuales como sociales. Esta es la razón, bien sencilla por cierto, que explica por qué los diversos individuos no comienzan todos en el mismo punto.

10. La diferencia entre el punto de vista en que nos hemos colocado aquí y el del individualista resalta más aún si se observa el diferente modo que tienen de apreciar las diversas especies de imperio sobre sí mismo. No consideramos el individuo particular como un diminuto mundo cerrado y que se basta, sino continuamente en su relación con los demás hombres. Si acaso se pregunta: ¿qué conviene dominar con preferencia: ¿el deseo de venganza, la concupiscencia ó la sensualidad?, puede darse una respuesta basada en la resonancia que más ó menos tienen estas diversas tendencias en el fondo del individuo; pero tal respuesta no bastaría. La sensualidad y la rebusca de los placeres hacen que el hombre dependa de lo exterior, y, por consiguiente, impiden su libre desarrollo. También impiden el desarrollo de los sentimientos ideales, debilitan la energía de la voluntad y entran quizás en conflicto con las exigencias de la conservación física. Una circunstancia de suma gravedad bajo el aspecto moral es que el anhelo de los goces sensuales endurece el corazón. En el goce sensual rara vez tienen participación los demás, y á menudo se obtiene á expensas suyas. Es posible que al principio sea la irreflexión, producida por el arrebató, lo que impida al individuo preocuparse de las consecuencias que resultan para los demás de su placer; pero la costumbre transforma esta irreflexión en insensibilidad. Los desordenados son por lo común más duros y más fríos que las personas provocativas ó que se dejan llevar de la cólera. La moral y el derecho llegan aquí á un resultado diferente. Aquel que roba para alimentar á sus hijos, está moralmente muy por encima de aquel que derrocha con sus excesos un capital material ó moral susceptible de aprovechar á muchas otras personas. La moralidad positiva y en particular la opinión pública, se acer-

can aquí demasiado, como sucede comúnmente, á los puntos de vista puramente jurídicos. Al ladrón se le excluye de la «buena sociedad», pero el vi-vidor egoísta ocupará quizás en ella el sitio de honor.

En lo que concierne especialmente á las relaciones de los sexos entre sí, la cuestión no puede tratarse completamente sino dentro de la moral social. En la moral individual, la gran regla es que todo es bueno para el hombre de bien. El mal empieza cuando la conciencia, atraída por las imágenes sensuales, no puede deshacerse de ellas. Un pudor y una virtud exageradas pueden ser signos inquietantes, porque atestiguan que las imágenes de esta especie toman fácilmente asiento en el espíritu. Considerando con calma y lucidez de inteligencia los fenómenos sexuales como todos los demás fenómenos naturales y no envolviéndolos en un velo misterioso, es cómo debe trabajarse para dar al corazón una pureza sana y natural. Dos maneras sanas hay de considerar la relación de los sexos: la primera, que es la que acabamos de indicar, es la del observador fisiólogo y psicólogo; la segunda consiste en experimentar la fuerza por medio del don íntimo de sí mismo sin partir precisamente del goce puramente sensual. Ambos difieren del libertinaje, de la grosería y del devaneo lúbrico.

La conducta que debe seguirse en lo que á la vida sexual concierne, es uno de los problemas más arduos de la moral. La naturaleza y la cultura chocan aquí evidenti-simamente. Considerado como ser natural, el hombre llega á la madurez sexual mucho antes que su existencia como ser cultivado esté suficientemente asegurada para cuidar de su posteridad. La naturaleza formula aquí constantemente poderosas exigencias, que no es posible satisfacer en toda su extensión, á menos de renunciar á los

progresos de la cultura y de la vida social. Hay lucha entre los instintos que nos son comunes con los animales y los intereses que conducen á una evolución superior de la vida humana. Kant llegaba hasta la conclusión de que la naturaleza no ha hecho al hombre para la vida civilizada, y que su fin consistía solamente en la conservación de la especie humana como especie animal. Encontraba en esto el filósofo un desacuerdo profundo y un manantial de desdichas al que no podría aplicarse remedio sino cuando los hombres hubiesen alcanzado un grado de cultura del que estamos harto lejanos todavía (1). El gran pensador indica aquí la grave dificultad, pero al mismo tiempo la única manera de arrostrarla desde el punto de vista moral. Es facilísimo romper el lazo y reclamar pura y simplemente la satisfacción ilimitada de los instintos naturales. Pero cabalmente ésta no es posible sino á condición de querer retroceder y colocarse en el mismo nivel de los animales. Y ni aun en este mismo terreno puede decirse que domine la ausencia de toda coacción; así lo atestigua suficientemente la selección sexual y la lucha entre los machos en el momento de la cópula. Si el ascetismo con su odio á la naturaleza, y la moral oficial con su virtud gazmoña caen en lo falso y lo antinatural, la reacción en sentido inverso deja atrás la meta, sosteniendo que la relación sexual es indiferente ó cuando menos tiene importancia secundaria bajo el aspecto moral. En todo tiempo, por un instinto justo, se ha considerado la relación sexual y su organización como una de las cuestiones morales de mayor importancia. Vamos á tratarla aquí solamente desde el punto de

(1) Kant, *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), in *Vermischte Schriften*, Halle, 1799, III, p. 48 y sig.

vista del individuo particular (aunque no considerado como soberano); no podemos hacerlo, por consiguiente, de un modo completo; esto es posible sólo en la teoría de la familia. Lo que hay de cierto en la cuestión es que no se trata con ella de una libertad individual ilimitada, ya que el instinto sexual no puede satisfacerse sino con auxilio de otro individuo. El instinto sexual contiene en germen cuanto noble y elevado hay en la naturaleza humana, como también lo más grosero y bajo que existe en ella. Puede inducir al individuo á excederse á sí mismo gracias al entusiasmo y al placer causado por otro, y mostrarse así propicio á todas las abnegaciones y á todos los sacrificios. Pero también puede darse el caso de que, aprisionado en sus apetitos, el individuo no vea en los demás sino simples medios de su goce propio. El instinto oscila entre estos dos extremos y fuerza es padecer notable ceguera para creer que el dominio de sí mismo no tiene aquí importancia alguna. Por lo contrario, adviértese cabalmente aquí que el imperio sobre sí mismo es el título de nobleza de la humanidad, la condición para que la evolución continúe, ya que por medio de ella se ha elevado por encima de la existencia puramente animal.

Del propio modo, el imperio sobre sí mismo es posible en un grado mucho más elevado de lo que generalmente se piensa. Háblase á menudo de necesidades fisiológicas que no existen, pero que es posible producir, á fuerza de hablar de ellas. Individuos hay que permanecen castos sin detrimento de la salud ni del vigor de su vida mental y física. Hasta dónde se extiende la facultad de cada cual de dominarse á sí mismo, solamente el propio individuo puede saberlo; pero del mismo modo que no tenemos derecho á arrojar á nadie la primera piedra, tampoco hay el de erigir la propia debilidad en

necesidad universal (1). El hombre obligado á sostener una lucha ardua para mantenerse en la superficie, puede hacerlo con la conciencia de soportar su parte del sufrimiento que debe experimentar la especie á fin de alcanzar un grado superior, y con el sentimiento de contribuir por su cuenta á que la evolución avance hacia aquel fin. Todos somos eslabones en la gran serie evolutiva que conduce del animal hasta el hombre. Y quizá en ningún otro punto importa tanto impedir que el apetito descienda á la forma puramente animal. El apetito violento, que es el asunto de que aquí tratamos, se manifiesta ordinariamente en el animal de una manera ciega, aislada y á menudo sin fijar atención en su objeto, aunque se encuentren en el mundo ani-

(1) No hay razón alguna pedagógica para rebajar el nivel. Esquirol observa: «Si la continencia en algunos casos muy raros ha causado la alienación mental, el libertinaje es una causa más frecuente.» *Des Maladies Mentales*, Bruselas, I, p. 30. Un médico inglés, Lionel Beale (*Our morality and the moral question, chiefly from the medical side*, London, 1887), ataca vigorosamente á aquellos que sostienen esa necesidad fisiológica. Cita (p. 90) una frase de sir James Paget en el mismo sentido. Consultese igualmente Seved Ribbing: *Le hygiène sexuelle et ses conséquences morales*. Paris, F. Alcan, 1895. Krafft-Ebing (*Psychopathia sexualis*, 2.^a Aufl., Stuttgart, 1887) sostiene la posibilidad de la continencia lo propio que su gran importancia: «La presencia de ideas capaces de reprimir la impulsión sexual, es necesaria y decisiva entre los hombres cultos» (p. 21). «La educación y el género de vida ejercen gran influencia en la intensidad de la vida sexual» (p. 32). Habla también de «la supresión de la necesidad una vez transcurrido cierto estado de reacción» (p. 34), pero añade sin embargo: «Una constitución neuropática está frecuentemente asociada á una exageración morbosa de la necesidad sexual, y esta clase de individuos arrastran á menudo una gran parte de su vida bajo el peso de esta anomalía constitucional de su vida apetitiva» (p. 34). (Analogas ideas expone Ch. Féré en *L'Instinct sexuel*. Paris, Alcan, 1899.)

mal rasgos que atestiguan que allí es posible ya una forma superior. El apetito se humaniza tanto más cuanto menos se separa de los demás elementos de la personalidad, cuanto más se asocia á las cualidades individuales propias de su objeto y cuanto más se deja determinar por ellos; en fin cuanto más se convierte en la base de sentimientos simpáticos y de intereses ideales.

Aquí, lo mismo que cuando se trata de los motivos que impulsan al suicidio, no puede sostenerse continuamente una lucha directa, ni le es posible en todas ocasiones á la persona hacerse repentinamente dueña de sí misma. Por medio del ejercicio corporal, de una alimentación sana y vigorosa proporcionada á la imaginación y mediante el entusiasmo hacia fines ideales es cómo se cortan las alas al instinto y se le impide provocar las ideas fijas y el vértigo que acarrea la calda.

11. Mientras que la moralidad positiva no adopte una actitud farisaica ante los devaneos que provienen del desarrollo de los instintos y de las impulsiones lúbricas, no estará en aptitud de considerar la grande importancia que puede tener aún el imperio sobre sí mismo en circunstancias del todo diferentes. Si, en el período de que hemos hablado, existe el peligro de *extraviarse*, en un período ulterior puede existir el de *estacionarse en el mismo lugar*, y á menudo el segundo peligro será tanto mayor cuanto menos habremos escapado del primero. Muchos hombres que en su juventud habrían escalado el cielo, concluyen por ser acabados filisteos (1). Para muchos la vida se divide en dos períodos; el uno de desbordamiento, de tétrico escepticismo el otro. Aquel que permanezca fiel á sí mismo durante la lucha ocasionada por los ardores

(1) Véase *Psychologie*, 2.ª ed. franc. p. 362, nota.

impacientes, escapará con más facilidad á la estancación.

La influencia de la costumbre y de la vida regular hace necesaria á menudo una fuerte dosis de imperio sobre sí mismo para conservar la libertad y la lozania del espíritu y para que sea posible un acrecentamiento sin cesar renovado. La novedad debe hallarnos nuevos, lo cual supone un perpetuo esfuerzo por nuestra parte para conservar la vista abierta y lúcida. Nuestro engrandecimiento no puede, por lo tanto, proseguirse hasta lo infinito: la naturaleza ha cuidado de que los árboles no crezcan hasta el cielo. Pero debemos esforzarnos en desarrollar todas las virtualidades preciosas de acrecimiento. No hay más bello espectáculo que el ofrecido por un desarrollo vigoroso, viviente en una edad en que, por lo general, cesa todo desarrollo. Una actividad mental perpetua y una ardiente simpatía por todo lo que es grande y bello, he aquí los mejores medios de evitar el entorpecimiento. El emperador Marco Aurelio, en sus *Pensamientos* (VI, 30) se hace á sí mismo las recomendaciones siguientes: «Procura no cesarizarte (*ὄρα μὴ ἀποκαιοσθῆς*), ni dejes que tu situación experimente mudanzas, cosa que sucede muy fácilmente. Consérvate, pues, sencillo, bueno, puro, grave, sin fausto, amigo de lo justo, piadoso, bienhechor, afectuoso, vigoroso para los actos convenientes. Lucha para permanecer tal como ha querido hacerte la filosofía.» Este peligro de convertirse en «filisteo» que témia el emperador-filósofo, amenaza á todos los hombres, ya sea baja ó elevada su posición, y el medio para librarse de aquel riesgo es por todas partes el mismo que él recomienda: permanecer fiel á sí mismo y á sus mejores aspiraciones.

C. LA INDEPENDENCIA

12. La conservación personal, tanto como el imperio sobre sí mismo, son condiciones de la independencia personal. Conviene que el mismo individuo se mantenga frente al mundo externo é interno, á fin de poder ser un miembro original é independiente de la especie. Contiene en sí algo que no se advierte en ningún otro de idéntica manera.

La necesidad de un desenvolvimiento autónomo, la conveniencia de hacer pasar al acto sus disposiciones y sus facultades es uno de los promotores más considerables del progreso de la vida humana. Sin confianza en sí mismo y sin la convicción de que el propio yo encierra elementos que merecen vivir y desarrollarse, no se hace nada. El desaliento, la desconfianza hacia sí mismo paralizan toda voluntad y todo trabajo; aun más, indican un debilitamiento de la voluntad rayano en la imbecilidad. Aristóteles observaba ya que no teniendo el hombre un sentimiento del yo bastante desarrollado, no realizará todo el bien y todas las bellas acciones que podría llevar á cabo porque se juzga incapaz de ellas. Esta «micropsiquia» como la apellida Aristóteles, impide el desarrollo de las virtualidades contenidas en la naturaleza del individuo. El justo sentimiento del yo (la megalopsiquia) es, sin duda, como indica igualmente Aristóteles, tan difícil como rara: supone, en efecto, que no solamente nos juzgamos dignos de grandes cosas, sino que realmente lo somos. Aquel que posee este sentimiento, tiene en sí mismo una regla fija. Los honores y los bienes exteriores los considera como cosa accesoría. Conoce sus límites y trata de cumplir todo aquello de que es capaz dentro de estos límites: no tolera que los demás le usurpen lo suyo, pero tampoco usurpa lo

de los demás, y avanza con seguridad y resolución á través de la vida (1).

La humildad y la modestia no son virtudes tan grandes como generalmente se admite. La gran estimación en que se las ha tenido, no se explica, por una parte, sino por la reacción contra el sentimiento de sí mismo exagerado y sin medida que frecuentemente se encuentra; y, por otra, por un resto de la doctrina ascética, para la cual la obediencia era la mayor de las virtudes. Lo que conviene es conocerse á sí mismo, y luego esforzarse en cumplir todo aquello de que nos juzguemos capaces. Con tal que se coloque el ideal bastante elevado, no es necesario conceder á la humildad particular estimación. Tiempo tendremos de advertir nuestros límites, y, por lo tanto, no hay por que debilitar nuestro valor contristándonos ante nuestra impotencia (2), en vez de juntar y poner en acción el poderío que realmente tenemos. Aquel que conoce sus límites, cree en su originalidad, pero se da cuenta también de su pequeñez. Siéntese á la vez grande y pequeño. Por ahí el sentimiento verdadero del yo se acerca al *humour*.

13. Mantenerse tímidamente apartado de cualquier influencia extraña no es el modo de conservar la independencia. Cuanto más un hombre puede elaborar y apropiarse materiales, más hará resaltar

(1) La teoría de Aristóteles sobre la megalopsiquia y la micropsiquia se encuentra en *Eth. Nic.*, IV, 5-9.

(2) Spinoza definió la humildad como «la tristeza que proviene al hombre de contemplar su impotencia ó su debilidad», sentimiento que paraliza pronto y lleva al desprecio de sí mismo (*abjectio*), *Eth.*, III, Aff. Def. 26-29. — Aristóteles tampoco quiere que se mire la vergüenza (*αἰσχος*) como una virtud. *Eth.*, Nic., IV, 15. — Un estudio muy interesante se encuentra en Hume, *Treatise*, III, 3, 7 (*Of greatness of mind*) y en Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, VI, 3.

también su originalidad. La verdadera independencia se demuestra precisamente en la capacidad de poder ahondar en una materia rica. Los hombres más originales son ordinariamente aquellos que reconocen de buen grado lo que deben á los demás. Marco Aurelio empieza su libro enumerando todos aquellos que ejercieron influencia en su desarrollo. Goethe que, mejor que nadie, tenta el derecho de sentirse personalidad independiente, dice en una plática con Eckermann: «Háblase de originalidad; pero ¿qué significa esto? Apenas nacidos, el mundo empieza á obrar sobre nosotros, y esto continúa así hasta el fin. En resumidas cuentas, ¿qué podemos llamar propiamente nuestro, sino la energía, la fuerza, la voluntad? Si pudiera decir cuanto les debo á mis antepasados ó á mis contemporáneos ilustres, no sobraría gran cosa.»

A menudo imaginamos que para guardar nuestra independencia es preciso encerrarnos en nuestro sentimiento ó invocarlo sin cesar. El sentimiento tiene en sí algo más individual que el pensamiento y la acción. Pero si individualidad no equivale á aislamiento, y si existe un remedio para el exclusivismo y para la limitación que siempre sufre el individuo apartado de los demás, no conviene concretarse á un llamamiento místico al sentimiento, sino manifestar, por lo contrario, su originalidad por medio de la acción del pensamiento y de la voluntad. Un sentimiento exagerado de la propia personalidad, sin fuerza intelectual como contrapeso, es carácter muy frecuente entre espíritus enfermos (1).

14. La independencia exterior es necesaria para asegurarnos la independencia interior. La independencia respecto de los demás, establece límites á la

(1) Maudsley. *Patología del espíritu*.

libertad de nuestros movimientos y al desarrollo de nuestras fuerzas. He aquí porqué toda persona moral llegada á la madurez buscará igualmente la *libertad exterior*. Así vemos que la historia del mundo es, propiamente hablando, una gran historia de emancipación. En la historia, no se combate solamente por los medios de vivir, sino también por los medios de vivir cada uno á su manera. Hegel ha dicho con razón que en Oriente sólo un hombre era libre, que en Grecia lo eran varios, y que en los tiempos modernos lo somos todos. Hoy día, á cualquier hombre se le llama Señor; lo que primeramente indicaba la superioridad de uno sobre los demás, designa actualmente la personal independencia de cada cual.

El budhismo, el estoicismo y el cristianismo primitivo, por efecto de una tendencia ascética, velan en la libertad una disposición puramente interna y consideraban indiferente que el hombre fuese exteriormente libre ó esclavo. El esclavo puede poseer indudablemente su santuario íntimo donde no ha de penetrar nadie; pero la oposición completa entre lo exterior y lo interior no sólo es penosa, sino que puede perjudicar hasta la vida moral, impidiendo la aplicación al exterior de las fuerzas interiores. Si la historia, vista por un lado, es un inmenso proceso de emancipación, esto significa desde el punto de vista moral, que la vida de la especie encuentra cada día nuevos puntos de partida independientes y personales. La especie sólo vive en los individuos particulares; cuanto mayor sea el vigor y libertad con que éstos se muevan, más llena y rica será la vida de la especie. La moral individual y la moral social formulan, pues, aquí, una misma exigencia (véase VIII. 6). El límite de la libertad personal de cada uno deberá determinarse según lo que reclama la misma libertad de los demás; la tarea

consistirá entonces en hacer coincidir tanto como sea posible esos límites con los de la capacidad y de la tendencia individuales.

El honor y la propiedad pueden considerarse como prolongamientos exteriores de la libertad personal; necesitamos asimismo ciertas concesiones por parte de los demás. Ellos también deben considerarnos como un ser que tiene legítimamente su individualidad propia. En las circunstancias normales, *el honor* es por su naturaleza como una condición que no necesita llamar particularmente la atención y que comunica no obstante á nuestra actitud ante los demás la confianza y la seguridad. No es conveniente que la atención se dirija demasiado sobre la imagen que los demás se forman de nuestro yo, porque lo que debiera ser únicamente una condición de nuestra actividad, conviértese fácilmente en su fin, y acaba por prevalecer la apariencia exterior.

Además, el desarrollo personal implica que se está en posesión de medios materiales. Mientras el individuo vive al día, no puede existir ningún desarrollo superior; pero así que vive de otro modo, posee una *propiedad*. Aquí, en la moral individual, no consideramos la propiedad sino como un medio de la independencia personal, como un prolongamiento de la personalidad. En toda organización de las relaciones sociales que no hace del individuo una simple máquina, un instrumento sin voluntad, es preciso que éste disponga de los medios que puede procurarse bajo ciertas condiciones. Sea cual fuere la fórmula que quiera darse á estas condiciones, sea cual fuere la comprobación á que se pretenda someter la disposición de los medios, debe quedar siempre un dominio cuyo empleo determinará él mismo, y este dominio debe ser tan grande cuanto esto sea conciliable con el bien de los demás.

Cualquier restricción en el derecho de disponer es por sí misma un mal. ¿Por qué no he de emplear mis fuerzas en elaborar determinada materia, ó por qué no utilizaré mi poderío para reivindicar una cosa de que puedo apoderarme sin molestar ni perjudicar á nadie? Poder desplegar en la existencia, esto es por sí mismo un bien; el mal empieza tan sólo cuando hay un choque entre varios hombres necesitados todos de expansión. El cuidado de justificarse incumbe, pues, á aquel que pretende restringir la esfera de mi poderío, del mismo modo que de una manera general (en virtud del principio del bien) el cuidado de justificarse incumbe á aquel que pretende hacernos experimentar dolor en vez de placer.

Esta necesidad de poseer y de expandir el poderío no es necesariamente egoísmo. En efecto, no se deduce de esto que deba convertirse la propiedad y el poderío en fines supremos. Son lo mismo que la salud, la fuerza física y moral, medios aplicables al servicio de la humanidad.

En todos los grados de la existencia humana, encontramos esa necesidad de poseer la propiedad, cuando menos la propiedad mobiliaria. La posesión en común de la propiedad, particularmente del suelo, tan diseminada en las etapas primitivas, desaparece de todas partes á consecuencia del vigoroso desarrollo de las personalidades particulares motivado por la civilización y se muestra inconciliable con un desarrollo más autónomo y más libre de la vida personal. Donde reina la comunidad de bienes, por ejemplo en los *Zadrugas* de los eslavos del sud, la suerte de cada cual está fijada invariablemente y no puede en lo esencial diferir de la suerte de los demás. Pero la necesidad, como es natural, nace «de vivir cada cual á su manera, de trabajar para sí solo, de beber en su vaso», «de gozar de los encan-

tos de la vida independientemente y de afrontar riesgos y peligros (1)». Es muy posible que el derecho de propiedad, como por otra parte su fundamento y su extensión, sufra y deba necesariamente sufrir toda clase de transformaciones. Pero sea la que fuere la organización que se produzca, una parte esencial del valor que podría atribuirsele, dependerá de la medida que establezca para asegurar la independencia del mayor número posible de seres humanos. La independencia es, en efecto, una de las condiciones más importantes para el buen empleo de los bienes (2).

Los derechos cívicos deben considerarse de manera análoga a la que nos ha servido para apreciar el honor y la propiedad. La historia (principalmente la historia romana y la de los ingleses) nos enseña cuánto importa al desarrollo de un pueblo, y hasta al de la humanidad entera, que el individuo man-

(1) De Laveleye. *De la Propriété et de ses formes primitives*, 4.^a ed. p. 478. Respecto a la historia de la propiedad, consúltese Spencer: *Political Institutions*, Cap. 15. — Cl. Wilkens. *Sociologie*, p. 284-295.

(2) V. Falbe Hansen, en *Stavnsbaands-løsningen og Landboreformerne* (La supresión de la servidumbre y las reformas agronómicas). Copenhague, 1888, I, p. 69-73, observa que «la comunidad, como todas las viejas instituciones del mismo género, tenía su razón de ser... Pero la perdió en el transcurso de los tiempos y tornóse en extremo perjudicial, especialmente porque impedía las modificaciones y el progreso. El individuo estaba obligado, al cultivar su campo, a proceder como el vecino; no solamente debía continuar el mismo sistema de explotación, sino que, ni aun en los detalles, podía sin dificultad emprender ningún gran cambio... El fraccionamiento de la propiedad agrícola en pequeños lotes acabó con las rancias costumbres y rutinas; obligó al campesino, que hasta entonces había tomado parte sin voluntad y sin ideas en la explotación hereditaria común de la aldea, a pensar y a obrar por sí mismo, y permitió que el individuo progresara sin que los demás se lo impidiesen.

tenga sus derechos. El abandono completo de los derechos equivale, como ha dicho Ihering (1), a un suicidio moral.»

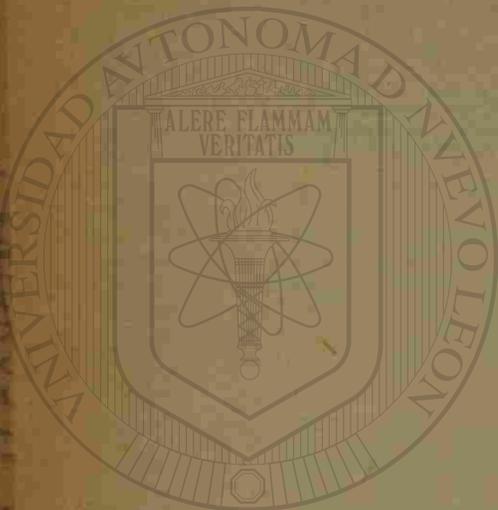
(1) *La Lucha por el derecho*.—Consúltese también *Der Zweck im Recht*, I, 2.^a Aufl. p. 74 sig. 259.—Según Steinthal (*Allgemeine Ethik*, p. 154): «en Alemania, donde hace ya siglos que la evolución del derecho ha quedado completamente interrumpida, la energía de carácter es escasa, el sentimiento del derecho débil, y todo se aguarda de la benevolencia.»

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

1622 MORTERREY, MEXICO



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL

XII

La abnegación

- A. *El amor á los demás seres.* — 1. Intensidad y extensión. — 2. Diferentes formas del amor y en particular de la generosidad. — 3. Deberes para con los animales.
- B. *El amor de la verdad.* — 4. Fundamento del deber de sinceridad. — 5. Límite pedagógico de este deber en interés de la verdad misma. — 6. Tolerancia y piedad.

A. EL AMOR Á LOS DEMÁS SERES

1. El amor obra tan directamente como es posible atendiendo á lo que forma el objeto final de toda moral. Si el hombre no tuviese más que este sentimiento y si este último no fuese tan á menudo ciego, ninguna moral, ni teórica ni práctica, sería necesaria ni posible. Pero los hombres están muy lejos de poseer una brújula tan sencilla y perfecta á la vez.

El amor presupone la facultad de reconocer una vida afectiva en los demás seres. Se extiende tan lejos como nos es posible ponernos en lugar de otro, y sentir y sufrir con él. El amor universal de la humanidad se ha desarrollado paulatinamente por medio de la extensión progresiva del círculo de los seres con los cuales podía simpatizarse. Sin embargo,

CAPITULO ALFONSO
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

la extensión del sentimiento tiene siempre influencia en su especie y su intensidad. Se manifiesta muy diferentemente en las estrechas relaciones de familia y de amistad, que en los vínculos más débiles y lejanos. Si nos preguntamos cuál es la especie y la intensidad del amor que conviene en las diferentes relaciones, es claro que este sentimiento se trueca en justicia, como precedentemente se ha demostrado. La justicia es el amor ordenado según su propio principio. El amor universal del género humano (la simpatía universal y desinteresada) cuando tiene plena conciencia de sí mismo, conduce á la necesidad de atestiguar el mayor amor en los círculos más estrechos, y esto precisamente en vista del bien de la especie entera, porque aquí es donde los hombres pueden existir mejor y obrar unos en vista de otros. La comunidad inmediata y duradera de la vida, tal como existe en la familia ó en un círculo estrecho de amigos, procura á las personas ocasión de penetrarse unas á otras tan profundamente como es posible. Aquí es donde el sentimiento de la unión puede alcanzar grados más elevados. Con respecto á la intensidad, el amor no podría ser tan vivo ni tan profundo en los círculos anchos como en los estrechos. No hay aquí distinción entre lo mío y lo tuyo, entre dar y recibir, y, sin embargo, los caracteres particulares de las personas se muestran precisamente al descubierto porque en parte alguna sabrían desplegarse con tanta lozania y libertad como en semejante relación. En las relaciones estrechas de este género es donde la simpatía ha comenzado por producirse en la especie humana y donde se reproduce de nuevo y constantemente. Aunque la apreciación moral, para no descuidar nada, se coloque en el punto de vista del bien general, precisamente desde este punto de vista es de donde reclama el sostén de los círculos estrechos. Considerán-

dolo bien, en esos círculos es donde puede alcanzarse lo más excelente dentro de la realidad. Sirven de modelo á los círculos más considerables. Además, de ellos emana la fuerza capaz de animar estos últimos.

A menudo puede existir una desproporción entre la intensidad del amor y su extensión. Es fácil restringir ésta hasta el punto de dar vida á un egoísmo de grupo, exagerándose los intereses de la familia, de la profesión, de la nación ó de la raza, en detrimento de los intereses humanos universales. Así como la necesidad de conservación personal del individuo debe subordinarse á la consideración de la necesidad de los demás hombres, del propio modo conviene á veces que la simpatía limitada quede sacrificada á la simpatía más extensa. Nuestros deberes como miembros de una familia ó como amigos, no están por encima de nuestros deberes como hijos de la patria y como hombres. Pero la desproporción puede ser también inversa. Ciertos sacrificios y ciertos entusiasmos hacia grandes intereses, ya nacionales, ya universalmente humanos, pueden acarrear manifestaciones brutales é inconsideradas en los círculos más pequeños. «No faltan ejemplos, dice Maudsley (1), que prueban hasta la evidencia que los mártires de la causa de la humanidad pueden hacer mártires entre aquellos que están en relaciones íntimas y diarias con ellos. Los deberes humildes y enojosos y las abnegaciones de la vida diaria exigen una disciplina personal placida y tranquila, que para nada solicita la atención ni la simpatía públicas». Maudsley indica razonablemente con esto, que la simpatía que conduce á obrar en vastas esferas, se contamina prontamente de ambición y ostentación. A menudo también es una ac-

(1) *Pathologie de l'Esprit*, p. 260.

vidad infatigable que nos aparta de las relaciones más estrechas, pero también más íntimas.

Si es justo decir de una manera general que la abnegación y el amor han de ser considerados por la moral como virtudes que deben practicarse ó como deberes que hay que llenar, no por esto dejan de tener sus dificultades psicológicas particulares que los filósofos han hecho resaltar á menudo, los estoicos principalmente en la antigüedad, y en los tiempos modernos, Kant y sus discípulos.

La idea del amor universal del género humano se manifestó, conforme hemos visto (III, 8; IX, 1) entre los filósofos griegos, en los últimos siglos antes de la era cristiana. Este sentimiento revistió una forma particularmente profunda entre los estoicos de la época imperial. Así, Marco-Aurelio exige que no nos sintamos solamente una parte (*μέρος*) sino un miembro (*μέλος*) del conjunto de los seres razonables (1). No debemos portarnos, pues, con respecto á los demás como una piedra de un montón se porta con las demás piedras, sino como un órgano para con los demás órganos del mismo organismo. A esto tiende la acción profunda gracias á la cual el amor enriquece la vida interior de aquel á quien ama. «Si crees ser tan sólo una parte (y no un miembro) de la humanidad, dice Marco-Aurelio, es que no amas todavía á los hombres desde el fondo de tu corazón; practicar el bien no es todavía para ti dicha completa; lo haces sencillamente como cosa que juzgas útil llevar á cabo, pero no como si lo hicieses por cuenta propia». Sin embargo, lo que ha impedido al amor representar en el estoicismo un papel tan considerable como en el cristianismo, es otra tendencia, más propia aún de esta filosofía que la tendencia á la abnegación: aquella que conduce á la auto-

(1) *Pensamientos*, VII, 13.

nomía y á la independencia relativamente á toda cosa exterior. Aquel que se sacrifica, pierde evidentemente su independencia, no es ya dueño de su vida afectiva: regulan sus alegrías y sus pesares acontecimientos exteriores, y sus sentimientos podrán quedar sometidos á oscilaciones más fuertes de las que tolera la conservación de la armonía interna, cosa esencial para el individualismo griego.

El estoicismo tiene por sospechosa toda emoción violenta, sobre todo si fué provocada desde el exterior. Este aspecto de la cuestión aparece con toda claridad en Epicteto. No hay duda que debe inspirarnos lástima el pesar de los demás, que debemos gemir con ellos; «pero, dice Epicteto, guárdate bien de gemir en ti mismo». A este temor de perder por el amor la independencia, se opone la creencia del cristianismo, según la cual, la libertad espiritual puede subsistir al lado de las mayores oscilaciones de la vida afectiva, y aun existe en realidad, pero sólo entre aquellos que soportan en toda su intensidad y su plenitud las grandes alternativas del pesar y de la alegría, del temor y de la esperanza. El cristianismo reviste aquí, comparado con la filosofía griega, un carácter realista. No teme que lanzándose en la realidad de la vida, identificándose plenamente con el destino de la especie, el individuo arrebatase á su vida psíquica su fuerza y su libertad. Arriesga la vida para ganar la vida. Hay aquí, en la moral cristiana primitiva, un elemento que la moral filosófica debe apropiarse. Es esta una experiencia moral que conserva un valor duradero, independiente de las circunstancias particulares en las cuales ha sido producida (4).

(4) Para la comparación del estoicismo y del cristianismo, véase mi artículo *Hedenske Sandhedssögere* (Los buscadores paganos de la verdad) en la revista «Tilskueren», p. 532-539.

La cuestión no la han examinado por este lado Kant y su escuela. Si Kant ha creído hallarse de acuerdo con la moral cristiana, débese á que, en opinión suya, el mandato de amor establece un ideal de perfección al que podemos aproximarnos sin grandes dificultades, pero que ningún ser finito es capaz de realizar plenamente. El amor es un sentimiento, y por lo mismo, no es posible que nazca por ordenación. Así, lo que el precepto de amor ordena es sencillamente el cumplimiento de los deberes bajo la forma ideal, es decir, de tal manera que provenga del fondo del corazón. Pero en el hombre se manifiestan siempre otros motivos que aquel que consiste en el respeto de la ley, y, por lo tanto, la violencia interna le es siempre necesaria. El ideal es la santidad, pero el hombre sólo puede llegar á la virtud (1). M. G. Birckner, uno de los discípulos daneses de Kant, hallaba en el precepto de amor, tal como lo había expuesto Cristo, el gran inconveniente de hacer descansar en suma la moral sobre el interés. «Las cualidades que excitan en nosotros el sentimiento del amor son precisamente sólo aquellas que contribuyen ó pueden contribuir inmediatamente á procurarnos alegría ó provecho... El amor es pues, propiamente, en virtud de su origen, un sentimiento interesado... Mientras que el amor tiene su origen en el interés, el respeto de las personas, por lo contrario, tiene el suyo en el respeto puro, desinteresado, que experimentamos en ellos para la ley moral». Birckner resuelve la dificultad poco más ó menos de la misma manera que Kant. Lo que debe entenderse, según él, por amor en el cristia-

(1) *Crítica de la Razón práctica*, ed. Kehrbach, p. 100-102. Véase *Tugendlere*, § 25-26 (El amor de la humanidad, no como «amor de contentamiento», sino como «máxima de la buena voluntad»).

nismo, «es el deseo del bien moral por el bien mismo» (1).

En lo que concierne á sus dificultades, la psicología del sentimiento da á los kantianos á la vez culpa y razón. En un sentido, es exacto que el amor no se ordena. Es inútil exigir amor donde no lo hay. Pero si se parte del principio de que la moral es algo más que una jurisprudencia establecida, y que la moralidad puede conservar su valor aun suprimiendo el tono imperativo, se observará que los sentimientos pueden suscitarse perfectamente, y que, por lo tanto, es exigible un esfuerzo para realizar las condiciones que den nacimiento al amor. A menudo un sentimiento sólo puede suscitarse indirectamente y por medio de rodeos; esto complica el problema, pero no lo hace insoluble. Realizar las condiciones de una abnegación afectuosa es un punto importante que hay que considerar en la organización de las relaciones sociales y en la educación de los demás ó de sí mismo. La vida y la acción en común espontáneamente producidas, cuando pueden desarrollarse con tranquilidad obrarán silenciosa y lentamente en este sentido. Por otra parte, el ejemplo de la vida profunda y generosa de los grandes modelos incitará á la imitación entusiasta de la fuerza moral que aquélla supone. Verdaderamente los kantianos tienen razón también al decir que no puede ser cuestión en este punto sino de una aproximación. El amor verdadero es una fuerza en comparación de la cual el hombre hallará sin cesar ocasión de sentir su impotencia y su alejamiento del ideal. Pero esto es igualmente verdad en todos los ideales, tanto en los de la afirmación de sí mismo como en los de la abnegación.

(1) M. G. Birckner, *Efterladte Skrifter* (Obras póstumas) Copenhague, 1800, p. 175-184.

Los kantianos, apoyándose en una falsa psicología, opinan que todo sentimiento, exceptuando la ley moral, es de naturaleza interesada. Para que haya interés ó egoísmo, es necesario referir, con deliberado propósito, todas las cosas á sí mismo como fin. No basta que un sentimiento se acompañe de satisfacción personal, para que pueda tildarse de egoísta (á menos de dar á esta última palabra muy amplio sentido). Porque consagrándonos á una cosa experimentemos el atractivo de las cualidades que en ella encontramos, no quiere esto decir que nos tomemos por fin, y que solamente tratemos de dicha cosa en medio de nuestros goces y alegrías. La abnegación sería psicológicamente imposible si su objeto no tuviera para nosotros algún encanto (1), y el sentimiento del respeto descrito por Kant es una imposibilidad psicológica, si su objeto no ejerce sobre nosotros absolutamente ningún atractivo. Si el amor es egoísmo, el respeto lo es también.

2. El amor puede revestir en cada caso particular una forma diferente, y cada una de ellas tener su interés moral propio (2). No podría ofrecer siempre el carácter de un sentimiento de unión inmediata, aun cuando los individuos á quienes se dirige estuviesen cerca de nosotros. Puede resultar que una de las partes esté tan superiormente elevada sobre la otra, que la relación de ésta á aquélla esté llena de admiración y de respeto; no obstante, esto no modifica necesariamente la igualdad del amor recíproco. Es posible que el sentimiento de la comunidad y de la unión subsista á pesar de la diferencia del carácter y de las facultades. En la parte supe-

(1) Consúltese mi *Psychologie*, VI, c. 7.

(2) En los 8.º y 9.º libros de la *Ética* á Nicomaco, Aristóteles ha sometido estas diversas formas á un estudio que hoy todavía permanece clásico.

rior, el amor se manifiesta bajo la forma de generosidad. La elevación de la generosidad no consiste en que el individuo tenga el sentimiento de estar colocado en un grado superior al otro, sino precisamente en que encontrándose en efecto en un grado superior, no le envanezca este sentimiento. Una abnegación profunda hace que desaparezcan todas las diferencias de esta clase. La generosidad puede tomar la forma del *humour*, si á la vez que se advierten la pequeñez, las limitaciones, las contradicciones internas y las imperfecciones de los demás, no se experimenta la menor simpatía por ellos. La elevación de la generosidad consiste además en que la simpatía permanezca independiente de la conducta de los demás, y subsista á pesar de la ingratitud y de la indiferencia de ellos. En fin, esta elevación consiste también en que el individuo dirija sus miradas á intereses vitales considerables y dilatados, y no limite su simpatía á los círculos estrechos en los cuales se halla en contacto directo con los demás. El amor que el hombre generoso profesa á la humanidad lo determina una observación muy amplia de las condiciones vitales del género humano, las cuales se esfuerza en mantener aunque para ello tenga que perjudicar, particularmente, lo que exigiría la simpatía afectada á círculos más estrechos. (No tiene, pues, razón Adam Smith (1) al creer que la generosidad y el sentimiento humanitario son dos sentimientos absolutamente diferentes). Smith deduce esta conclusión del hecho de que aquel que expone su vida para salvar la de otro, no sentiría quizá pesar alguno, si este otro á quien quiso salvar hubiese muerto por una causa cuya acción hubiese sido imposible contrarrestar. Pero esta consecuencia no es justa. En efecto, es muy natural que el amor

(1) *Theory of Moral Sentiments*, IV, 2.

de la humanidad exista cuando hay posibilidad de obrar y hasta cuando ninguna relación más estrecha nos hubiese precedentemente unido al prójimo. Sólo en los círculos más estrechos es donde con mayor frecuencia se le ofrece ocasión de manifestarse de una manera actual; para con los seres más lejanos de nosotros, permanece, abstracción hecha de circunstancias especiales, bajo la forma virtual. Schopenhauer (*Neue Paralipomena*, § 244) observa muy justamente que existe una especie de valor proveniente de la misma raíz que la bondad del corazón, esto es, de que el hombre siente su existencia casi idéntica á la de los demás hombres: «Este sentimiento produce el valor, porque el hombre tiene menos apego á su existencia individual, puesto que vive casi en igual grado de la existencia universal de todos los seres, y, por consiguiente, se preocupa menos de su vida y de lo que á ella se refiere. No quiere esto decir que tal sea siempre el origen del valor, porque este es un fenómeno debido á causas diversas. Pero es indudablemente la especie de valor más noble, y la prueba está en que aquí se le ve unido á una gran dulzura y á una gran paciencia.» El amor generoso encierra tal fuerza y tal plenitud, que pertenece por virtualidad propia á las cosas que dan valor á la vida. Es precioso no solamente á causa de sus efectos, sino también por su existencia única, y sus efectos son consecuencias tan sólo de su expansión espontánea.

El amor verdadero no puede manifestarse de superior á inferior. Es un punto importante, sobre todo para la beneficencia. A menudo la compasión no es más que un orgullo disfrazado. El amor generoso borra la diferencia entre el donador y el donatario, reconociendo en éste el derecho de tomar, como el de dar en el primero. Se esfuerza en hacer de los desgraciados y de los indigentes, miembros in-

dependientes de la especie. No trata tampoco el donatario de aliviar simplemente ciegos instintos simpáticos ó satisfacer una inclinación sentimental. Muchas veces no conviene seguir el instinto ciego, como tampoco la cólera, la ambición y otros impulsos, aun cuando en los casos dudosos nos esforcemos todo lo posible en dejar hablar á nuestro corazón. En efecto; no damos solamente porque tengamos necesidad de dar, sino porque queremos realmente prestar socorro. Malthus ha sido quizás el primero en demostrar cuán difícil arte es el de la beneficencia. Vemos reaparecer aquí el estrecho enlace del amor y de la justicia. Mientras se ejerce la acción del instinto simpático, no hay que perder de vista la necesidad de círculos más considerables.

Aquel que tiene ante la vista el gran abismo que separa de un lado los desgraciados y los indigentes y del otro los que tienen un acceso relativamente fácil á los bienes materiales, experimenta fácilmente un vértigo capaz de paralizar tanto la simpatía como la energía. No tenemos, naturalmente, el derecho de olvidarnos de este abismo. Pero el grave problema de la pobreza y de la miseria es mucho más complejo y tiene ramificaciones excesivamente múltiples para que se le pueda resolver por medio de una intervención directa. De nada serviría para el caso que diésemos todos nuestros bienes á los pobres. Debemos tratar de justificarnos contribuyendo en cuanto nos sea posible al bien de la especie en la carrera que hemos escogido. Sin embargo, no nos es posible sentir jamás tranquilidad completa. ¿Acaso hemos cumplido nunca por entero nuestros deberes? ¿No nos faltó jamás el entusiasmo? ¿No debemos en parte nuestra ventajosa situación á injusticias relativas á la distribución de los bienes en la sociedad? ¿Trabajamos realmente para alcanzar una distribución mejor? Estas preguntas conservarán su

agudez. A menudo aquellos que no sufren directamente la miseria física y moral, son los que con mayor intensidad la sienten.

No existe sólo una beneficencia física; también hay una beneficencia moral, y ésta no es en verdad menos importante que la primera. Aquí también la gran cuestión es ayudar á los demás á que vuelvan á adquirir personalidad propia. La asistencia moral presenta dificultades aún mayores que la asistencia física. Kant negaba hasta la posibilidad de trabajar en la perfección ajena, pero admitía la de trabajar para su dicha. Su idea era que las cualidades más esenciales del hombre debían ser su propia obra, emanar de su propia voluntad. Lo que hay de verdad en este pensamiento es que toda asistencia moral sólo puede consistir en una excitación de la actividad personal. Más aún que en la asistencia física, conviene aquí que el donador se transforme en medio. Es preciso que, sin impaciencia ni egoísmo, pueda ocupar el sitio del donatario, á fin de poder donarle ó ser para él aquello de que tiene necesidad. Nada puede realizarse aquí todavía de superior á inferior. Hay que proceder, como decía Sócrates, á una especie de alumbramiento de los espíritus, es decir, hacer que surjan los gérmenes ocultos en el interior del individuo. Este método socrático es el único fecundo: es el método propio del amor. — Se ha encontrado ya la manera de aliviar á los hombres moralmente desgraciados, por el mero hecho de demostrarles que se les cree capaces de ejecutar algo. La confianza que así se les otorga, puede convertirse en el punto de partida de su propia confianza en sí mismos.

El amor generoso no tiene por condición lo que el propio individuo recibe ó sufre. Cuando la vida interior es lozana y rica, hace que el hombre generoso no modifique su conducta porque los demás sean

groseros, ingratos ú hostiles (véase IX, 1). Su amor prueba entonces que siente la solidaridad de la especie entera, y esta solidaridad no es posible alterarla sueda lo que quiera. Memorable día en la evolución de la moral de la especie, que marcó un progreso decisivo en la vía del amor universal de la humanidad, fué aquel en que por vez primera desechó el hombre la máxima dualista: «ama á tus amigos, odia á tus enemigos», en que se condensaba el punto de vista propio del primer periodo de esta evolución. En los escritos de Platón (1) (*Critón, Gorgias, 1.º libro de la República*) es donde por primera vez en el mundo europeo hallamos esta máxima completamente distinta: «No debe causar nunca daño á nadie, á menos de que se haga con un fin educativo, y es preferible sufrir la injusticia, á ser injusto». La misma enemistad se halla actualmente absorbida en el amor, y el instinto de venganza debe ceder ante la consideración de una justicia superior. El resultado, sin embargo, no es una especie de pasividad ascética, como la que se desprende del famoso Sermón de la montaña, tomándolo al pie de la letra. El hombre no se transforma en simple objeto para los demás, porque no se deja dominar por el instinto ciego de la venganza, que no conoce

(1) Siguiendo su costumbre, Platón pone sus propias teorías en boca de Sócrates. Ahora bien, según lo expuesto por Jenofonte, más fiel, sin duda, á la verdad histórica, parece que Sócrates se colocaba aún en el antiguo punto de vista, según el cual era propio del hombre honrado hacer todo el bien posible á sus amigos, á la vez que el mayor daño á sus enemigos. La cuestión de saber cómo y en quien este importante principio se manifestó por vez primera continúa siendo por ahora un problema histórico. En Ziegler se hallará un interesante estudio de solución: *Die Ethik der Griechen und Römer*, Bonn, 1881, p. 607. — Ya los antiguos indos habían hecho esta experiencia: «No se logra por medio de la enemistad apaciguar la enemistad, sino muy al contrario».

otros límites que su propia satisfacción y cuya finalidad no es seguramente el bien ajeno. — De nuevo hallaremos, en la teoría del poder correccional del Estado, la oposición entre estos dos principios, el de la venganza ó el del talión: «el mal por el mal» y el del amor educativo: «ningún mal, si no es en vista del bien».

3. Si definimos la simpatía como el placer ó el dolor causados en nosotros por el placer y el dolor ajeno, no supone ninguna otra condición en los demás que la de tener la facultad de experimentar el goce ó el dolor. La simpatía universal y desinteresada deberá, por consiguiente, extenderse más allá del mundo humano, y el principio del bien general podrá aplicarse en nuestras relaciones con otros seres distintos de los humanos. Este principio no exige evidentemente en su generalidad otra cosa que el mayor acrecentamiento de placer y la mayor disminución de dolor posibles en el mundo. Esta es la razón de que pueda hablarse de deberes para con los animales y de derechos de los animales. Para ser objeto de un deber y, con este título, la causa de un derecho moral, no se necesita evidentemente tener una razón elevada ni superior inteligencia; basta poseer la facultad de sentir y de sufrir. Desde que la compasión toma decisiva importancia como elemento del móvil de apreciación, es obvio que hay que admitir deberes para con los animales, y que estos últimos no deben ser tratados únicamente como medios y como si con ellos estuviese todo permitido. Después de Clarke, que fué el primero en tomar la defensa de los animales en virtud del principio moral por él adoptado y según el cual cada ser debe ser tratado conforme á su naturaleza, Hutcheson y Rousseau dedujeron los deberes para con los animales del sentimiento de la compasión. Ya que la facultad de sufrir es común á los animales y á los

hombres, todo sufrimiento inútilmente infligido á unos y á otros es igualmente condenable. Tiempo después decía Bentham: «La cuestión no está en saber si los animales pueden pensar ó hablar, sino en averiguar si pueden sufrir» (1). Si, á pesar de esto, no dejamos que los animales penetren con los hombres en el mundo moral, débese á varias razones.

Ante todo, si los animales son en efecto objetos de deberes, no son motivos de deberes en el mismo sentido en que lo son los hombres. No pueden, pues, ocupar un lugar en el mundo moral, en calidad de miembros independientes, y, por consiguiente, su derecho moral no puede ser el mismo que el de los hombres. En segundo lugar, el destino del animal, á causa de su naturaleza más ínfima y más limitada, no tiene un valor tan grande como el del hombre. Y por último, el dolor que experimentan los animales no puede alcanzar el mismo grado de intensidad que el de los hombres (2). Cuando el hombre se conduce para con el animal usando el derecho del más fuerte y lo utiliza como medio de lograr sus fines, debe justificar su acción por el valor de los fines humanos en comparación del dolor ó del placer del animal. Pero que el animal no debe ser considerado nunca como un simple medio, es cosa que resulta precisamente de su facultad de

(1) Hutcheson: *System of Moral Philosophy*, Londres, 1755, I, p. 314. — Rousseau: *Discours sur l'inégalité*, Amsterdam, 1755, p. LXII y sig. — Bentham: *Principles of Morals and Legislation*, XVII, 1, 4 nota. Respecto á la teoría de Clarke, véase Deberweg-Heinze: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 8.ª ed., III, 1, p. 459.

(2) Consultese Parum: *Indledning til Fysiologien* (Introducción á la fisiología) 2.ª ed., p. 7; — véase mi *Psychologie*, I, 6. — Es lo que reconoce hasta Schopenhauer, el ardiente amigo de las bestias. (*Die beiden Grandprobleme der Ethik*, 2.ª ed., p. 245.

sufrir (véase VIII, 6). La responsabilidad de la prueba incumbe á aquel que pretende tratar á los animales distintamente que á los hombres.

Si no se quiere justificar los deberes para con los animales directamente por el principio del bien, puede hacerse por medio de rodeos. Se dirá, por ejemplo, con Kant que los tratamientos bárbaros infligidos á los animales son contrarios á los deberes del hombre hacia sí mismo « porque embotan en los hombres la compasión á sus sufrimientos y debilitan y extirpan, por lo tanto, paulatinamente una disposición utilísima á la moralidad en las relaciones con los demás hombres (1). » Esta consideración tiene su importancia como motivo secundario. Pero la compasión hacia los animales no representa simplemente el papel de preparación y de escuela de la compasión hacia los hombres; tiene igualmente un valor inmediato, porque suaviza una parte del dolor que experimenta el mundo. Aquel que salva á un pájaro herido, no ejecuta una buena acción tan sólo porque aumenta de este modo su facultad de compadecer los sufrimientos de los demás hombres. En la filosofía del derecho, se justifica ordinariamente la prohibición de maltratar á los animales aduciendo como motivo que esto altera ó hiere los sentimientos humanitarios. No obstante, atiéndese más bien aquí al sentimiento ajeno que al del mismo agente en cuestión (2). Sin embargo, esto no deja de

(1) *Tugendlehre*, §§ 46 y 17.

(2) Ihering: *Der Zweck im Recht*, II, p. 138 y sig.; Goos: *Retsläre*, I, p. 169. — El Código penal del imperio alemán no prohíbe sino los malos tratos infligidos en público á los animales, ó promoviendo escándalo (§ 300); el Código penal danés prohíbe « los tratamientos bárbaros ú otros tratamientos crueles capaces de sublevar á los animales » (§ 297). — Löning, por el contrario, da como objeto á la interdicción de atormentar á las bestias, no sólo la protección de los sentimientos morales de la población, sino

ser todavía un rodeo ó una razón accesoria, incapaz de reemplazar la justificación directa.

B. EL AMOR DE LA VERDAD

4. El amor puede dirigirse no sólo á seres particulares determinados, sino también á ideas que nos cautivan y solicitan nuestro sacrificio. Es posible que se produzca una contradicción entre ambas especies de amores. Puede existir una abnegación apasionada por ciertas ideas (científicas, artísticas, políticas ó religiosas) que no vacila en hollar, menospreciándolo, el bien de los seres reales, que viven y sienten, ó que tal vez ni siquiera lo tiene en cuenta. Por otra parte, la inclinación á intervenir en las circunstancias personales particulares puede cerrar los ojos respecto al valor de los intereses y de los esfuerzos de carácter general, del que depende, sin embargo, toda evolución más elevada y más libre de la vida humana. La pasión de las ideas universales denominase *sentido universal* oponiéndola á la *humanidad* considerada como una solicitud para toda existencia humana particular (1).

La necesidad de trabajar para la dicha, la paz y el consuelo de los hombres particulares es la primera cosa y la de mayor importancia. Por consiguiente, todo progreso se mide únicamente por el grado en que esta necesidad va quedando mejor satisfecha y en más amplia esfera que antiguamente.

también la protección de los mismos animales « contra crueldades inútiles y, por consiguiente, inmorales ». *Sittlichkeitspolizei* (Schönbergs Handbuch der polit. Oekonomie, II, p. 638). Algunos estados alemanes han adoptado este punto de vista en su código.

(1) Gabriel Sibbern: *Om Humanitet og Almind* (De la humanidad y del sentido universal), Copenhague, 1855; véase F. C. Sibbern, *Moralfilosofi*, § 22.

El sentido universal ó, como en adelante le llamaremos, el amor de la verdad, no pierde por esto su importancia. La verdad no designa, en efecto, nada más que la totalidad de la existencia, tanto como nos es dable conocerla. En esta totalidad es donde debemos informar nuestra vida, si no queremos edificar sobre arena. Ahora bien; las ideas de que antes hemos hablado, no nos indican otra cosa sino que vivimos en condiciones más complejas y establecidas diferentemente de lo que habíamos imaginado.

El deber de buscar la verdad deriva de la necesidad de la conservación personal. El primer encuentro del hombre y de la verdad, considerándolo como expresión del sólido encadenamiento de las cosas, tiene lugar cuando aquél advierte por vez primera que le son indispensables ciertos medios para alcanzar sus fines (1). No se observa aquí, pues, todavía oposición alguna entre la verdad y el sentimiento, entre la teoría y la práctica, aun cuando el deseo de alcanzar inmediatamente el fin nos agita con impaciencia. Sin embargo, esta oposición puede producirse por consecuencia de la evolución intelectual. No es cierto que los resultados del conocimiento satisfagan inmediatamente el sentimiento. Así, las ideas nuevas sólo pueden proseguirse en todas sus consecuencias gracias á cierta ausencia de escrúpulos. Para introducir nuevos puntos de vista y abrir nuevos horizontes, hay que provocar á menudo el descontento, la indignación, el sufrimiento y la discordia. Ocurre aquí lo propio que cuando un hombre de Estado precipita á su país en una guerra; sabe que será causa de los sufrimientos, de la aflicción y de la muerte de millares de hombres; no puede tener seguridad absoluta de asegurar y aumen-

(1) *Psychologie*, VI, F, 3 (Consúltese V, D, 4).

tar por medio de dicha guerra el futuro bienestar de su país, y, sin embargo, tal vez se impone tentarla para evitar mayores males. El mismo fundador de la religión de la caridad universal ha dicho: «¿Creéis que he venido á proclamar la paz en el mundo? No, al contrario, he venido á fomentar la discordia. En adelante, cinco en una casa estarán divididos, tres contra dos y dos contra tres» (1). No es de admirar, pues, que el promotor de una grande y áspera lucha por la verdad vacile algún tiempo al pensar en la dicha y la tranquilidad que turbará por medio de las reformas imperiosas cuya necesidad se ve obligado á proclamar. Sacrificaría de buen grado su propia dicha, y tal vez no esté ya en estado de hacer ese sacrificio; pero lo que le detiene son los sufrimientos posibles de los demás. En el diario íntimo redactado por Sören Kierkegaard antes de su violenta polémica contra la concepción ordinaria del cristianismo, se hallan descritos de manera profunda y elevada estos escrúpulos (2).

Se ha imaginado que la investigación sin restricciones de la verdad no podría justificarse por medio del principio del bien. «Debemos, se ha dicho (3), mucho más á las ilusiones que á la percepción. Nuestra imaginación trabaja sin cesar contribuyendo verosimilmente más á nuestra dicha que la razón que, en el dominio especulativo, es sobre todo crítica y subversiva.» A esto es preciso responder que la imaginación puede obrar perfectamente sin que nos forjemos ilusiones. Estas nacen cuando sustituimos nuestras imaginaciones por la realidad. Toda verdad es en definitiva práctica: es una luz que

(1) Evangelio de S. Lucas, XII, 51-52.

(2) Consúltese mi libro: *S. Kierkegaard als Philosoph.*, p. 145 y sig.

(3) Lecky: *History of European Morals*, I, p. 52.

debe guiar la voluntad. Si la ilusión pudiese lo mismo que la verdad guiar nuestro deseo, no tendríamos medio alguno de discernir una de otra. Porque el único criterio que de la verdad tenemos, es el de poder deducir de él todas las consecuencias teóricas y prácticas, sin que nos detenga ninguna contradicción lógica ni los hechos nos desmientan (1). No puede trazarse, una vez por todas, una línea de demarcación precisa entre la ilusión y la verdad. Tarea interminable de la ciencia es la de constituir una imagen fiel y coherente del mundo, que sea á la vez expresión rigurosa de nuestras observaciones. El hecho de trabajar en el cumplimiento de esta tarea, aparte su provecho práctico, va asociado á un sentimiento de satisfacción capaz de exceder en mucho á la alegría que experimentamos al mecernos en un mundo de ilusiones.

El deber de buscar la verdad tiene su origen en la relación psicológica del conocimiento de la voluntad. Aun las manifestaciones más primitivas de la voluntad, como por ejemplo el instinto, frecuentemente elogiado por su seguridad, pueden engañarse. El instinto despiértase siempre por medio de sensaciones, y éstas pueden producirse sin que las condiciones de una intervención útil del instinto se hayan realizado. El animal atraído á una trampa por el olor del cebo, será la víctima de esa impotencia del instinto para darse cuenta de todas las circunstancias. Por lo general, propendemos á atribuir mayor valor á nuestras representaciones del que realmente tienen, y sólo gracias á lo práctico de las consecuencias, hacemos las restricciones críticas necesarias. Quien no vela por la verdad y por la claridad de sus ideas, no atiende, por lo mismo, á la dirección tomada por su voluntad, y como sus actos aca-

(1) *Psychologie*, V, D, 1, 5, (V, B, 4).

rean consecuencias no sólo para él sino también para los demás, la falta de amor de la verdad puede resultar de la dureza ó indiferencia respecto á la felicidad ajena.

Considerado de un modo más concreto, el amor de la verdad puede manifestarse bajo tres aspectos: en la relación de la idea con la palabra, en la del pensamiento con la personalidad, y, en fin, en la relación del contenido del pensamiento con su valor objetivo.

Es preciso que la palabra corresponda á la idea si se quiere expresar, de una manera general, el pensamiento por medio de palabras. Esto excluye que se piense una cosa y se diga otra. La dificultad aquí, como ocurre á menudo en moral, deriva de la circunspección que puede exigir la pedagogía. Es posible que una palabra que exprese completamente el pensamiento no dé lugar á una comprensión tan entera y tan original como haría un lenguaje alegórico ó una contradicción irónica. Pero este celo pedagógico proviene cabalmente del amor de la verdad. Lo único contrario á este amor es entregarse constantemente, en el empleo de palabras, á adaptaciones y á transformaciones de sentido, que obligan á no decir algo sino á condición de velar ideas completamente diferentes de las que en realidad se profesan. Los terrenos religioso, político y social, ofrecen infinidad de ocasiones para manifestar esa clase de amor á la verdad, la cual, en suma, es únicamente una forma de la *lealtad* por oposición á los desleales compromisos de toda especie.

Otra relación de naturaleza más profunda todavía es la del pensamiento con la personalidad. La cuestión estriba aquí en saber si el pensamiento es verdaderamente la cosa personal del individuo. Verdad implica en este punto la *verdad personal*, la concordanza del pensamiento con la personalidad, que pro-

viene del asentimiento vivo que el pensamiento halla en el centro de la persona; este asentimiento es de por sí fruto de actividad espontánea, no de una receptividad pasiva y ciega. Pablo Möller (en sus fragmentos sobre la afectación) llega hasta decir: «Ninguna manifestación de la vida está en posesión de verdades sin contener una espontaneidad creadora». Según este autor, la afectación consiste en aceptar ideas sin hacerlas propias, ó, mejor dicho, sin considerarlas obra personal. Pero la afectación desaparece cuando el asentimiento se produce espontáneamente, aun cuando la espontaneidad no sea propiamente «creadora». Además, deben existir evidentemente y con cierta frecuencia épocas de transición, durante las cuales, las ideas nuevas (tanto las ajenas como las del propio individuo) no se han convertido todavía en propiedad personal de éste, y sería injusto llamar afectación al estado en que el hombre se encuentra durante esas épocas de fermentación y de investigaciones. Sören Kierkegaard ha completado el pensamiento fragmentario de Pablo Möller insistiendo con pasión verdadera en la relación que las ideas determinantes de una concepción del mundo deben sostener con el sujeto. Acerca de este punto reclamaba un pensamiento «en el que se ponga todo el corazón», un «pensamiento subjetivo», un «pensamiento confundido dentro de la existencia» y aliado á una voluntad. También introdujo aquella gran regla de apreciación: las concepciones de la vida no deben juzgarse solamente con arreglo á su contenido objetivo, sino asimismo y sobre todo según las sólidas raíces y el gran imperio que alcanzan sobre las personas que las adoptan. Recíprocamente, adoptar una concepción de la vida no implica sólo dejarse mecer por ciertas ideas ó ciertos artículos de fe, sino vivir y morir en esta concepción como en el más íntimo de los retiros, y en el supre-

mo refugio. Con su propia vida y su propio pensamiento, Kierkegaard ha dado por otra parte un hermoso ejemplo de semejante convicción (1). De este modo ha prestado á los hombres el mayor servicio que le era dable, atendidas sus naturalezas y sus condiciones de vida, emprendiendo la tentativa considerable de examinar qué relación podía sostener con la vida personal de nuestra época la concepción de la vida que la tradición nos ha legado, de una manera, por lo demás, harto exterior, de estudiar cuál es su fuerza de resistencia y si es posible satisfacer sus exigencias reales; experiencia que, en su género, contribuye más poderosamente quizá á la exacta apreciación de una concepción de la vida que los más profundos estudios acerca de su contenido objetivo.

Pero el valor del contenido objetivo de las doctrinas exige también que se le examine sin prevenciones. Los pensadores subjetivos, que atribuyen tan considerable importancia á la relación de la personalidad con las ideas, ordinariamente suelen despreciar la costumbre, el alcance de la crítica y del estudio objetivo (2). En su celo para hacer personal la verdad, olvidan el deber de investigar si realmente es aquella la verdad con que se hallan en relación. Resultado de esto es que logran fácilmente, contra su voluntad, tranquilizar á los demás hombres con su habitual actitud frente á la tradición. Olvidan que la espontaneidad igualmente debe manifestarse en el examen y el descubrimiento de la verdad. Hay que aceptar todavía una tercera especie de amor de la verdad, *la rectitud intelectual*, que im-

(1) Sören Kierkegaard als Philosoph., p. 25-27, 46-56, 135-151, 155.

(2) Consúltese además Kierkegaard, Pascal, Rousseau, Jacobi, Carlyle. (Veanse las secciones que con ellos se relacionan en mi *Geschichte der neuen Philosophie*.)

pide aceptar y proclamar algo como verdad objetiva, sin examen suficiente. Por medio de esta virtud, el amor de la verdad puede conducir del esfuerzo individual para asegurar la correspondencia de la palabra con la idea y la del pensamiento con la personalidad, á la investigación científica. Con razón se ha llamado á esta virtud «la más reciente y la más difícil de todas». No podía soñarse con ella antes de que se hubiesen constituido métodos científicos precisos y antes de que se hubiesen transformado diversas verdades en otros tantos problemas. Describióla bajo su forma más clara W. K. Clifford en su artículo *The Ethics of Belief* («Contemporary Review», 1877). Este autor sostiene que las opiniones y las creencias de un hombre no son en ningún modo asunto privado, como si debiese atender tan sólo á lo que le interesa ó le consuela. La verdad, según él, es una herencia sagrada, transmitida de generación en generación y á la cual debemos aportar todos nuestra contribución. Contentarse fácilmente, en lo que á creencia se refiere, sería cometer una falta contra el género humano. Si nos consideramos impotentes para alcanzar la verdad, es preciso examinar la verosimilitud, y si directamente no es posible, las autoridades en que nos apoyamos, examinándolas no sólo en lo que á la lealtad se refiere, sino bajo el aspecto de la posibilidad en que estaban de hallar lo verdadero. La tradición no perdería su valor por esto; plantearía los problemas, y si bien no nos daría la solución de ellos, cuando menos nos suministraría los medios de resolverlos satisfactoriamente, permitiéndonos á la vez plantear otros. Además, si en nuestras doctrinas vamos más allá de lo que la experiencia nos enseña, esto sólo puede tener lugar en virtud del siguiente postulado: lo desconocido se parece á lo conocido.—Se han considerado estas condiciones harto severas para exigir-

las á todos los hombres; se ha sostenido y con razón, que la creencia y la confianza espontáneas preceden á la duda, y que puede ser necesaria una larga experiencia antes de que una duda verdaderamente personal sea posible (1). Sin embargo, no sólo en lo que se refiere á la creencia sin crítica recomendada por la Iglesia como la suprema virtud, sino también en lo concerniente á la vulgarización de los resultados científicos, bajo la forma narrativa y descriptiva, importa colocar la rectitud intelectual en primera línea entre las virtudes. Esta condición es necesaria para que el trabajo mental no se interrumpa ó sea objeto de menosprecio. Es preciso exigir sobre todo esta virtud en los hombres que, ya en la iglesia, ya en la escuela, están encargados de la enseñanza pública, y esto en una medida mucho más amplia de lo que hasta aquí se ha hecho, pues el amor de la verdad lo exige.

El progreso intelectual no sólo está en íntima conexión con los progresos realizados en todos los demás terrenos, sino que es asimismo la forma de progreso más fácilmente demostrable. Hasta los mismos refractarios á todo progreso, la admiten en el terreno de la inteligencia. El sentimiento y la voluntad se modifican y evolucionan más lentamente, y su progreso depende en gran parte del progreso de las ideas. El principio de que éstas gobiernan el mundo, admitido como cosa corriente en otro tiempo, no es psicológicamente exacto; el drama complejo de la historia lo representan sobre todo los

(1) Estas dificultades las ha promovido un hombre que ha dado en la práctica uno de los ejemplos más hermosos de amor á la verdad (bajo las tres formas que hemos distinguido) de nuestro tiempo; me refiero á Cristóbal Schrenpf. Véase su exposición del artículo de Clifford en su revista *Die Wahrheit*, Stuttgart, 1894, I, p. 163 y siguientes.

sentimientos y las pasiones de los hombres. No obstante, la claridad y la verdad de los pensamientos es una de las condiciones más esenciales para que los sentimientos y las pasiones evolucionen de un modo sano.

El interés de la verdad tiene de común con el sentimiento moral, que por su medio hacemos abstracción de nuestra individualidad contingente y de las circunstancias también contingentes en las cuales se encuentra, para ocuparnos de lo que tiene un valor universal. El hombre incapaz de soportar la verdad lo es también de extender sus miradas más allá de su individualidad aislada; así, el temor de la verdad conduce al egoísmo, cuando no deriva de él ya desde los comienzos. La acción de la moral religiosa ha sido comúnmente funesta, al presentar la fe como la única cosa meritoria y estigmatizando la duda como un pecado. No ha comprendido que una duda leal y razonable es tan sana como buena. Así no es extraño que muchas veces y con gran facilidad atribuya más ó menos valor á la estolidez, ya que toda simplicidad no es una «sancta simplicitas». Si se pone una barrera á la investigación de la verdad, no tardarán en surgir otras nuevas. Coleridge, que, no obstante, fué un creyente, ha dicho: «Aquel que empieza por amar el cristianismo más que la verdad, concluirá por amar á su secta ó su iglesia más que al cristianismo, y, por fin, amarse á sí mismo que á su prójimo».

No siempre la fe ardiente es la que hace considerar la duda como una cosa mala. En nuestros días, esto se hace á menudo por temor á lo desconocido, por temor de perder el terreno sólido abandonando las ideas habituales, por temor á la fatiga y á la inquietud que cuesta la adquisición de una concepción nueva. Ante un hombre incapaz de abandonar su opinión, porque en ella encuentra su consuelo y

su único refugio, nadie irá á suscitar dudas ni promover discusiones. No es humano quitarle al pobre su único bien. Pero de esto á considerar toda verdad sustentándose sobre nuestras necesidades y nuestros deseos, media gran distancia, que muchas personas, no obstante, franquean con sorprendente facilidad.

5. De que sea necesario buscar siempre la verdad no se deduce, y ya lo hemos observado más de una vez, la necesidad de *decirla* siempre también. El deber de la veracidad tiene por objeto procurar que la verdad prevalezca; pero puede fallarse á este propósito diciéndola. Proclamar antes de hora la verdad es proceder como el niño que arranca una planta para ver á qué profundidad tiene sus raíces. Atestíguanse los resultados adquiridos; mas por la misma razón no puede impedirse la adquisición de otros. Los apóstoles intemperantes de la verdad adolecen á menudo de este defecto. El deber de decir la verdad es pedagógicamente limitado. La verdad es tan grande y tan vasta, que el hombre, para iniciarse en ella, debe hacerlo paulatinamente. La parte de la verdad que no conoce todavía, suele á menudo despreciarla. Importa entonces decirlo de tal manera que este residuo sea, en cada caso particular, un *minimum*. E importa también hallar, para decirlo, la forma bajo la cual será más fácilmente comprendida, y emplear para correr el velo el método que mejor asegurará la intelección. Conviene esto sobre todo cuando se trata de «verdades» morales. Cunde por el mundo mucha predicación moral indiscreta, y sin cesar se olvida que la expresión de los juicios morales está asimismo sometida á condiciones morales, que toda apreciación debe servir para un fin determinado, esto es, ser un medio de educación (III, 11). Expresar juicios morales donde no son necesarios implica barbarie ó fariseísmo. La educación indirecta á menudo es la mejor. A veces, no obs-

tante, puede ser justo, precisamente desde el punto de vista pedagógico, provocar el escándalo y la irritación y hacer resaltar todo lo posible las contradicciones. A menudo la verdad sólo se reconoce después de un combate apasionado en pro y contra.

Con lo dicho queda resuelta, en cuanto a lo esencial, la cuestión de la legitimidad de la mentira. Así como no hay obligación de decir espontáneamente todo lo que se piensa, tampoco es necesario contestar á todas las preguntas. Desviar del camino al homicida que persigue á su víctima, ó al hombre que quiere arrancarnos un secreto que tenemos el deber de guardar, no es sólo una cosa legítima sino una obligación al mismo tiempo. Idéntico principio puede aplicarse en muchas circunstancias menos importantes. Aquel que declina una invitación, no manifestará nunca el motivo verdadero de no aceptarla, ya porque la persona invitante no lo comprendería, ya porque podría ofenderse. Sin embargo, en la vida cotidiana solemos tomarnos á este respecto demasiadas libertades. Ya sea por extemporánea cortesía, ya para comodidad nuestra, ó bien por falta de valor, nos permitimos el uso de la mentira con mayor frecuencia de la legítima y necesaria.

6. Si sostenemos firmemente que la verdad está en un porvenir continuo, la tolerancia y la piedad se conciliarán fácilmente con el amor de lo verdadero. Nos hallamos colocados todos en diferentes grados de aproximación de la verdad. Es imposible trazar una línea de demarcación precisa entre algunos que la poseen y otros que no la poseen todavía. Es tan poderosa y está de un modo tan íntimo ligada á la realidad, que nadie, ni aun con la mejor voluntad del mundo, puede aislarse completamente de ella. Nos encaminamos á la verdad precisamente por lo real, por el contacto y la acción recíproca que se establecen entre nosotros y las circunstancias rea-

les, y nadie puede excusarse del todo de ser partícipe en esta educación. Pero es fácil que resulte larga y penosa, y el camino que cada cual haga por esta senda depende de múltiples condiciones.

La tolerancia (para conservar esta fea designación de una cosa hermosa) no disminuye en nada la verdad, pero proviene de darnos cuenta de las duras condiciones por las cuales es conocida. Aquel que razona de este modo: «No es posible que haya más que una sola verdad; si tolero que otros piensen y enseñen cosas contrarias á mis convicciones, confesaré que lo que yo creo no es quizá verdad», éste acabará por convertirse en su perseguidor. Por esta razón no tardó la antigua Iglesia en perseguir á los herejes (1). Podemos estar plenamente convencidos de una verdad y comprender, sin embargo, porqué los demás no la aceptan. Y si el individuo no se da cuenta de la razón por la cual no la aceptan, será incapaz de hallar la buena manera de convencerles. Investigando esta razón, acabaremos por caer fuera del dominio del pensamiento. Entonces se verá que existen sentimientos capaces de impedir el desarrollo del conocimiento claro, pero que los hay también que, en cierta medida, pueden subsistir indepen-

(1) Véase ya la segunda carta de San Juan, 10-11: «Si alguien llega á vosotros y no profesa esta doctrina, no le recibáis en vuestra casa, y tampoco le saludéis, porque aquel que le saluda, participa de sus malas obras».—En el siglo II los cristianos ortodoxos no tenían derecho de hablar á los excomulgados ni á los herejes. (Lecky: *History of European Morals*, I, p. 451).—San Gregorio Nazianceno (siglo IV) declaraba que no debía concederse á los herejes el derecho de juntarse sin reconocer la verdad de su doctrina. (Barbeyrac: *Traité de la Morale des Pères de l'Eglise*, p. 170).—En el siglo XVII, muchos fogosos luteranos sentían tal horror por los Reformados, que rehusaban sentarse á la misma mesa ó habitar bajo el mismo techo que ellos. (Gass: *Die Lehre vom Gewissen*, p. 164).

dientes del desenvolvimiento de las ideas. Los sentimientos más elevados, el amor de la humanidad, la conciencia moral, etc., se concilian cabalmente con las ideas teóricas ó religiosas más desemejantes. Lo que el librepensador considera como un dogma falto de sentido, es para el creyente una idea indispensable, la expresión de una necesidad afectiva que el librepensador serio conoce quizás igualmente á su manera, aunque en él se manifieste bajo otra forma. Buscando fuera del conocimiento la vida afectiva que en ella se encuentra, se descubrirá el elemento común y se preparará el camino para una simpatía que precedentemente podría parecer imposible. Si la tolerancia es algo más que una pasividad indiferente, se apoya en la creencia de que existe en todos un mismo núcleo humano, creencia idéntica al amor.

Mientras que la tolerancia es el sentimiento que experimentamos hacia otros hombres que, viviendo al propio tiempo que nosotros, combaten por la verdad en distinto campo, la *piEDAD* establece un vínculo entre nosotros y los representantes del pasado. Experimentamos este sentimiento hacia todo lo que hemos considerado una autoridad, hacia todo lo que ha contribuido á formarnos en una escuela, abandonada luego sin pesadumbre. Tenemos de su valer una comprensión de que es incapaz aquel que, extraño á ella, la contempla desde fuera.

Este pasado guarda con nosotros la relación de haber sido el nuestro; aun habiendo roto con él, no por eso lo abandonamos enteramente, mientras conservamos la continuidad de nuestra evolución. Al mismo tiempo, la *piEDAD* es el sentimiento en que sobrevive la continuidad de la especie, y la que enlaza las generaciones sucesivas. A menudo le es muy difícil á la generación inmediatamente consecutiva guardar este vínculo. La *piEDAD* hacia la Edad

media no fué muy grande en el siglo XVIII; solamente se manifestó (no sin algún exceso) con el romanticismo del siglo XIX, el cual, por su parte, experimentábase á sazón mediocre para el XVIII. A su vez, nuestra época, enemiga del romanticismo, siente mayor *piEDAD* hacia la décimooctava centuria. La *piEDAD* puede existir lo mismo hacia las personas particulares que hacia una dirección general del espíritu ó una generación entera. Aquel que, por causa de las autoridades de cuya dominación se ha sustraído, no ha llegado todavía á poder reconocer su valor histórico y á simpatizar con ellas, no puede considerarse libre todavía sino dependiente aún de su oposición al pasado. La *piEDAD* es el verdadero sentimiento histórico. Todo lo que ha tenido algún valor le sobrevive. Es una de las más importantes formas bajo las cuales el individuo mezcla su vida con la de la especie.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

1945 MONTERREY, MEXICO



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DIRECCIÓN GENERAL

MORAL SOCIAL

XIII

Introducción y división

1. La moral y la sociología. — 2. Relatividad histórica. — 3. Humanización y emancipación. — 4. El principio aristotélico. — 5. Sociedad y organismo. — 6. El reino de la humanidad. — 7. La familia, la libre asociación de cultura y el Estado.

1. Entre la moral social y la sociología existe una diferencia análoga á la que separa la moral individual de la psicología. Mientras ésta estudia las ideas, los sentimientos y las voliciones considerándolos como fenómenos puramente naturales, y tiende únicamente á *comprender* su producción y su desarrollo, la moral individual tiene por objeto apreciarlas según su relación con el ideal de la vida del individuo. Del propio modo, en tanto que la sociología estudia la vida de la sociedad humana en las diversas formas que ha tomado entre los diferentes pueblos en el transcurso de los tiempos, y considera estas formas de la misma manera que la ciencia los fenómenos de la naturaleza, la moral social se propone apreciarlos según la relación que sostengan con el ideal de la vida social humana. La moral

utiliza siempre lo establecido como punto de partida de una evolución nueva y, cuando instituye una apreciación de los acontecimientos sociales, es porque esta evolución ejerce una influencia determinante en la futura marcha de la evolución. Hasta dónde puede extenderse dicha influencia, sólo la experiencia es capaz de enseñarlo. Desde que *apreciamos*, suponemos la posibilidad de producir modificaciones. Esto es verdad no sólo en moral, sino en toda ciencia práctica. Cuando la teoría general del derecho, no satisfecha con estudiar qué relaciones han recibido, de hecho, la organización jurídica, examina aún cuáles son las que á ello se *prestan*, crea un ideal cuya reelización podría exigir prolongada lucha. La economía política no se contenta con estudiar la producción y la distribución reales; al contrario, las critica, mientras no concuerden con las condiciones de una vida sana y dichosa. Tanto la teoría del derecho como la economía política conducen á la moral como base general (consúltese III, 1, 14).

Como todas las virtudes y todas las acciones que prescribe la moral individual deben ser psicológicamente posibles, por lo mismo también toda organización social reclamada por la moral social debe ser sociológicamente (históricamente) posible. No obstante, puede darse el caso de que un ideal moral, aunque no sea susceptible de realizarse sino tras largo espacio de tiempo, ó quizá nunca, tenga considerable importancia por la orientación que comunica al espíritu y á las fuerzas humanas, con tal que se evite exaltar fuera de medida la imaginación y desconocer las condiciones reales. Las nuevas vías por las cuales puede lanzarse la evolución, á menudo las descubren sólo aquellos cuya atención no se fija en los datos del momento, pero que es capaz de elevarse por encima de ellos. Nos hallamos en e.

momento de dar una vuelta decisiva, cuando la adopción consciente de los fines sucede á la acción instintiva y ciega. Llégase á semejante punto gracias á una evolución histórica, y la apreciación consciente, posible ya de este modo, reacciona á su vez sobre las consecuencias de esa evolución.

2. En dos puntos de vista, toda moral, y particularmente toda moral social, toma un carácter histórico. Hemos notado ya precedentemente (III, 13) que el sujeto apreciador parte siempre de una base psicológica que varía con las diferentes épocas. Pero aquí observamos que hasta la materia, es decir, los objetos sobre los cuales estriba la apreciación y se ejerce la actividad moral, presenta cualidades variables según los tiempos. Una cosa posible en uno de los grados de la evolución no lo es en los demás. No es posible, partiendo del principio general del bien, construir ninguna organización del Estado ó de la familia que pueda aplicarse tal como es por todas partes. Toda organización social supone en los miembros de la sociedad la presencia de ciertas condiciones externas é internas. Sobre un suelo desnudo no es posible construcción social alguna. Conforme indica suficientemente la historia, es más fácil derribar antiguas instituciones para «introducir» otras nuevas, que modificar las instituciones y las tendencias humanas que daban á los antiguos su fuerza y su vitalidad.

Quando se observa la relatividad histórica que señala así necesariamente con carácter distintivo todos los resultados á que llega la moral, dedúcese que á menudo ha sido exagerada y mal comprendida. No significa de ningún modo que todo sea igualmente bueno ó malo, sino que, para que una cosa sea buena en ciertas circunstancias, es preciso que corresponda á estas circunstancias. Los ideales de la moral se individualizan diversamente según los tiem-

pos y los lugares, y, bien que semejante carácter esté lejos de ponerse en contradicción con su esencia, un ideal no susceptible de individualizarse sería también pura quimera. Pero los ideales de la moral tienen más bien el carácter de tendencias y de direcciones generales, que el de fórmulas aplicables tales como son en no importa qué circunstancias. Jamás salimos del esfuerzo continuo. La relatividad significa precisamente que sólo podemos esperar acercarnos indefinidamente al fin (véase III, 12; IV, 3-4 y VII, 3). No hay que olvidar, por otra parte, que los mismos ideales pueden experimentar modificaciones durante la evolución progresiva, gracias al descubrimiento de nuevas posibilidades, de nuevas exigencias y aun de nuevas barreras (1).

3. El proceso de la evolución moral es á la vez un proceso de humanización y de emancipación. En las etapas inferiores dominan los instintos animales, medios por los que se logra la conservación del individuo y de la especie. La acción de estos instintos se deja sentir incesantemente hasta que se desarrollan los sentimientos ideales y simpáticos, cuya impetuosidad es tal, que los más elevados y serenos permanecen á menudo impotentes ante ellos. Entonces hay que esforzarse en transferir á los sentimientos ideales y propiamente humanos la energía primitivamente contenida por los instintos animales. El ascetismo riguroso es aquí un principio revolucionario, ya que pretende pura y simplemente suprimir estos instintos. Ahora bien: sólo por medio de una evolución lenta pueden suavizarse y ennoblecerse bajo la influencia de las condiciones vitales, lo que, por otra parte, no hace en modo

(1) En lo que se refiere á la relatividad histórica, véase: *The law of relativity in Ethics (Journal of Ethics, I)*, p. 34-37.

alguno superflua la tensión refleja de la voluntad.

Aparte este proceso de humanización, gracias al cual hemos ido cambiando poco á poco y vamos convirtiéndonos de animales en hombres, cúmplase también un proceso de emancipación, merced al cual convertímonos paulatinamente en hombres libres. Lo que caracteriza las etapas inferiores de la evolución moral y social es la coacción corporal y mental: el régimen de la autoridad, bajo estas formas más ó menos rigurosas, domina. Este régimen, por otra parte, no podría quedar destruído de un solo golpe, como el siglo XVIII se figuró en su ardor revolucionario. El desarrollo de la personalidad independiente se cumple por medio de la influencia educadora y de la libre elección de las autoridades.

Cada individuo, cada generación y cada pueblo se encuentran en cierto estadio de este doble proceso y las instituciones, las costumbres, las formas de vida, llevarán siempre la señal de él, míreselas como quiera. Lo esencial es descubrir las instituciones y las formas de vida capaces de utilizar de la mejor manera las fuerzas y las tendencias de que actualmente se dispone, á la vez que se conduce la evolución hacia una etapa superior.

4. Si nos colocamos en el punto de vista del individualismo absoluto, el origen de la sociedad sólo es aplicable por una asociación de individuos. Asimismo, el género y la vida de la forma social se explica entonces por las ideas y los sentimientos más ó menos conscientes del individuo. Supónese la existencia de individuos independientes anteriores al nacimiento de la sociedad. Pero, en realidad, cada individuo encuentra una sociedad completamente formada, en cuyo seno se desarrolla, y sólo cuando su desarrollo ha tomado, gracias á las condiciones y á las tradiciones de esa sociedad, un carácter determinado, es cuando puede á su vez reaccionar sobre

ella y contribuir á determinarla. Antes de adquirir clara conciencia de ello, vive, obra, piensa y siente como miembro de la sociedad. La espontaneidad precede siempre á la reflexión. La voluntad, bajo la influencia inconsciente de las condiciones sociales, sufre una educación cuya importancia no es en verdad menor que la educación que se opera por medio de una influencia y una acción consciente.

Esta es una de las verdades psicológicas y morales que la vista penetrante de Aristóteles había ya discernido. He aquí, poco más ó menos, cómo razona el filósofo griego (1): Las cualidades (por ejemplo las virtudes morales) nacen por el hecho de ejecutarse las correspondientes acciones: edificando, el hombre se convierte en albañil; practicando la justicia, antes de ejecutarse bien los actos, esto es, de un modo consciente, es preciso ejecutarlos primero inconscientemente. Así pues, importa mucho que la organización social guíe desde el principio á los jóvenes por el camino recto, y el valor moral de esta organización depende de las costumbres que por su mediación adquieren los individuos.—En adelante haremos frecuente uso de este principio según el cual la acción inconsciente precede á la ejecución consciente, y por abreviación le llamaremos el *principio aristotélico*.

Otra ley psicológica no menos importante para comprender la vida del individuo en el seno de la sociedad es ésta: lo que primero se ha ejecutado con toda conciencia, puede enseguida hacerse inconscientemente, convirtiéndose en una costumbre, un instinto, ó, como se ha dicho, en un *automatismo secundario*. Con esta ley tiene parecido la de *substitución de los motivos*, en virtud de la cual un acto, ejecutado primeramente por cierto motivo, puede

(1) *Eth. Nic.*, II, 1.

serlo enseguida por otro motivo muy distinto, convirtiéndose en fin el medio primitivo, lo que puede explicarse metafóricamente diciendo que el interés del individuo ha cambiado de lugar (véase, I, 4). Pero como de esto no se deduce que el motivo primitivo desaparezca completamente, la sustitución puede ir acompañada de una *fusión*, de una especie de combinación química de los motivos que dé origen á un motivo ó á un sentimiento nuevo, cuyas cualidades no se deducen inmediatamente de los sentimientos anteriores que le dieron vida. Estas leyes psicológicas (1) permiten comprender que los intereses de la vida social pueden ofrecerse inmediatamente al individuo como los más elevados, y formar el punto de vista central al cual en último término volverá en su propio plan de vida. Un punto de vista de este género es el que hemos tomado aquí como base de nuestra apreciación sistemática (véase III, 9-13), y sólo en semejante punto la moral social abraza evidentemente la moral individual. El proceso gracias al cual se produce, ofrece, pues, un interés considerable para la moral social, porque es naturalmente para ella tarea primordial la de guardar la base de que depende el establecimiento de sus principios.

(1) Respecto á estas leyes, véase mi *Psychologie*, IV, B, 2 d; y 5; E, 4-5 (consúltese II, 6 d; V, B, 1).—La ley de sustitución de los motivos la han expuesto principalmente Spinoza, Hartley y James Mill; el fenómeno de la fusión, Hartley y E. C. Sibera (*Geschichte der neueren Philosophie*, I, p. 364, 504 y sig. II, p. 414-416.—*Psychologie*, 1.ª ed. fr., p. 322, 330). En nuestros días Ihering (*Der Zweck im Recht*, I, p. 37-54; II, p. 115-117) y Wundt (*Ethick*, p. 231 y otras) emplean la ley de la sustitución de los motivos como si esto fuese un principio absolutamente nuevo. Lo que Wundt llama la *heterogenia de los fines*, comprende á la vez la sustitución de los motivos y la sustitución objetiva de los valores.

En fin, la experiencia demuestra que los actos espontáneos ó derivados de reflexión, interesados ó desinteresados del individuo implican consecuencias mucho más vastas y á menudo muy diferentes de lo que el agente había previsto ó estaba en aptitud de prever, con mayor razón cuanto no podía quererlo expresamente. De la acción recíproca de las pasiones y de los intereses individuales pueden derivar resultados de valor muy extenso y duradero. El desarrollo del sentimiento de la humanidad después de las conquistas de Alejandro, nos suministra un ejemplo de ello. Los valores (virtuales ó actuales) que se producen en el curso de la evolución humana, provienen en su mayor parte de esa *substitución objetiva de los valores* (como ha podido llamársela, por contraste con la *substitución subjetiva* de los valores, que es la de los motivos). En su genial introducción á la *Philosophie de l'Histoire*, Hegel ha puesto en claro este fenómeno por medio del cual, en la historia del mundo, los actos de los hombres, aparte los efectos que se proponen y alcanzan y aun los que conocen y quieren, producen todavía otros del todo inesperados. Por esto llama una *estratagema de la razón* al hecho de que ésta «haga trabajar las pasiones en beneficio suyo»: «La idea paga el tributo de la existencia y de la inestabilidad, no con ella misma, sino con las pasiones de los individuos.» Sin embargo, los resultados conseguidos así por el trabajo consciente de los hombres refiérense solamente á la moral en tanto merecen realmente el nombre de valores y entran por este medio en relación con la voluntad y el sentimiento (III, 4. y 14). Si se extiende la mirada lejos hasta el punto de que los últimos resultados, los fines supremos de toda evolución humana se observen ajenos á todo lo que podría convertirse en un fin para la voluntad humana y adquirir valor para el sentimiento humano, entonces

se franquea los límites de la moral y se pasa á la filosofía de la historia y de la religión (ó, si se quiere, á la metafísica). El fin supremo de la evolución humana es entonces un resultado trascendente, superior á toda experiencia. Por aquí se abre paso la concepción de Hegel, y en nuestros días la de Wundt. Este último concede, no obstante, que este fin supremo trascendente no es ni puede ser conocido de nosotros. Pero aun cuando rehusemos dejar el terreno de la moral para aventurarnos en las regiones del pensamiento especulativo, la ley de la *substitución de los valores* no deja por eso de contener una idea muy importante, sobre todo por oposición á una concepción mezquina y estrecha del principio del bien.

En la *substitución de los motivos*, el vínculo de lo antiguo con lo nuevo es más estrecho que en la *substitución objetiva de los valores*. En lo primero, es una manera de obrar ó una organización de la vida que permanece, en su esencia, tal como era, pero sostenida y aceptada por nuevas razones; en lo segundo, al contrario, es una manera de obrar ó una organización completamente nueva de la vida, y las razones que la avaloran, pueden también haber sido completamente desconocidas hasta entonces. El resultado social logrado por las conquistas de Alejandro, derribadas las barreras racionales en el E. del Mediterráneo, no sólo era imposible preverlo, sino reconocerlo siquiera desde el punto de vista de la Grecia clásica. Las dos especies de *substitución* tienen esto de común, que el reconocimiento de los nuevos valores no produce necesariamente el de su modo de producción. El reconocimiento de la importancia de la propiedad privada, no implica la del modo como esta propiedad se ha desarrollado en la historia, y no es necesario que el sentimiento de la humanidad dé lugar á una admiración sin reservas

para el espíritu conquistador de Alejandro. Puede producirse aquí una oposición vivísima entre los puntos de vista morales y los de la historia. La solución del conflicto está en que la apreciación se dirige por naturaleza hacia el porvenir, es decir, hacia lo que debe ser, y considera la vida según la base de hecho realizada actualmente. Tras de las grandes revoluciones del globo terrestre y tras las perturbaciones geológicas que han sido su consecuencia, la fauna y la flora se extienden sobre la nueva corteza terrestre, por grandes y profundas que hayan sido sus transformaciones. No le es dable á la vida volver sobre la revolución llevada á cabo (mucho más si con ella han perecido preciosidades); pero, gracias á su poderío silencioso, la vida puede engendrar sobre las ruinas del antiguo mundo un mundo nuevo, con tal que los gérmenes vivos hayan escapado á la catástrofe. De análoga manera hay que considerar la relación de la vida moral con las series de acontecimientos que se desenvuelven en la existencia del mundo.

La substitución de los motivos parece favorecer la concepción conservadora, y la substitución objetiva de los valores la concepción radical, la primera mostrando la posibilidad de aceptar las instituciones antiguas por razones nuevas, y la segunda la posibilidad, por una novedad súbitamente introducida, de hallar igualmente nuevos móviles de apreciación.

El principio aristotélico y las dos formas de substitución tienen de común que el reconocimiento consciente viene cuando ya es tarde. Los resultados se traducen en estrechos límites para toda moral absolutamente *a priori*. Al propio tiempo, estas tres leyes oponen obstáculos decisivos á una inteligencia entre los puntos de vista, de los cuales el uno precede y el otro sufre una ó varias de las metamorfosis descritas (véase cap. III).

5. A menudo se ha creído hallar en la comparación de la sociedad con un organismo, el medio de conducir á la inteligencia de la relación que une al individuo con la sociedad. Esta comparación se ha proseguido y aplicado bajo diversas formas por Platón, Hobbes y Spencer. La sociedad se considera entonces como un vasto organismo cuyos órganos ó células formarían los individuos. Gracias á esta analogía, podremos entregarnos, como claramente indica la *Sociología* de Spencer, á infinitas é interesantes consideraciones. No obstante, esta analogía tiene sus límites precisos, en los cuales insistiremos algo (1), porque esto puede servir para hacer patente la relación de la moral individual con la moral social (consúltese III, 17 y VIII).

Los elementos particulares del organismo no tienen conciencia; ésta sólo está vinculada en los órganos nerviosos centrales. Cuanto más elevado es el organismo, más se evidencia esta centralización. El estado y la actividad de las células ó de los órganos particulares se aprecian finalmente según su influencia en el estado de esos centros, estado que se manifiesta en la conciencia bajo forma de placer ó de dolor. Como las partes centrales representan, puede decirse, el organismo entero, todas las células y todos los órganos se convierten, por consiguiente, en medios subordinados al bien del organismo total. En la sociedad, por lo contrario, son precisamente los elementos, los miembros particulares, los que poseen la facultad de sentir placer y dolor; pero dicha facultad no está limitada á un centro. Sólo un misticismo fantasmista puede atribuir conciencia á la sociedad como totalidad, abstracción hecha de los individuos. El bien de la sociedad es el bien de los

(1) Estos límites los ha puesto de relieve Spencer en sus *Principios de Sociología*.

individuos que la componen. La sociedad es una asociación de seres personales, pero ella, por sí misma, no es un ser.

Sólo en apariencia contradice esta concepción la subordinación de la moral individual á la moral social (VIII). A pesar de que la sociedad y la especie se componen de individuos, y aunque al presentárseles lo hacen únicamente por mediación de individuos determinados, las nociones de «sociedad» y de «especie» no pueden menos de representar, ante el individuo singular, el importante papel del conjunto de *todos* los individuos (comprendiendo el primero como una de las numerosas unidades de dicho conjunto). Como hemos visto (VIII, 4), tienen esas nociones el mérito de recordar, por un lado, lo que podría pasar inadvertido á una vista de conjunto entre los intereses vitales que es preciso tener en cuenta, y, por otro, la necesidad de crear virtualidades, valores potenciales, y no atenerse á lo que sólo posee, y aun tal vez sólo por muy corto tiempo, más que un valor actual. Por consiguiente, permiten colocarse en el punto de vista más comprensivo para apreciar la voluntad y la acción del individuo particular. Exigen que esta voluntad y esta acción no sean consideradas desde el único punto de vista del individuo, sino de otro más elevado todavía, del propio modo que Copérnico exigía que, para considerar la Tierra, nadie se colocase, únicamente, en el punto de vista de la Tierra, en cuyo caso todo parece dar vueltas en torno de ella, sino también en el punto de vista del Sol, desde el cual se ve manifestadamente que la Tierra misma toma parte en el movimiento.

6. La idea más elevada de la moral social es la de un *reino de la humanidad*, de una sociedad de personas de rico y armonioso desarrollo. Semejante sociedad es tanto más perfecta cuanto más original é

independiente es cada persona y cuanto más estrecho y sólido el vínculo que las une á todas entre sí. En otros términos, es tanto más perfecta cuanto mayor justicia se hace á la diversidad y á la unidad á un tiempo (véase III, 40). Esta idea resulta del principio del bien, donde cada individuo particular se desarrolla de una manera independiente, y coadyuva también, conscientemente ó no, al desarrollo análogo de los demás, es decir, el mayor bien que pueda experimentarse. De ahí derivan inmediatamente las grandes virtudes de la moral individual: la justicia, la afirmación de sí mismo y la abnegación. Y no sólo es susceptible de realización el desarrollo del carácter de los individuos y su armonía mutua, sino también la producción de resultados que los individuos aisladamente no habrían podido alcanzar y que sin embargo importan á la evolución total de la especie. La organización de la sociedad y las obras de la cultura son resultados de este género, los cuales se han vuelto inteligibles porque — en virtud del principio aristotélico de las leyes de sustitución de los motivos y de los valores — puede resultar del trabajo de los individuos otra cosa y mucho más de lo que podía imaginar su filosofía.

La idea de un reino de la humanidad se forma por medio de la simple combinación de las dos nociones de sociedad y de bien. Con todo, las formas especiales de la vida moral de la sociedad no pueden deducirse de esto. Nos servimos de esta idea como de criterio en nuestra apreciación, pero como las virtualidades de la evolución difieren según sus grados, las exigencias podrán variar mucho en el detalle. A lo menos, no es carácter distintivo de la evolución humana, en lo que á la vida social concierne, el de presentar tan sólo escasas diferencias entre las diversas especies de sociedades situadas en grados inferiores: aquí, como en otros terrenos, los grados

superiores son los caracterizados principalmente por la diferenciación.

7. *Las diversas especies de sociedad* que pueden distinguirse en los grados superiores de la evolución se diferencian entre sí ya por la naturaleza de las fuerzas que unen á los individuos con la sociedad, ya por los fines que se persiguen, ó bien por el círculo más ó menos grande de individuos que la sociedad abraza.

En la familia, el vínculo es la simpatía instintiva. En la relación de la madre con el hijo, núcleo de la familia, es donde esta simpatía es más evidente y se manifiesta con mayor intensidad. Une aquí á los individuos el vínculo de la sangre. Otros móviles, sin embargo, diferentes de los instintos simpáticos elementales, obran en la familia en los diversos grados de su evolución. En los grados primitivos, las mujeres y los niños se consideran principalmente como propiedad de los hombres y están sometidos á su dominación; en esto la familia primitiva recuerda el Estado lo propio que la Iglesia, porque como ella ofrece sacrificios á los manes de sus antepasados. De una manera general, es también una asociación para el progreso de la cultura, ya que se preocupa no sólo de la conservación y del sostén material, sino asimismo del desarrollo de las aptitudes y de las capacidades. Aun en los grados superiores de su evolución, la familia no es sólo el manantial donde se alimentan constantemente los sentimientos simpáticos, sino también la primera potencia que introduce al hombre en la cultura y que despierta la conciencia de una sólida organización social.

Fórmase otra especie de sociedad, cuando intereses y fines comunes, ó solidarios al menos, unen á los hombres. A menudo, para lograr los propios fines, hay que ayudar á que otro alcance los suyos. Tal es, por ejemplo, la relación entre el comprador

y el vendedor en toda operación de cambio. A la oferta del uno corresponde la demanda del otro; el uno tiene grandes existencias de lo que el otro carece, y que, por lo tanto, desea. De consiguiente, los individuos se completan aquí reciprocamente. Sus intereses son solidarios, sin que sea necesario que exista entre ellos ninguna relación más íntima y más profunda de inteligencia ó de simpatía. Pero á menudo los fines son comunes y para alcanzarlos hace falta la asociación de las fuerzas. La seguridad, por ejemplo, es un bien común que se obtiene por medio de la unión. El trabajo en común, gracias á uno ó varios de estos motivos, produce poco á poco (en virtud de las leyes expuestas en el § 4) un sentimiento de solidaridad, un espíritu común susceptible de transformarse en simpatía desinteresada, bien que fuese el egoísmo el que primeramente impulsase á los individuos á buscar el modo de comerciar entre sí. El comercio fundado en la perfección recíproca ó en la comunidad de intereses, puede tener también una virtud educadora. Es muy importante que las relaciones exteriores de la vida tengan ya una acción unificadora. Los fines egoístas no son, sin embargo, los únicos que pueden fundar de este modo las relaciones y las sociedades. Los fines que no intervienen inmediatamente en la lucha egoísta por la existencia pueden también lograrlo. La ciencia y el arte, la religión y el amor de la humanidad comunican á los hombres un movimiento en común y los reúnen en torno de fines comunes no egoístas. En ambos casos, tanto en aquel en que se trata del origen de la lucha por la conservación individual, como en aquel otro en que sirven de vínculo los intereses ideales, puede nacer un sentimiento de fraternidad, determinado de un lado por el asentimiento personal, y del otro por la conciencia que el hombre tiene de trabajar en servicio de tan grandes fines. Podemos llamar á esta

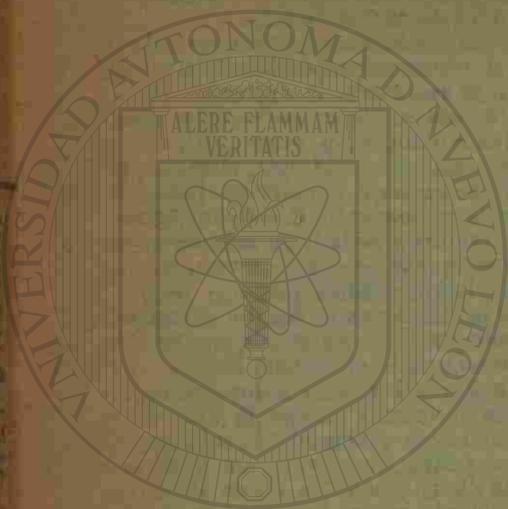
especie de sociedad, cuya fuerza de cohesión reside en los fines y que no está dominada ni por sentimientos simpáticos elementales ni por coacciones exteriores, la *libre asociación de cultura*. Sus límites no son tan estrechos como los de la familia; al contrario, se extienden mucho más lejos, tan lejos como se extiende de una manera general la cultura; lo que en definitiva significa que coinciden con los propios límites del género humano.

En fin, hay una tercera especie de sociedad, que se distingue de las dos que acabamos de analizar en que no se funda sólo en la simpatía natural ó en la fuerza unificadora de los intereses, sino también, en último análisis, en la fuerza y la violencia. Por lo que se refiere á los fines, el *Estado* ofrece, ó puede cuando menos ofrecer, gran analogía con la familia ó con la libre asociación de cultura. Se propone no sólo conservar y asegurar la vida de sus miembros, sino trabajar asimismo para su progreso en la cultura tanto ideal como material. Pero por todas partes donde obra, la fuerza se encuentra en último término. El derecho en vigor en el Estado da el conjunto de las reglas establecidas para la aplicación de la fuerza. Aun en la familia y en la libre asociación de cultura, podemos hablar de una especie de derecho, á condición de entender por esto los usos y las costumbres, tales como imperceptiblemente se han formado en el curso de la evolución, é impulsándonos naturalmente á tratar las nuevas circunstancias y los casos nuevos poco más ó menos de la misma manera que los precedentes del mismo género. Históricamente, es difícil hallar una familia ó una asociación de cultura que no haya sido sometida á una violencia exterior, y, por otra parte, el Estado considera como tarea principal la de proteger la cultura y la familia. Esas tres especies de sociedad no sufren en

general que se las separe completamente: forman sólo aspectos diversos de la sociedad humana. El Estado emplea indudablemente la fuerza como último argumento, pero sólo como el último. Trata de utilizar para sí mismo las potencias dominantes en la familia y en la asociación de cultura, y precisamente á causa de eso no le es indiferente saber cómo éstas se desarrollan, y su propia existencia está tanto más sólidamente establecida, cuanto más reina en ella la fuerza pura é indivisa. Desde el punto de vista de la extensión, el Estado se distingue á la vez de la familia y de la libre asociación de cultura; mayor que aquélla, es sin embargo, menor que ésta. Una gran familia podría llamarse un pequeño Estado. Se ha dicho que la familia forma un Estado, cuando sólo puede violentarla la guerra (1). Esta fórmula expresa que lo propio del Estado es la fuerza y que la aplica sobre todo á los enemigos exteriores; expresa al mismo tiempo la diferencia que separa el Estado de la asociación de cultura. El Estado supone un pueblo, un grupo de hombres que se consideran como unidad en frente de otros grupos. La asociación de cultura, al contrario, puede extenderse por encima de todos los grupos de esta clase y juntarlos por medio de fines concordantes y comunes, dado caso de que no lo fuesen todos por una fuerza única.

Vamos, ahora, á considerar cada una de estas tres formas de la vida social, preocupándonos sobre todo de su valor moral, lo propio que del espíritu y de la dirección hacia los cuales es preciso impulsar su evolución ulterior, si quiere aplicarse el criterio moral establecido en lo que precede.

(1) Tomás Hobbes. *Leviathan*, Cap. 20.



A.—LA FAMILIA

XIV

Importancia moral de la familia

1. La familia considerada como la sociedad más estrecha y más perfecta. — 2. La familia considerada como una asociación favorable á la vida bajo todas sus formas. — La familia y las asociaciones más considerables.

1. No hay ejemplo que mejor pueda demostrarnos cómo á la naturaleza le es fácil preparar el camino á la moral y suministrar una base á lo que reclama ó aprueba, como el siguiente: la más estrecha y la más perfecta de todas las sociedades humanas debe su origen á algunos de los más poderosos sentimientos de la naturaleza humana. El reino de la humanidad, ideal supremo de la moral, no tiene solamente en la relación familiar su primer comienzo y su manantial permanente, sino que, cuando la vida familiar ha alcanzado su forma más elevada, se realiza en ella de tal modo que sería imposible hallar su forma análoga en otra cualquiera de la sociedad. El desarrollo de todas esas demás formas se mide por el grado en que cada cual recuerda la estrechez y la fuerza del vínculo familiar. El reino

de la humanidad hubiera alcanzado su perfección si una fraternidad universal uniese á todos los hombres, y la mejor expresión de que podemos servirnos para designar un vínculo estrecho entre el dueño y sus servidores, el profesor y el alumno, el gobierno y los gobernados, es la relación de los padres con los hijos.

La importancia moral considerable de la familia, muéstrase bajo varios y distintos aspectos.

2. Respecto á las demás sociedades, el hombre sólo participa en ellas por una fracción de su ser; pero en la familia puede hallar alimentos para todas las partes de su naturaleza. Únicamente en el seno de ella vive como *hombre completo*: los más primitivos instintos y los sentimientos más ideales encuentran en ella su satisfacción. La comunidad de la vida se extiende, ó cuando menos puede extenderse desde los instintos puramente naturales, bajo cuya acción el hombre parece á menudo ser tan sólo un simple medio de querer vivir de la especie, hasta todo lo que se refiere á la vida material y mental. Todos los intereses pueden hallar en la familia su primer desarrollo: la familia es un pequeño mundo que pone en acción todas las fuerzas. De ahí que, mejor que otra sociedad cualquiera, la familia reúna ó pueda aliar la *independencia* de las personas con su estrecha *unión*. Precisamente porque la familia no es una sociedad especial, sino una asociación general para vivir, es por lo que la originalidad de los miembros particulares puede moverse en ella fácilmente y encontrar por lo tanto la inteligencia y la simpatía. En las demás sociedades, la independencia y la originalidad profundas se ven obligadas más ó menos á consultarse, ó mantener separadas á las demás. En la familia, á causa de la completa comunidad de vida, hasta las cualidades más admirables y más paradójicas, pueden ha-

llar simpatía, porque se las observa y se las comprende en su enlace con el natural entero del individuo. Nada es extraño en ellas. Por eso ninguna otra relación presenta una quietud y una fuerza comparables á ésta.

No sólo se vive en la familia con una *conciencia completa*, sino que en ella se manifiesta incesantemente una infinidad de influencias *inconscientes* ó *semi-inconscientes*. En las demás relaciones sociales, la observación y la reflexión, la resolución y la acción conscientes representan un papel mucho más considerable. La atención no puede sufrir distracciones, y la persona debe adquirir de sí misma un conocimiento reflexivo. Pero en la familia la espontaneidad y la irreflexión dominan en un grado mucho más elevado. Por medio de influencias, de recuerdos y de disposiciones afectivas innumerables, el sentimiento del hogar puede remontarse á tal altura, que se traduzca en viva emoción, al encontrarse en ella. Cabe afirmar que los sentimientos vinculados en el hogar y en la familia, se nutren y aumentan mejor que otros, por medio de infinitos acrecentamientos parciales cuya suma aparece sólo en la conciencia. La vida afectiva recibe por este medio una solidez que no halla cuando se manifiesta como una serie de emociones súbita y violentamente inflamadas, pero rápidamente desaparecidas con la misma prontitud que surgieron (1).

En fin, la familia enlaza por medio de vínculos naturales las *diferentes generaciones*. Forma el puente que sirve para comunicar el pasado con el porvenir de la especie. A muchos hombres que de otro modo dejarían de comprenderse unos á otros, la familia les permite, que se comprendan aproximándolos. Las rencillas de los antiguos y de los moder-

(1) *Psychologie*, III, 7; VI, E, 4-5.

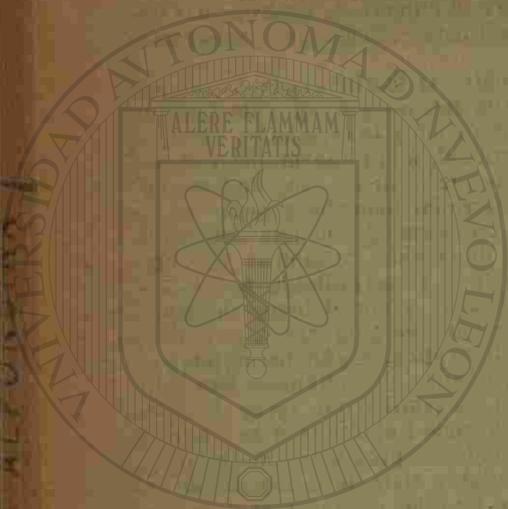
nos puede atenuarlas la familia por medio de la simpatía profunda que en vano se buscaría fuera de ella.

3. De la familia podría decirse, en son de reproche, que es una sociedad harto estrecha, que concentra el sentimiento y el interés en un círculo limitado, y que permanece indiferente á todo lo que cae fuera de él; podría formarse de este modo una especie de egoísmo de familia, más amplio, sin duda, que el egoísmo puramente individual, pero, no menos que éste, perjudicial al desarrollo del amor universal; á lo cual debe contestarse que la simpatía se desarrolla primero en círculos estrechos, antes de extenderse en círculos mayores. Los sentimientos desarrollados en el seno de la familia, en la cual hallan constantemente sus alimentos, son los que nos suministran los primeros y más poderosos medios de atenuar y educar el egoísmo individual. El amor universal de la humanidad no es más que la extensión de un sentimiento nacido en el seno de la familia, extensión que forzosamente halla siempre obstáculos, á pesar de los cuales supone siempre, no obstante, que el primer movimiento tuvo origen en esferas estrechas. No existe, pues, de ningún modo, una contradicción necesaria entre el amor familiar y el amor universal de la humanidad. Añádase á esto (consúltese XII, 4) que la intensidad y la extensión de la simpatía están á menudo en razón inversa una de otra. Si la extensión aumenta, se producirá á expensas de la intensidad. Entre los hombres, sólo el menor número (al menos actualmente) es capaz de abrazar las relaciones lejanas con la misma profundidad y la misma fuerza que las relaciones más próximas y más estrechas. Si, pues, no debe sacrificarse nada de la intensidad de los sentimientos, es necesario que existan círculos estrechos donde puedan florecer. La familia es aquí fin y medio á la vez. Proporciona, según sus necesi-

dades, las más altas satisfacciones al individuo y es centro de importantes fuerzas para la especie entera. Cuanto mayor sea el número de centros, más hogares habrá también para el fuego que conserva la vida de la especie.

Otra objeción contra la familia, es la de que por consecuencia de sus límites y de su vida fundada por entero en la tradición y la repetición, conduce rápidamente á la quietud, á la uniformidad y al embotamiento. Por esta razón, dicen, impide á menudo al individuo desarrollar todos los aspectos de su ser, esto es, lo que precisamente debiera constituir una de las ventajas de la vida de familia. La completa expansión del yo se ve perjudicada por la débil extensión de la familia y por el temor de manifestarse sin comedimiento, en palabras ó en actos, ante sus deudos. Esto explica, según los impugnadores, porqué gran número de individuos han sido menos apreciados en su familia que fuera de ella, siendo así que lo contrario hubiese sido lo más natural.—Estas dificultades se presentan, no obstante, sólo cuando la familia se aísla de la asociación de cultura ó del Estado. De estas esferas más considerables es de donde vienen las frías corrientes de aire capaces de despejar la pesada atmósfera que puede reinar en la casa familiar, cuando se aísla del resto del mundo.

Estas dificultades no desaparecerán del todo sino cuando la familia alcance su forma más elevada. Aquí, como en todas partes, la realidad está muy apartada del ideal, si bien ofrece aproximaciones susceptibles de mayor desarrollo. Para dilucidar de una manera más completa las cuestiones aquí suscitadas, consideraremos ante todo el matrimonio, luego la situación y la condición de la mujer, y, por fin, las relaciones entre los padres y los hijos.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DIRECCIÓN GENERAL

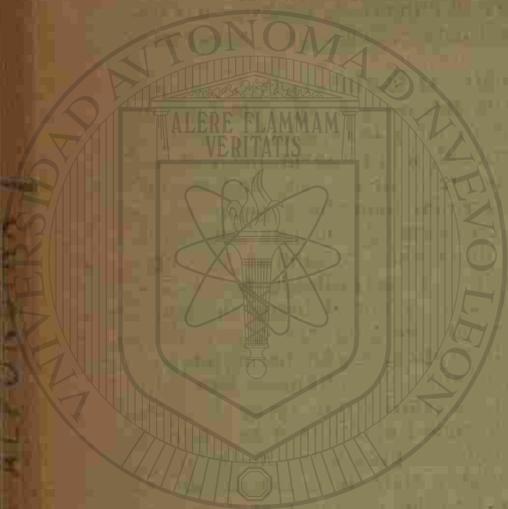
1. EL MATRIMONIO

XV

Antecedentes sociológicos

1. Formas diversas del matrimonio.—2. Relación entre el estudio sociológico y el estudio moral.

1. En los grados más inferiores que conocemos, la relación de los dos sexos tiene el carácter de una ligazón forzada y violenta, en que la parte más débil sirve á la otra tan sólo como medio de placer, y ejecuta para ella un trabajo de esclavo. Algunos autores modernos (Bachofen, Mac Lennan, Lubbock), han imaginado que en el origen de los tiempos reinaba completa libertad en el apareamiento de los sexos (promiscuidad, hetairismo universal), de manera que cada mujer pertenecía á cualquier hombre, que, en un instante dado, se hubiese adueñado de ella. No hay duda que esto es una exageración de la gran libertad que reina en la relación sexual entre los pueblos salvajes de toda la tierra. Es casi imposible que haya existido jamás un hetairismo completo. Aun allí donde no hubiesen impedido las leyes ó las costumbres la incesante variabilidad de las uniones entre los sexos, las preferencias indivi-



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DIRECCIÓN GENERAL

1. EL MATRIMONIO

XV

Antecedentes sociológicos

1. Formas diversas del matrimonio.—2. Relación entre el estudio sociológico y el estudio moral.

1. En los grados más inferiores que conocemos, la relación de los dos sexos tiene el carácter de una ligazón forzada y violenta, en que la parte más débil sirve á la otra tan sólo como medio de placer, y ejecuta para ella un trabajo de esclavo. Algunos autores modernos (Bachofen, Mac Lennan, Lubbock), han imaginado que en el origen de los tiempos reinaba completa libertad en el apareamiento de los sexos (promiscuidad, hetairismo universal), de manera que cada mujer pertenecía á cualquier hombre, que, en un instante dado, se hubiese adueñado de ella. No hay duda que esto es una exageración de la gran libertad que reina en la relación sexual entre los pueblos salvajes de toda la tierra. Es casi imposible que haya existido jamás un hetairismo completo. Aun allí donde no hubiesen impedido las leyes ó las costumbres la incesante variabilidad de las uniones entre los sexos, las preferencias indivi-

duales, tanto como el amor de la posesión y de la dominación, no hubieran dado por resultado enlaces puramente momentáneos (1). No se consideraba, en efecto, á la mujer tan sólo como medio de satisfacer el instinto sexual; era al mismo tiempo la primera esclava, y por tal motivo representaba un valor que imposibilitaba dejarla en completa libertad. No puede demostrarse que todas las demás formas del matrimonio hayan surgido de un hetairismo primitivo aunque se observen por toda la tierra notables aproximaciones de semejante estado (2). Como la monogamia se encuentra aun entre los animales, lícito ha de sernos pensar que puede hallársela también entre hombres en una etapa puramente primitiva. A pesar del interés que hubiera podido ofrecer este punto, es sin embargo imposible descubrir ninguna evolución continua que lleve del hetairismo como grado inferior (á través de la poligamia bajo las diversas formas de poliginia, poliandria ó matrimonio de grupo, en que varios hombres poseen varias mujeres en común) hasta la monogamia. Verdad es que la evolución ha tenido un carácter muy diferente según las diversas razas. La organización del matrimonio responde por todas partes á tal diversidad de circunstancias sociales, que es muy difícil descubrir una evolución cuya marcha sea absolutamente sencilla y clara. Cuando menos, puede demostrarse que existe una circunstancia que ha ejercido esencial y necesaria influencia, esto es, que

(1) Véase Spencer, *Principios de Sociología*.

(2) Que las pruebas en favor de un hetairismo ó de una promiscuidad original no tienen consistencia alguna, lo ha demostrado palmariamente C. N. Starcke: *La famille primitive*, París, Alcan, y Edward Westermarck. *The History of Human Marriage*, I, Helsingfors, 1889.—II, Londres, 1891.—Véase mi juicio crítico de la obra de Starcke en «Tilskuerens», 1888.

el grado ó el derecho de la personalidad individual se ha sentido y reconocido á la vez. A este derecho debió ceder asimismo tanto el apetito sensual como el afán de dominación. Gracias á él, la monogamia, en el transcurso de la evolución, fué cada vez más reconocida como la forma verdadera y superior de la unión entre el hombre y la mujer.

Hasta en el caso de que se descubriesen épocas y lugares en los cuales la horda ó la tribu hubiese poseído en común las mujeres y los hijos, como otra especie de propiedad cualquiera, esta comunidad debió cesar progresivamente, una vez el individuo comenzó á sentir su independencia. La necesidad de poseer algo propio, debió manifestarse aquí igualmente. En los comienzos, esa necesidad es puramente egoísta y llega tan sólo á manifestarse, ó cuando menos obliga á que la acepten los más fuertes, es decir los hombres. He aquí porqué la poligamia se presenta con mayor frecuencia y se conserva mucho más tiempo que la poliandria y el casamiento de grupo. Por su parte, la monogamia no es, las más de las veces, sino una continuación de la necesidad de posesión exclusiva, y sólo por una razón cualquiera, difícil de designar, esta necesidad restringe su dominio. El lazo conyugal entre el hombre y la mujer conserva aún aquí, en gran parte, su carácter de violencia, y aun tiene quizá por fundamento la propia violencia, el rapto ó la compra. Comparada con la violencia y el rapto, constituye la compra un progreso: en efecto, indica claramente que la mujer posee un valor económico, y se la trata como cualquier otro valor de elevado precio. Aun allí donde la compra no existe, los esposos (sobre todo la mujer) realizan su enlace sin previa elección por su parte: el matrimonio se considera menos como negocio de los individuos que lo contraen, que como incumbencia de las familias á quienes

unirá y á las cuales dará descendientes y herederos. El matrimonio no es aquí un lazo personal, sino un vínculo entre varias familias (1), un «vinculum gentile». En la antigüedad, el fin principal del casamiento no era la unión personal del hombre y de la mujer, sino la fundación de una nueva familia (2). Si el adulterio era en otro tiempo castigado severamente, débese á que se consideraba la mujer como propiedad del marido ó de su parentela (3). Sólo cuando ambos individuos se escogen unos á otros por inclinación libre y por libre voluntad, se obtiene la forma más elevada del matrimonio: la *monogamia libre*.

2. Muchas personas sienten una especie de vértigo cuando se hacen cargo por vez primera de las grandes variedades que en toda la tierra se han producido en diferentes épocas en lo referente á la organización del matrimonio. Imaginan que esto es cosa del azar y que tan buena puede ser una forma como otra: en todo caso, lo que una vez se ha realizado, parece adquirir por lo mismo cierta autoridad.

(1) Véase en lo que toca á los países del Norte, R. Keyser: *Efterladte Skrifter* (Obras póstumas), II, Cristiania, 1867, p. 306. — Hacia fines del siglo XVI, ya Miguel de Montaigne (*Essais*, III, 5) se expresa sobre el matrimonio de la manera siguiente: «El individuo no se casa para sí, dígase lo que se quiera; se casa tanto, ó más, por su posteridad, por su familia: la costumbre y el interés del matrimonio afecta á nuestra raza mucho más que á nosotros; de consiguiente, pláceme este modo de concertarlo más bien por tercera mano que por las propias.» — Esta manera de ver es también, por otra parte, en la actualidad todavía, la de los nobles.

(2) Leist. *Alt-arisches Jus civile I*, Yenn, 1892, página 154, 166.

(3) A. H. Post. *Die Grundlage des Rechts und die Grundzüge seiner Entwicklungsgeschichte*. Oldemburgo, 1884, p. 374 y sigs. — Fustel de Coulanges. *La cité antique*, 4.^a edición, p. 109.

Si, por ejemplo, el hetairismo, ó cuando menos un hetairismo aproximado, fué costumbre general, ¿por qué no concebir que podamos volver á ella? A esto contestaremos que los ejemplos de organización del matrimonio que nos presenta la sociología son, á no dudar, muy variados, sin que, no obstante, pueda descubrirse, como hemos indicado ya, un vínculo evidente entre el desarrollo de la monogamia libre y el reconocimiento del valor de la personalidad individual.

Trataremos de este particular con más detalles en el capítulo siguiente. La sociología puede suministrar á la moral indicaciones preciosas, pero no basta para determinarla en absoluto. Aun aceptando como posible poder demostrar que existe una evolución que parte del hetairismo para llegar á la monogamia libre, incumbiría á la moral poner de relieve el valor de esa monogamia, en virtud del principio del bien. Es muy posible que la evolución histórica se haya realizado en dirección desacertada, y es obligación de la moral exigir una modificación, por difícil que parezca alcanzarla. No todo lo real es racional al mismo tiempo.

Por otra parte, está reconocido como verdadero que la monogamia libre considérase oficialmente en los países más civilizados como la única forma legítima del matrimonio, si bien las demás no han desaparecido del todo. El hetairismo se extiende en torno nuestro, aun cuando se vea obligado á permanecer en la oscuridad; y entre gran parte de la población, ni siquiera en la obscuridad subsiste, sino que se desarrolla libre y espontáneamente. Las formas inferiores de la unión sexual se manifiestan continua y nuevamente, lo mismo que se conservan las formas animales inferiores aun después que los tipos superiores han alcanzado hace tiempo todo su desarrollo. Lo que se describe como una «relajación

de las costumbres» (1) son á menudo antiguas formas de vida no desaparecidas todavía. Sin embargo la naturaleza y la extrema civilización se encuentran aquí de manera sorprendente. El hetairismo siempre floreciente no tiene su causa tan sólo en los apetitos de una naturaleza joven é indomable, no calmados é inarmónicos todavía; débese también, en parte, á la cultura y al refinamiento de ciertas facultades intelectuales á expensas del carácter entero. Una elevada cultura intelectual y estética puede darse la mano con un gran relajamiento bajo el aspecto sexual. El individuo tiene (quizá) serios intereses en otros dominios; en cuanto al sexual, no piensa en él más que como medio de goce y diversión, sin preocuparse seriamente de su importancia moral. Además, no es raro que una cultura intelectual y estética exclusiva produzca un estado de espíritu estragado, refinado, un gusto por lo picante que halla principalmente su alimento en la esfera sexual. Otros dos motivos contrarios pueden hallarse todavía: la dura necesidad y la vitalidad exuberante. La necesidad impulsa al abandono, y, por otra parte, la necesidad de gozar impulsa á servirse de las desgraciadas obligadas á venderse para servir á la satisfacción de un deseo momentáneo. Causas muy diversas pueden continuamente dar lugar á que el instinto sexual se aisle de los demás elementos de la personalidad humana, y este aislamiento es el que constituye el punto delicado del problema sexual, estrechamente aunado al problema general de la cultura y al problema social entero; así, se comprende que no pueda resolverse completamente sino con el apoyo de los otros.

(1) Hafström. *Om Sädalighetsförholdene i det danske Folk* (Las costumbres del pueblo danés). Copenhagen, 1888, p. 67.

XVI

La monogamia libre

1 Razones morales de la monogamia. — 2. El matrimonio y el «amor libre». — 3. Destino y responsabilidad en el matrimonio. — 4. Importancia de la comunidad de las tareas y del destino. — 5. El marido y la mujer bajo el pie de igualdad. — 6. La monogamia libre y el hetairismo.

1. Para que una comunidad de personas humanas sea perfecta es preciso que ninguno de sus miembros sirva á los demás de simple medio, y que, en ninguno de ellos, se desarrolle ninguna parte de su ser de una manera exclusiva, ó se la deje de lado. Todas las formas poligamas del matrimonio contradicen este principio, esto es, que un hombre pertenezca á varias mujeres ó una mujer á varios hombres. No es posible encontrar aquí abnegación completa en una sola persona: la relación es siempre parcial y en ella no se encuentra jamás unión perfecta. Por un lado nos dividimos; por el otro nos contentamos con un fragmento.

«En la poligamia, dice Kant (*Teoría del Derecho*, § 26) la persona que se entrega no recibe más que una parte de aquel á quien pertenece, y se transforma, por lo tanto, en simple cosa». Varios sirven de medios á uno solo ó á una sola, ó reciprocamente. Resulta, por otra parte, que en el seno de la

de las costumbres» (1) son á menudo antiguas formas de vida no desaparecidas todavía. Sin embargo la naturaleza y la extrema civilización se encuentran aquí de manera sorprendente. El hetairismo siempre floreciente no tiene su causa tan sólo en los apetitos de una naturaleza joven é indomable, no calmados é inarmónicos todavía; débese también, en parte, á la cultura y al refinamiento de ciertas facultades intelectuales á expensas del carácter entero. Una elevada cultura intelectual y estética puede darse la mano con un gran relajamiento bajo el aspecto sexual. El individuo tiene (quizá) serios intereses en otros dominios; en cuanto al sexual, no piensa en él más que como medio de goce y diversión, sin preocuparse seriamente de su importancia moral. Además, no es raro que una cultura intelectual y estética exclusiva produzca un estado de espíritu estragado, refinado, un gusto por lo picante que halla principalmente su alimento en la esfera sexual. Otros dos motivos contrarios pueden hallarse todavía: la dura necesidad y la vitalidad exuberante. La necesidad impulsa al abandono, y, por otra parte, la necesidad de gozar impulsa á servirse de las desgraciadas obligadas á venderse para servir á la satisfacción de un deseo momentáneo. Causas muy diversas pueden continuamente dar lugar á que el instinto sexual se aisle de los demás elementos de la personalidad humana, y este aislamiento es el que constituye el punto delicado del problema sexual, estrechamente aunado al problema general de la cultura y al problema social entero; así, se comprende que no pueda resolverse completamente sino con el apoyo de los otros.

(1) Hafström. *Om Sädalighetsförholdene i det danske Folk* (Las costumbres del pueblo danés). Copenhagen, 1888, p. 67.

XVI

La monogamia libre

1 Razones morales de la monogamia. — 2. El matrimonio y el «amor libre». — 3. Destino y responsabilidad en el matrimonio. — 4. Importancia de la comunidad de las tareas y del destino. — 5. El marido y la mujer bajo el pie de igualdad. — 6. La monogamia libre y el hetairismo.

1. Para que una comunidad de personas humanas sea perfecta es preciso que ninguno de sus miembros sirva á los demás de simple medio, y que, en ninguno de ellos, se desarrolle ninguna parte de su ser de una manera exclusiva, ó se la deje de lado. Todas las formas poligamas del matrimonio contradicen este principio, esto es, que un hombre pertenezca á varias mujeres ó una mujer á varios hombres. No es posible encontrar aquí abnegación completa en una sola persona: la relación es siempre parcial y en ella no se encuentra jamás unión perfecta. Por un lado nos dividimos; por el otro nos contentamos con un fragmento.

«En la poligamia, dice Kant (*Teoría del Derecho*, § 26) la persona que se entrega no recibe más que una parte de aquel á quien pertenece, y se transforma, por lo tanto, en simple cosa». Varios sirven de medios á uno solo ó á una sola, ó reciprocamente. Resulta, por otra parte, que en el seno de la

persona se forma una separación entre varios elementos que deberían obrar de concierto. Cuando el sentimiento del amor es algo más que el celo de un irracional, dos elementos, físico uno, ideal el otro, mézclanse con él inseparablemente, y la abnegación abraza á la persona entera. (Véase XI, 10). Pero en la poligamia es necesariamente preciso que el elemento puramente físico tenga preponderancia. El fragmento del yo susceptible de poder repartirse entre varios, es aquí el elemento puramente físico. En tanto la unión es del todo física, ó bien acto puramente animal, la unión sexual sólo tiene también límites puramente físicos. El lado físico de la unión sexual es el menos individualizado: cuanto mayor preponderancia adquiere, más se desvanece la diversidad de los objetos, y, recíprocamente, cuanto más diversos son los objetos á los cuales se dirige el instinto sexual, tanto más prepondera su lado físico. La vida sexual de las moscas ofrece un ejemplo de fácil observación. La unión completamente física es sólo momentánea, y la interrupción que produce en la lucha recíproca por la existencia no dura, á menudo, más que el instante de la cópula. En algunas especies de arañas, el instinto carnívoro despierta inmediatamente después del acto sexual, de tal manera que el macho y la hembra se contemplan mutuamente como una presa posible. Esto nos demuestra cuán fugitiva y aislada puede ser la manifestación del instinto sexual. Por lo contrario, en el amor verdadero entra, además del instinto elemental, la imagen del otro individuo en toda su originalidad, lo mismo que la alegría que experimentamos en su presencia. El instinto no obra ya como una fuerza del todo ciega, sino que nos abre los ojos respecto á la naturaleza del otro individuo y prepara de este modo un don de sí superior á la unión puramente física. En los grados superiores, el papel

moral del instinto sexual consistirá en descubrir y apreciar cualidades personales que sin esto permanecerían inadvertidas. Presta además á la atención el poder de una fuerza de la naturaleza. La estrechez de la unión no tiende entonces únicamente á que el instinto de conservación de la especie junte un individuo á otro de diferente sexo, sino también á que ejerzan su influencia las cualidades que sólo pueden manifestarse en una comunidad de vida duradera. No sólo el amor, sino aun la fidelidad pueden servir para hacer descubrimientos morales.

La monogamia es, pues, la única forma posible de enlace sexual para las personas independientes que se unen cada cual según su naturaleza completa y no para satisfacer simplemente una necesidad aislada.

2. En la naturaleza del don personal de sí mismo entra no sólo la comprensión de la persona completa, sino también la vida entera de las dos partes, dure el tiempo que quiera. Un sentimiento que no cree en su propia duración no es un sentimiento verdadero. Sería contra natura que en el momento en que un sentimiento hacia otro individuo llega á su excitación más viva, se hiciesen reservas en la convicción de que sólo durará determinado tiempo. Si el sentimiento es real, semejante pensamiento no puede existir. De que un sentimiento crea y deba creer en su propia duración no se infiere que dure en efecto. El superlativo es algo esencial en el sentimiento; cuando este último es intenso, excluye toda comparación y todo límite. No obstante, si á pesar de la convicción que de su duración se tiene, el sentimiento debiera extinguirse un día, no podría verdaderamente llenar el tiempo mismo de su duración limitada, á menos de que le acompañase la creencia en su constancia. Las ilusiones son frecuentes; pero un vínculo establecido con franca

conciencia, ó bien calculando que en cualquier ocasión podremos librarnos de él, no sólo supone, por regla general, una falacia para la otra parte, sino que es muy difícil que se convierta en un vínculo completo y perfecto.

Una persona no puede fraccionarse en instantes disjuntos y variables. La personalidad sólo existe cuando una unidad y una continuidad interna enlaza los instantes particulares, y cuando el núcleo fijo está formado por determinados sentimientos. Una persona no puede, por lo demás, contenerse toda en un solo instante. Al mismo tiempo encierra tal riqueza, que si existe una simpatía real, le prestará una vida entera para hacer nuevos descubrimientos. Es una gran ilusión creer que una serie de enlaces sexuales cambiantes pueda ofrecer rica materia al conocimiento de los hombres y al desarrollo humano (1). Enlaces pasajeros no permiten penetrar hasta el santuario íntimo: éste se abre tan sólo á una simpatía constante y fiel.

Lo que se llama, á menudo impropriamente, la teoría del «amor libre» es un ensayo para erigir la inconstancia en sistema y para proclamarla factor esencial del sentimiento del amor. El socialista francés Fourier reclama en la sociedad ideal un sitio para las diversas clases de uniones sexuales, desde el enlace de un instante hasta el que dura toda la vida, pasando por los diferentes grados de estabilidad; y entre las necesidades humanas que deben satisfacerse, nombra expresamente la del cambio, la «pasión mariposeante». Una serie de ideas análogas se hallan en el autor anónimo de los *Elements of so-*

(1) En este caso, una romana, citada por san Jerónimo, debía haber llevado muy lejos el conocimiento de los hombres: pues en su vigesimotercer matrimonio era la vigesimaprimer mujer de su marido.

cial science. Cuando este último pretende, no obstante, dejar de eliminar la idea del imperio sobre sí mismo y sostiene que el instinto sexual debe satisfacerse de manera que no cause perjuicio á ningún otro ser humano, exige en suma que las impulsiones momentáneas estén subordinadas á consideraciones más amplias, cosa que concuerda poco con las ideas directoras de la teoría del amor libre. La pasión, en efecto, es absolutista por naturaleza, y suprimir su omnipotencia implica ceder á otros sentimientos, por ejemplo la simpatía. No puede negarse en serio que, si existe una viva simpatía hacia otros seres, la necesidad sexual debe sufrir una importante metamorfosis antes de adquirir toda su fuerza. Una parte esencial de su intensidad tiende á su aislamiento. Por lo demás, para no ser injustos con este último autor, hay que tener en cuenta que por matrimonio entiende el matrimonio *indisoluble*. Donde la posibilidad del divorcio se ofrece tan fácilmente como por ejemplo en Alemania, el matrimonio, en su opinión, está de hecho suprimido (1). Es de observar, sin embargo, que todo eso degenera fácilmente en vana palabrería. Muchos ataques dirigidos de manera muy general contra el matrimonio, en particular por los *esthetas*, débense en verdad sólo á reminiscencias de las polémicas entabladas por los escritores franceses é ingleses contra el matrimonio indisoluble ó soluble únicamente por razones del todo especiales.

La inconstancia, que á veces se considera elemento esencial en la unión del hombre y de la mujer, producirá inevitablemente dolores é infortunios mientras no pertenezca á la naturaleza de todos los hombres, y conviene añadir en tanto la necesidad

(1) *Elements of social science*. By a Doctor of Medicine. 13.^a ed. Londres, 1875, p. 371.

del cambio (gracias á una maravillosa armonía preestablecida) no se deje sentir simultáneamente en las dos partes. Un autor danés (1), que ha estudiado la relación entre el hombre y la mujer con mucha seriedad y talento desde un punto de vista puramente psicológico y moral, ha demostrado que mientras prescindiendo de las naturalezas polígamas, para las cuales la inconstancia y el cambio es una parte esencial del amor, habrá igualmente naturalezas monógamas, que no podrán concebir verdadero amor sin constancia y fidelidad, la necesidad del cambio, al cual los partidarios del amor libre atribuyen tan considerable importancia, no podrá satisfacerse sin ocasionar en otros seres humanos el dolor y el pesar. Ocurrirá á menudo lo que les sucede á una pareja de amantes en la *Safo* de Daudet. El amante contrae el lazo con el preconcebido pensamiento de que durará poco; la doncella, por lo contrario, toma aquella unión como cosa seria y muere cuando se produce la separación: «¡Así, pues, se da algunas veces el caso de que ocasionen la muerte estas rupturas!». Si es imprudente jugar con fuego, lo es mil veces más jugar con la dicha de un ser humano.

3. La personalidad individual no está de ordinario completamente formada en el período de la vida en que el amor juega más considerable papel. Si

(1) Se trata del autor anónimo de los dos escritos intitulados el uno «*Livsanskuelse grundet paa Elskovs*» (Concepción de la vida fundada sobre el amor). Copenhague, 1881, y el otro: «*Forholdet mellem Mand og Kvinde belyst gennem Udviklingshypotesen*» (La relación entre el hombre y la mujer, en la hipótesis de la evolución). Copenhague, 1884. — Véase del mismo en «*Tilskuesren*» (1885), el artículo «*Om en Reaktion mod den moderne Stræben efter større sexuel Sidelighed*» (sobre una reacción contra las aspiraciones modernas hacia una mayor moralidad sexual).

este sentimiento ha producido la formación de un vínculo conyugal, trátase de saber si la evolución de las dos personas que une podrá proseguirse sin detrimento de su mutua armonía. La cuestión es tanto más grave cuanto que no son tan sólo los dos individuos en general, sino en especial el sentimiento que los une el que podrá experimentar y experimentará indudablemente modificaciones en el decurso del tiempo. Si la evolución es dichosa, el amor se transformará de pasión ardiente en afección profunda, la cual podrá tener, sino la misma violencia y el mismo arrebato, cuando menos una misma intensidad, tan grande como la primera en sus comienzos.

La evolución á la cual tanto los individuos en su conjunto como el sentimiento particular que los une pueden estar sometidos durante su constante vida en común, no depende de su voluntad. Uno de los errores psicológicos más corrientes es el que consiste en creer que la voluntad es algo absolutamente distinto del pensamiento y de la sensibilidad, y que constituye una potencia á la cual debe hacerse un llamamiento especial para que intervenga como un *deus ex machina* y resuelva las dificultades. En las condiciones naturales y normales, la voluntad desarrolla y afirma lo que el pensamiento concibió y aprobó luego el sentimiento. Es preciso que la voluntad represente un papel desde el principio hasta el fin: sólo con esta condición podrá prestar socorro en los casos particulares apurados. Los dos individuos no están sometidos á ningún destino ciego. Su suerte está, en gran parte, entre sus manos: todo depende de la seriedad con que conciben la vida. El matrimonio, como cualquier otra especie de vida común, exige, para que perdure, imperio sobre sí mismo y constantes esfuerzos. Si se permite que cada errónea interpretación, cada diferencia de ca-

rácter ejerza influencia sobre el porvenir de la unión, la duración de ésta será corta. Si no se conoce otra satisfacción que la que proviene de la pasión avasalladora y de la acción ejercida por la novedad y lo inesperado, no es posible que ningún amor verdaderamente conyugal tenga placido curso. Hay una manera estética de concebir la vida, para la cual el variado juego de los sentimientos constituye lo esencial y que, por esta razón, busca sin cesar el cambio y la novedad (véase III, 4). Con semejante concepción, no es posible contraer lazos matrimoniales, como tampoco, si se quiere ser consecuente, ningún otro vínculo sólido. La solidez no existe sino cuando la voluntad entra en acción, y cuando se conocen otras formas de la vida afectiva diferentes de las emociones momentáneas. Trátase de proceder de modo que el sentimiento erótico se convierta en órgano profundo de la vida personal entera, y no permanezca en estado de elemento accidental é indiferente. Por otra parte, mejor quizá que los demás, es apto para unirse íntimamente á los otros elementos de la vida. Uno de los últimos estoicos (entre los cuales, por otra parte, como hemos observado ya, se encuentra la concepción del matrimonio más ideal que la antigüedad conociera) estuvo en lo justo al comparar el matrimonio con una «combinación perfecta» análoga á nuestra combinación química, por oposición á la mezcla, mecánica más que otra cosa, que representan las relaciones de parentesco y de amistad (1). Aquel que teme sufrir semejante metamorfosis, ó recela que no la corone el éxito, experimentará vacilaciones antes de casarse. Pero la relación de los dos sexos podrá mostrarse bajo un aspecto completamente distinto

(1) Bonhöffer. *Die Ethik des Stoikers Epictet*. — Stuttgart, 1894, p. 88.

según se la conozca antes de aquella metamorfosis ó una vez realizada. Un observador que ha hecho profundos experimentos en los presos (1) observa: «Aunque las personas caídas bajo la acción de la justicia provengan evidentemente y de ordinario de las más ínfimas capas de la sociedad, su correspondencia demuestra á menudo cuánto la mayor parte de las esposas son fieles y pacientes, en tanto que sus maridos sufren el castigo de sus crímenes... Por su parte, la mayoría de los presos casados, por grande que sea su degradación permanecen sin embargo unidos por el amor á sus esposas y á sus hijos, y es sorprendente observar cómo su opinión sobre las mujeres difiere de ordinario profundamente de la de los presos no casados. El matrimonio les demuestra pronto que la mujer tiene una importancia y un valor muy diferentes de lo que supondría ser un simple instrumento de la sensualidad del macho».

En buena psicología, no debe creerse que la voluntad lo puede todo. En las circunstancias complejas que rodean, en la vida real, la relación de que hablamos, intervienen á la vez muchos elementos, y no está en poder de la más seria voluntad adueñarse de ellos. Puede suceder, también, sin que deba achacarse la culpa á ninguna de las partes, que la evolución tome una dirección desacertada, y que ocurra un desacuerdo en los caracteres y en las maneras de comprender la vida; la relación del elemento físico con el elemento ideal del amor puede desarrollarse de diferente manera, contradictoria hasta en los dos individuos; las circunstancias y los nuevos problemas que la vida trae consigo, pueden suscitar en ellos disposiciones opuestas del todo. Si

(1) Hafström. *Om Sælighedsforholdene i det danske Folk*, p. 82.

se atiende al número de condiciones internas y externas que aquí concurren, preciso será considerar como felicidad inmensa que el sentimiento primitivo resista á veces la prueba, y sufra su metamorfosis durante la evolución continua de los individuos, sin chocar con ninguno de los numerosos escollos que encuentra en el camino. Desde este punto de vista, el estoico Antipater tenía razón al considerar el acto de casarse como una acción heroica (*ἡρωϊκόν*). He aquí por qué el matrimonio implica la posibilidad de tantos dramas y produce tantas tragedias. Aquí, más aún que en cualquier otra parte, es imposible hacer la división exacta entre lo voluntario y lo involuntario, entre la responsabilidad y el destino. Sería muy aventurado afirmar que el sentimiento durará siempre, por más serio que haya sido en su origen. Puede muy bien haberse mostrado así al principio, y la evolución ulterior haberle quitado los alimentos sin los cuales es imposible que subsista.

4. Un punto de apoyo esencial, en la metamorfosis experimentada por el amor durante la vida continuada en común, es la comunidad de las tareas que se imponen á los cónyuges y la actividad que en ellas despliegan. Han de trabajar juntos para atender á su subsistencia material, y han de luchar contra los mismos obstáculos. Pueden trabajar en común para su desarrollo mental: si asocian sus investigaciones, les será también más fácil concordar en los resultados. — Sin embargo, la solicitud común es la que juega el papel más considerable para los hijos. La comunidad de pesares y de sacrificios los aproxima más todavía de lo que estaban en la riente y placentera época de sus primeros amores. Su mutua simpatía vuélvese más profunda y más intensa. Se juzgan tanto más responsables de la conservación del lazo conyugal, cuanto no es solamente su destino

propio, sino también el porvenir de varios seres indefensos el que depende de su seriedad y de su dominio de sí mismos (1). Con esto vemos claramente cuantas ventajas presenta la monogamia sobre la poligamia. Sólo en el casamiento monógamo puede el hijo hallar en sus padres un amor completo y perfecto; sólo en él puede reinar dentro del hogar perfecta unión y armonía. Aun en el caso de que el principal motivo del matrimonio no hubiese sido el amor, sino razones de conveniencia, sobre todo de interés, ó bien el deseo de dejar una posteridad, puede no obstante producirse una estrecha unión gracias á una substitución de motivos. La comunidad de tareas, la inteligencia mutua entre las personas á que puede dar lugar la vida en común son capaces de engendrar una simpatía que á menudo no es menos profunda que la producida por el amor y sus metamorfosis. Si el matrimonio no ha tenido por razón determinante el deseo de dejar una posteridad, los hijos constituyen un valor nuevo, resultado de la unión contraída. La evolución del matrimonio puede, pues, suministrar, en casos particulares, ejemplos de las tres especies de metamorfosis enumeradas antes (XIII, 4).

(1) Carlos Darwin cuenta de su padre, que era médico: «Gracias á la confianza que inspiraba, infinidad de enfermos, las mujeres en particular, le consultaban... como á un confesor... Mi padre recibió de este modo muchas confesiones extrañas, ya de culpabilidad, ya de infortunio. Observó que el número de mujeres desgraciadas que había conocido era considerable. En diversos casos, mujeres y maridos habían vivido en buena inteligencia veinte ó treinta años; después de este lapso de tiempo, se aborrecían de todo corazón. Mi padre atribuía este sentimiento á la desaparición de los vínculos creados por los hijos, desaparición debida á que éstos se habían vuelto adultos.» (*Vida y correspondencia de Ch. Darwin*). Son necesarios, por consiguiente, otros vínculos.

5. La manera como hemos caracterizado el matrimonio en lo que precede, excluye no solamente la poligamia, sino también la monogamia no libre, en la cual la mujer deja de ocupar una situación igual á la del hombre, ya porque en vez de escoger libremente, se ha casado obedeciendo á su familia, ya porque no tiene los mismos derechos que el hombre, ó porque no es su igual bajo el aspecto intelectual y moral. Esta última razón da la clave de las dos primeras. Si la mujer está esencialmente confinada en una oscura vida afectiva é instintiva, y si se considera su misión limitada á los cuidados del hogar y de los hijos, es imposible que esa mujer sea otra cosa sino un accesorio para el hombre, cuya vida sólo puede llenar de una manera harto restringida. Para ascender, le falta la independencia del pensamiento y de la voluntad, condición necesaria para poder escoger y para dar muestra de su valor, una vez realizada la elección. El matrimonio es entonces, en sus puntos esenciales, una relación entre una parte activa y otra pasiva, y no alcanza la perfección de que es susceptible hasta que ambas partes vuélvense activas cada cual á su manera, y pueden, con una simpatía inteligente, prestarse mutuo apoyo en sus actos. La división del trabajo podrá en este caso regularse según su individualidad, y la superioridad que mejor convendrá á una de las partes, será la que resulte de sus cualidades naturales. No hay necesidad de que un decreto arbitrario de la ley decida quién debe ocupar el primer puesto. Pero este resultado sólo podrá obtenerse por medio de un desarrollo de las cualidades de la mujer mucho más completo de lo que se le ha juzgado posible y legítimo hasta estos últimos tiempos. Sólo entonces alcanzará su fin la monogamia. Claro es que la mujer no se librárá jamás de las funciones que la naturaleza le ha asignado una vez por todas: no es posible

renunciar á un destino *realmente* natural. Estudiaremos esta cuestión más detalladamente luego.

La diferente situación que el hombre y la mujer ocupan hasta aquí en el matrimonio, según las ideas corrientes, evidénciase sobre todo en la diversa manera de juzgar su infidelidad. Parece natural que la gran severidad con que se juzga la infidelidad de la mujer tenga su explicación en las consecuencias que para la familia acarrea, consecuencias mucho más graves naturalmente que aquellas á que puede dar lugar la infidelidad del hombre cuyas aventuras extra-conyugales no tienen necesariamente efectos apreciables á este respecto. Estas razones pierden sin embargo su valor ante la completa igualdad de los derechos exigida por la monogamia libre. Si no está satisfecho con esta exigencia, la poligamia existe en realidad. Asimismo, la diferencia de los juicios formulados sobre la infidelidad masculina y femenina proviene de una etapa de la evolución en la que la mujer consideróse como propiedad del hombre (véase XV, 1). Esta diferencia se ha conservado aun después que la monogamia libre ha sido oficialmente reconocida.

Un autor italiano, Mantegazza (1), defiende vivamente esta diferencia de juicios. Para ello se apoya en dos razones principales. En primer lugar, toda la tarea moral de la mujer debería, según él, contenerse en la familia. Mientras que al hombre se le exige una infinidad de virtudes, y se ve obligado á trabajar y á luchar en medio de tantas y tan variadas condiciones, á la mujer lo único que se le exige es la fidelidad: «¿por ventura es demasiado?» En segundo lugar, el hombre, por su naturaleza, se ve incitado á la poligamia: es más inconstante, más brutal, más caprichoso y sensual que la mujer, á la

(1) *Die Physiologie der Liebe*, Iena, 1877, p. 351 y sig.

cual no domina tan fácilmente la excitación de los sentidos. Mantegazza pinta esta diferencia con tan vivos colores, que cuesta trabajo comprender cómo un ser tan puro puede sucumbir á veces. Cuando menos, sería equitativo no formular un juicio harto severo contra el ángel caído, sino contra el perverso demonio que la impulsó á la caída, sobre todo si les asiste razón á quienes creen que la caída de la mujer se debe, mucho más frecuentemente que la del hombre, á motivos superiores á los de la simple sensualidad. — Que existe cierta diferencia, no puede en verdad negarse. Pero es exagerarla fuera de toda medida limitar por completo la misión humana de la mujer á los deberes de la familia. Y aun en este caso, la mujer tendría otras virtudes que mostrar además de esta virtud única, cualquiera que fuese, por otra parte, el precio de ella.

6. La monogamia libre, tal como se la ha descrito en lo que precede, es sin duda un ideal, pero no un ideal flotando en las nubes: todo matrimonio serio y dichoso ofrece una aproximación de él. La monogamia cumple del mejor modo posible el fin de la familia, primero procurando á sus miembros una completa satisfacción, y luego constituyendo un foco simpático y la mejor escuela para la nueva generación. Así, pues, importa mucho protegerla y desarrollarla.

Aunque la monogamia libre, en tanto que realmente exista, sea uno de los más preciosos resultados de la evolución histórica, vemos sin embargo á su lado por todas partes las formas inferiores de enlace sexual, aun las más inferiores de todas en plena efflorescencia. Pese al reconocimiento oficial de la monogamia libre, el hetairismo, los enlaces débiles y pasajeros no han desaparecido.

Estaría en contradicción con la historia admitir que la monogamia libre no es solamente la forma

ideal sino también la forma *primitiva* del matrimonio, como el hetairismo y los enlaces pasajeros son únicamente formas derivadas y corrompidas de ella. Esto implicaría ponerse no sólo en contradicción con la sociología, sino exponerse á inútiles perplejidades para explicar la posibilidad de esa humillación, y condenarse á un pesimismo impotente ante la realidad. Por lo contrario, si la monogamia libre se ha desarrollado históricamente, debemos proseguir el mismo camino, conservando lo que la naturaleza ha comenzado y desarrollado. El hetairismo y los enlaces pasajeros indican entonces simplemente que la naturaleza humana no se ha acomodado plenamente á las formas superiores de la vida social, que encierra todavía demasiados elementos para que le sea fácil realizar la forma verdaderamente humana de la vida sexual, y podrá observarse constantemente que las tendencias á la humanización y á la emancipación (XIII, 3) están estrechamente unidas. Cuanto más la vida sexual afecta un carácter brutal é inferior, más se retarda también en lo que se refiere á la emancipación de las personas. Tan sólo los individuos que no han alcanzado todavía su madurez intelectual toleran que se les trate como simples medios de satisfacer los deseos de los demás.

Esta evolución incompleta es causa de gran número de sufrimientos y de infortunios. A menudo se traba una lucha desesperada entre las diversas tendencias de la naturaleza humana; y esta lucha no tiene trazas de terminar por ahora. La evolución en el terreno moral avanza lentamente, sobre todo cuando se trata de someter cualquiera de las impulsiones naturales más violentas á leyes morales y sociales correspondientes á un grado de vida más elevado que aquel en que el hombre comienza solamente á diferenciarse del animal. La peor solución sería no obstante aquella que tendería á deprimir el

ideal: esto sería el principio de un retroceso. — Las prescripciones legales, la violencia y la predicación farisaica tendrían poco efecto. Una educación sana y armoniosa, un vivo sentimiento del derecho de todos los hombres á una vida personal, un gran amor hacia la humanidad, he aquí los mejores apoyos en la lucha. Lo importante sobre todo es impedir que la vida sexual se aisle del resto de la vida física. Que ejerza seducción é inspire entusiasmo como es capaz de hacerlo, nada mejor; pero que se mantenga también en los límites convenientes, puesto que no es un elemento único en el conjunto de la vida. Todo hombre que se esfuerza en conducirse con arreglo á estos principios contribuye con una parte esencial al bien del género humano.

Sin embargo, la persistencia del hetairismo no se mantiene solamente, como hemos dicho ya, porque el instinto haya guardado todavía su carácter indomable, sino también porque la privación material, las desdichas físicas y morales son obstáculos á una vida puramente humana. Si es verdad que en Londres de cada siete muchachas jóvenes una, y en Hamburgo una de cada nueve hace comercio de su cuerpo (1), la falta no es imputable únicamente al instinto natural, sino que debe verse también en ella el efecto de las circunstancias materiales y sociales. Estamos aquí en presencia de una de las ramificaciones de la cuestión social, de ese abismo al que nos dirigimos por tan diferentes lados. Más que todo es la extrema miseria la que impulsa á numerosas infelices á prostituirse (2). Un desarrollo mejor y

(1) Göttingen. *Moralstatistik*, 3.^a ed., p. 197. — En Copenhague, entre las sirvientas de veinte á treinta años, la proporción de las mujeres ligeras es algo más del 1 por 100. M. Rubin, en *Nationalökonomisk Tidsskrift* (Revista de economía política), 1887, p. 40.

(2) Prosper Despine, *Psychologie naturelle*, Paris, 1868,

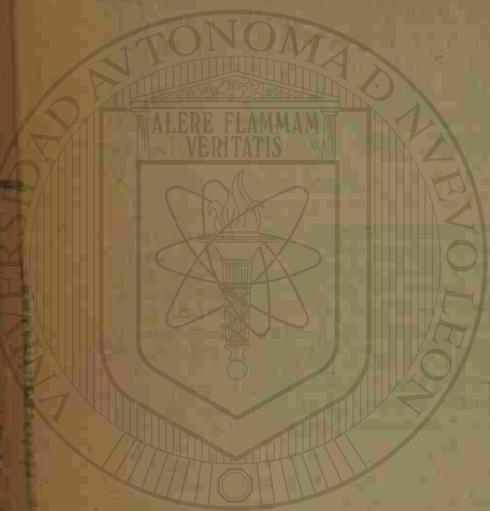
más independiente de las facultades femeninas dará á la vez á la mujer mayor fuerza de resistencia, aumentando en ella el sentimiento de su valor personal y la perspectiva de mejores medios para ocupar en sociedad un sitio en armonía con su mérito.

En lo que concierne al hombre, las circunstancias sociales y económicas ejercen también su influencia, ya que, en la clase media, la edad en que sus recursos le permiten casarse, sufre mayores retardos de día en día (1).

III, p. 215 («No sólo la propia miseria impulsa á las jóvenes á esta extremidad lamentable, sino también la de sus hijos, de su padre y de su madre»). Consultese Edv. Ehlers. *Bidrag til Diskussionen om Prostitutionspørgsmaalet* (Contribuciones á la discusión de la cuestión de la prostitución). Copenhague, 1896, p. 9. «Aquel que cree en la posibilidad de destruir la prostitución puede creer igualmente en la destrucción de la pobreza.»

(1) Rubin og Westergaard. *Aegteskabsstatistik paa Grundlag af den sociale Lagdeling* (Estadística de los matrimonios según las clases sociales). Copenhague, 1890, p. 47; 51-53.

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



BIBLIOTECA ALFONZINA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DIRECCIÓN GENERAL

La conclusión y la disolución del matrimonio

1. Influencia de las diferencias de ideas y de carácter.—
2. Responsabilidad de los que se casan.—3. Matrimonio consanguíneo.—4. Validación exterior del matrimonio. Derechos iguales de las dos partes.—5. Divorcio.

1. Todo lo que divide á los hombres en diversos campos puede ser obstáculo para el matrimonio de individuos que experimentarían sin esto inclinación mutua. Pero, aun en este caso, la verdadera razón está en la diferencia de los caracteres, causa ó efecto de la diversidad de las tendencias, pues la experiencia demuestra que las oposiciones, ya religiosas, ya nacionales, ya políticas, no constituyen impedimentos absolutos para una unión conyugal dichosa. No es lo importante en este punto la conformidad de ideas, sino la de los caracteres, que deben armonizar ó completarse. Desde el punto de vista estrictamente teológico, no hay que decir que los matrimonios «mixtos» son condenables. Los antiguos doctores de la Iglesia los juzgaban concubinatos; el catolicismo los prohíbe, y en cuanto á los teólogos protestantes modernos, contentáanse con apellarlos «monstruosos». Por otra parte, es incontestable que la posibilidad de un enlace conyugal entre personas de creencias diferentes indica una debilitación de la

®

BIBLIOTECA ALFONZINA

pasión religiosa. Pero la moral humana no considera semejante debilitación como una desdicha, mientras no ocasione tibieza ó indiferencia general en el espíritu. Esta clase de uniones, cuando las coronan felices resultados, considéranse por la moral como un indicio de la victoria de la naturaleza sobre barreras ficticias. Admite que tras la diversidad de creencias puede existir muy bien un profundo parentesco de espíritu, y ve en el poder que el amor tiene de dar á este parentesco toda su eficacia una de las más preciosas ventajas de tan maravilloso poderío. Por otro lado es posible, como hemos dicho ya, que la diversidad de la fe estribe en diferencias de carácter, ó que las diferencias de religión se lleven dogmáticamente hasta el extremo (1) de que un matrimonio «mixto» se convierta en un verdadero peligro. El matrimonio no adquiere su forma más íntima hasta que es posible una aproximación y un asentimiento recíproco en la manera general de considerar la vida.

2. La conclusión de un matrimonio no está evidentemente justificada en moral sino cuando se cuenta con los medios de alimentar á una familia. Pero esta condición moral no es posible que la imponga un mandamiento jurídico como en otro tiempo trataron de hacerlo algunos estados alemanes. Ante todo es peligroso é intolerable acudir á la sanción de la autoridad pública para que ésta decida si dos personas que desean casarse tendrán los medios de ganarse la vida. Este es un punto que, mejor que nadie, ha de decidir el individuo, ó importa que tome sobre sí este cuidado desde el momento que so-

(1) Según informes adquiridos en Suiza, los matrimonios mixtos están más expuestos á la disolución que aquellos en que ambos esposos son católicos ó protestantes. (H. Westergaard en «Nationalökonomisk Tidskrift», 1887, p. 30).

bre él recae toda la responsabilidad. Además, pueden cometerse una porción de infracciones á las prescripciones de la autoridad. La experiencia ha demostrado que estas medidas restrictivas sólo sirven para acrecentar el mal, pues aumentan el número de enlaces irregulares y el de los hijos ilegítimos (1).

Los individuos no son tan sólo responsables de la conclusión del matrimonio; lo son también de los hijos que resultan del enlace. Circunstancias interiores ó exteriores pueden impedirles que se reproduzcan. Pongamos por ejemplo el caso de las enfermedades hereditarias (las mentales, la lepra, etc.) ó bien cuando las circunstancias exteriores ofrecen perspectivas tan tristes como la de que los hijos se vean condenados á la miseria y á la muerte. La mortalidad considerable de los recién nacidos, que con razón se ha llamado el moderno sacrificio á Moloch (2), sólo puede evitarse procurando que no nazca mayor número de hijos del que, atendidas las circunstancias, se esté seguro de que no habrá de faltarle cuidados y alimentos. Es evidente que no se engendra los hijos sin que sus padres lo sepan y lo quieran. ¿Cómo puede librarse, pues, el individuo de las obligaciones que naturalmente le atañen?

(1) Consúltese E. Löning. *Armenpflege und Armenpolitik* (Schönbergs Handbuch der politischen Ökonomie, II), 1.ª ed., p. 581, 585. — Stuart Mill (*La Libertad*) experimenta una simpatía asaz curiosa por este género de interdicciones, y no ve en ellas nada que pueda atentar á la libertad individual, si bien observa que, por culpa de circunstancias locales, no serán prácticas todas en ocasiones.

(2) Rümelin. *Reden und Aufsätze*. Freiburg und Tübingen, 1875, p. 331 y sigs. Rubin og Westergaard. *Bevölningsstatistik*, etc., p. 100 y sigs. han demostrado que la mortalidad de los hijos en una familia es tanto más considerable cuanto más numerosos y frecuentes son los nacimientos.

Cuestión es ésta cuya resolución, mejor que á la moral, incumbe á la medicina.

3. Por un sentimiento profundo, cuyo origen y motivo son difíciles de determinar, la mayor parte de los hombres se horroriza hoy y se llena de espanto á la sola idea de una relación sexual entre padres é hijos, ó entre hermano y hermana, y sin embargo, entre los pueblos salvajes tales uniones son cosa frequentísima (1), bien que la diversidad de costumbres se manifieste pronto entre las distintas razas (2). Desde el punto de vista sociológico, quizás este sentimiento se relacione con la costumbre corriente entre muchos pueblos, de tomar mujer en una rama extraña á la del marido; pero el origen de tal costumbre (la exogamia) no está suficientemente explicada todavía. Ya se sabe que la legislación de los judíos y la de la Edad media proscribían rigurosamente todo matrimonio entre parientes, aun lejanos, hasta el sexto ó séptimo grado. Con arreglo á las costumbres en vigor en los países protestantes, el matrimonio entre parientes próximos está sencillamente prohibido. Sea cual fuere la explicación sociológica (3) que quiera dársele, las razones mo-

(1) Spencer. *Principios de Sociología*.

(2) Snorre Sturleson. *Ynglingesaga*, cap. 4: «Durante su permanencia entre los Vans, Njord tuvo por esposa á su hermana, pues la ley se lo permitía... Pero entre los Ases, estaba prohibido el matrimonio entre parientes tan cercanos.»

(3) Es poco verosímil que la experiencia de la debilidad de los niños nacidos de matrimonios consanguíneos haya podido ejercer sobre este punto una influencia determinante. No se ha logrado demostrar hasta aquí la necesidad de semejante debilidad. Si existen disposiciones morbosas en las familias, éstas se transmiten naturalmente y se acrecientan por medio de frecuentes uniones entre sus miembros.—Starcke (*La famille primitive*, Paris, 1891, p. 223 y sigs.) estudia la manera de dar una explicación sociológica, sin que por ello alcance

rales pueden verse en las consideraciones siguientes.

La relación natural que existe entre hermanos y hermanas, ó entre padres é hijos, perdería su carácter libre y seguro, si fuese posible entre ellos una relación sexual, con todas las pasiones que la acompañan. La confianza completa, que debe ser la base de esta relación natural, cuando tiene todo su valor, desaparecería si el amor sexual pudiese mezclarse en ella (1). Por otra parte, casi puede decirse que es natural que el amor sexual no halle en la usanza y en la familiaridad domésticas, ni en el sentimiento de solidaridad original que reina en las relaciones entre padres é hijos ó entre hermanos y hermanas, condiciones favorables á su nacimiento. La emoción amorosa expresa la necesidad de dilatarse, y encuentra su mejor satisfacción en la unión con una persona de otra familia. Toda emoción la suscita algo desconocido, no probado todavía. Por esto, en las circunstancias ordinarias, la emoción amorosa no existe entre hermano y hermana; no se sienten en tal modo diferentes uno de otro, y su mutua relación no aguarda, para establecerse, la excitación de un apetito particular. Carácter propio del amor es el de revelarnos una persona extraña; por este motivo se funda en la inteligencia y la elección. Las relaciones entre hermano y hermana ó entre padres é hijos, por lo contrario, no deben su nacimiento á descubrimiento ni elección alguna, establécense como relaciones naturales.

á poner en claro la persistencia del sentimiento, que, en su origen, parece debido á las condiciones económicas.

(1) Véase á Maimónides, filósofo judío del siglo xii (Stæudlin. *Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Ehe*. Göttingen, 1826, p. 457). Entre los autores modernos, consúltese Hugo Grotius. *De jure belli et pacis*, II, 5, 12-13. Hume. *Ensayos de moral ó Investigaciones acerca de los principios de la moral*.

4. La realización de un matrimonio asigna, como es natural, nuevos deberes y nuevos derechos entre ambos contrayentes, ya entre sí, ya respecto á los demás. La comunidad establecida abraza todas las fases de la vida; así, pues, importa comprobarlo. La formación de una nueva célula social interesa tanto á otros individuos como á entrambos contrayentes. No sólo sus familias, sino también el Estado, que puede verse en el caso de tener que proteger los derechos establecidos por el matrimonio, tienen interés en la proclamación oficial de la unión. Esto no quita libertad al matrimonio; no hace más que colocarle dentro de un marco. Una vez el sentimiento personal pudo hablar y formar el lazo, la organización del lado exterior, social y jurídico, no significa más que la simple aceptación de todas esas consecuencias, y ningún sentimiento de libertad, por romántico que fuese, podría sentirse herido.

No obstante, el valor moral del matrimonio no depende de la «sanción» que recibe por parte de la sociedad y del Estado. Semejante opinión sólo puede sostenerse desde el punto de vista del principio de la autoridad. El matrimonio recibe todo su valor moral por la libre declaración de los dos contrayentes, y la intervención del Estado no puede ser otra sino la de fijar y proteger los deberes y los derechos que por este lado aquéllos asumen. Confundir la conclusión moral del matrimonio con su atestiguación oficial, es confundir la fruta con el cuesco, tanto si dicha atestiguación la hace el clérigo como un funcionario civil.

Un matrimonio puede existir en espíritu y en verdad sin estas formas exteriores, y sería bárbaro querer imponer á alguno, por la fuerza, como se ha propuesto, la observancia de dichas formas. La necesidad de dar autenticidad á la conclusión del matrimonio, dependía primitivamente del valor social de esta

unión, en tanto señalaba la fundación de un nuevo hogar. Con el desarrollo del derecho civil, la declaración pública, bajo forma verbal ó escrita, se convirtió en lo esencial, con lo que la introducción de la esposa en la casa del esposo, que antiguamente era el signo de la fundación de una nueva familia y constituía por tal motivo la parte más importante de la ceremonia nupcial, ha caído poco á poco en la categoría de simple costumbre (1). Sin embargo, el acto jurídico que sustituyó á la forma de atestiguación que espontáneamente se había establecido, no alcanzó inmediatamente una forma puramente civil, sino que se rodeaba de símbolos religiosos. Es verdad que la Iglesia cristiana conservó por mucho tiempo el recuerdo de la forma primitiva, pues durante largos años no consideró el acto religioso, como condición necesaria de un matrimonio legítimo. Según la doctrina católica, el matrimonio era un sacramento recibido por el hombre y la mujer, aunque se uniesen sin prelado y sin testigos; así, pues, fué una verdadera inconsecuencia la del concilio de Trento al admitir la necesidad de una ceremonia religiosa (2).

(1) Leist. *Alt-arisches jus civile*, II, Iena, 1896, p. 120 y siguientes.

(2) Esta inconsecuencia la demostró muy claramente Paolo Serpi en su *Historia del concilio de Trento*. La bendición religiosa del matrimonio estuvo pronto en uso en la antigua Iglesia; no se convirtió en ley sino á partir de los emperadores romanos de Occidente en la Iglesia griega, y por lo que se refiere á la Iglesia romana, á partir del concilio de Trento.—Que la misma Iglesia protestante admitió primeramente la validez de los matrimonios secretos, puede verse en el *Livre de la Visitation*, de Peter Plade, primer obispo protestante de Seeland (edición de S. Grundtvig, p. 82 y sig.) donde se recomienda la celebración pública en la Iglesia á causa de la importancia que podía tener desde el punto de vista jurídico, la facultad de atestiguar por medio de testigos la celebra-

Las disposiciones contenidas en las leyes del Estado relativamente al matrimonio no se refieren solamente á las condiciones en las cuales pueden resultar de ellas efectos jurídicos; tienen asimismo presente la determinación de la situación respectiva de los esposos. Conserva todavía en alto grado la idea de que el hombre es señor y dueño de su mujer, y que ella está sometida á esta autoridad.

Ahora bien, la esencia de la monogamia libre es que la situación jurídica de la mujer en el matrimonio sea igual á la del marido, el cual no estaría facultado para disponer, sin previo consentimiento, del patrimonio de su mujer y de los bienes que hubiera ella adquirido personalmente. Para todas las decisiones importantes relativas á los intereses comunes, debería tener ella voz en capítulo. En efecto, es indudable que la mujer ejerce ordinariamente gran influencia, y tiene su parte de responsabilidad moral en las resoluciones tomadas, y esta responsabilidad sería mucho mayor si tuviese legalmente una parte en la administración. Si se le rehusa el derecho de dar asenso á las medidas tomadas por el marido, cuando menos convendría proporcionarle medios para que pudiesen salvarse, ella y sus hijos, de la ruina inminente (1). A medida que un sistema

ción del matrimonio. — Acerca de esta cuestión y otras conexas, consúltese J. Nellemann. *Retshistoriske Bemærkninger om kirkelig Vielse*. (Observaciones histórico-jurídicas sobre el matrimonio religioso). «Historisk Tidsskrift», 5.ª serie, vol. I.

(1) Puede formarse idea de lo que la mujer es capaz de obtener, aun dejando aparte sus derechos legales, por el partido que las mujeres de obreros supieron sacar, en Røchdale, de la célebre cooperativa de consumo, establecida en aquella localidad. «Muchas mujeres se asocian porque sus maridos no quieren tomarse el trabajo de hacerlo, y otras para impedir que el marido malgasta en la taberna los recursos de su familia. El marido no puede

de educación mejor desarrolle su espíritu, y adquiera mayor independencia y experiencia práctica por medio de las numerosas ocasiones que se le ofrecerán de conocer la vida en torno suyo, será posible semejante organización sin poner obstáculo á las empresas razonables y legítimas. Si se estableciesen los derechos de la mujer, cuando se realiza el matrimonio, como una cosa natural y corriente, nada habría que pudiese alterar la estrecha unión de los esposos, y se le aseguraría cuando menos una protección, para el caso de que se introdujesen en el hogar la desunión y el desacuerdo.

Dícese á menudo, para refutar las ideas aquí expuestas, que el matrimonio debe ser una unión en que debe reinar completa confianza, no un vínculo de derecho, y que, por consiguiente, la unidad y no la diversidad deben constituir su esencia. Pero trátase aquí también de un vínculo de derecho, cuando todo el poderío se atribuye á una sola de las partes. Asegurar este poderío al hombre, es acentuar evidentemente la diversidad de las dos partes con mucha mayor fuerza de lo que se lograría atribuyéndoles un poder igual desde el punto de vista económico y jurídico. Es posible que una organización de este género presente dificultades técnicas; pero el prevenir logrará ciertamente vencerlas (1). En cuanto

retirar de la sociedad los fondos colocados en nombre de la mujer, sin haber obtenido permiso firmado por ésta.» (Stuart Mill. *Principios de economía política*, IV, 7, 6). La ley del país permite al marido obtener el dinero por medio de un proceso; pero un proceso exige tiempo, y antes que la justicia haya seguido todos los trámites, el hombre reflexiona y vuelve á mejores ideas.

(1) En la secta rusa de los Molokanes, existe comunidad de bienes entre marido y mujer, y el hombre no puede, sin el consentimiento de ésta, enajenar ni hipotecar sus bienes. La mujer molokane se acostumbra ya, desde su más tierna infancia, á la independencia, y su

al poderío intelectual y moral, no es posible, naturalmente, establecerlo ni por la tradición ni por la ley, y la distribución real de las facultades se encuentra, por otra parte, muy á menudo (y se encontrará con mayor frecuencia cada día) en risible desproporción con la distribución tradicional y jurídica del poderío exterior. Por lo demás, en estos últimos tiempos, se han realizado varios y no desdeñables progresos, en lo que concierne á la condición jurídica de la mujer casada, en Alemania—país donde la independencia de la mujer encuentra vivísimas resistencias.—con motivo de la confección del nuevo código civil imperial. Indudablemente, el proyecto según el cual, en caso de disensiones de orden económico, la decisión debería pertenecer á aquel de ambos esposos cuyos bienes contribuirían en mayor parte á los gastos de manutención de la familia, ha sido rechazado, y el proyecto según el cual la mujer hubiera tenido el derecho de conservar su nombre de familia, ha corrido la misma suerte. Pero, gracias á sus partidarios en el seno de la comisión legislativa y del Reichstag, las mujeres alemanas no han dejado de obtener el derecho de ser nombradas tutoras y de formar parte de un consejo de familia. Se ha admitido al mismo tiempo que, á no autorizarle el tribunal, el marido no tiene derecho á prohibir á su mujer el ejercicio de una profesión ó de un oficio. Verdad es que todo esto no supone sino un ligero paso en el sentido de lo que reclaman la justicia y el creciente desenvolvimiento de la aptitud y la mujer para los trabajos prácticos y teóricos. Las asociaciones femeninas alemanas han elevado enérgicas protestas contra los límites puestos por el

vida mental se desarrolla de una manera autónoma (dentro del marco puritano de la secta). Véase N. Tsakni: *La Russie sectaire*, París, 1888, p. 153 y sigs.

nuevo código á los derechos y á los deberes de la mujer.

5. Si la monogamia reina en Europa debémoslo sobre todo al derecho romano. Nuestro matrimonio es el matrimonio romano, exceptuando el derecho facultativo de divorcio, que tan gran papel representó en los últimos tiempos de la República (1). Según la estricta doctrina cristiana, el divorcio es inadmisibile si no existe infidelidad física. Pero sucede aquí lo que á menudo ocurre con las concepciones excesivamente idealistas, como es la de atribuir precisamente al lado físico una importancia exagerada y contraria á la naturaleza. Puede existir una infidelidad del corazón y de la voluntad mucho más perjudicial á la unión entera que la infidelidad física. El matrimonio puede disolverse en su espíritu y en su esencia por la desaparición del sentimiento que debería sostenerlo y animarlo. Desaparecida la vida, la forma exterior puede, sin duda alguna, subsistir violentándose, pero ya no tiene ningún valor. La lealtad y la franqueza son condiciones vitales del lazo conyugal; cuando se extinguen, no hay ya abnegación libre y sin reserva. La resignación y el imperio sobre sí mismo alcanzan mucho, pero su poder tiene sus límites, y cuando el sentimiento vivificante ha quedado agotado del todo, nada es capaz de reemplazarle. Como hemos demostrado (XVI, 3), no es preciso que ninguna de las partes tenga culpa, y, sin embargo, la unión, falta de apoyo, puede convertirse en un desastre. Las desdichadas consecuencias de esto se extienden á

(1) Véase Henry Maine: *Early History of Institutions*, p. 60; Lecky: *History of European Morals*, II, p. 316. Renan: *Marc-Aurèle*, p. 547; Leist: *Alt-ar. jus. civ.*, I, p. 438.—Según Lagarde: *Deutsche Schriften*, Gesamtausgabe. Göttingen, 1886, p. 29, la poligamia debió conservarse entre los judíos hasta allá por el año 1000.

toda la familia. La indiferencia y la frialdad y aun la amargura y la hostilidad de los padres entre sí, crearán una atmósfera letal para el desarrollo de los hijos.

Si la organización jurídica quiere servir de apoyo para la vida moral de la familia, no debe oponer demasiados obstáculos al divorcio, pues esto implicaría rebajar el matrimonio á una institución despótica. Los intereses de los diversos individuos exigen que para la disolución del matrimonio, lo mismo que para su realización, se prescriban ciertas formas, las cuales tienen por objeto no sólo proteger á los esposos contra usurpaciones recíprocas, sino también preservarles contra su propia precipitación. Es preciso que transcurra cierto lapso de tiempo para que el divorcio tenga pleno efecto, y esta demora debería prolongarse cuando la disolución del matrimonio la pide sólo una de las partes. La fidelidad tiene sus derechos y es preciso dejarle tiempo para probar su fuerza. Estimar, como lo hace Wilhelm von Humboldt, en un escrito de su juventud acerca de los límites del Estado, que el deseo expresado de una de las partes debe bastar para disolver el matrimonio, es dar pruebas de exagerado individualismo.

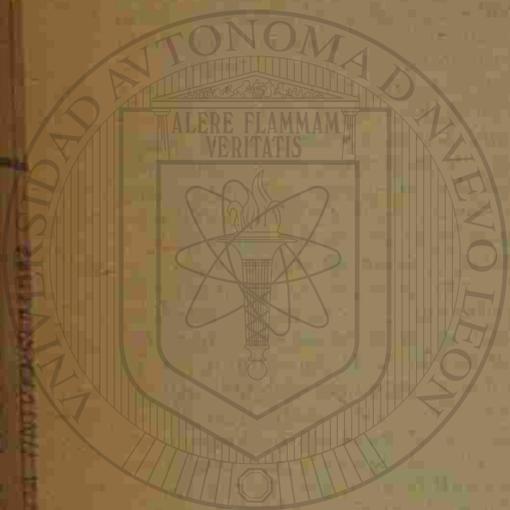
Los males que resultan de un matrimonio disuelto por el divorcio serán suficiente advertencia para las personas á quienes la facilidad del divorcio podría inducir á casarse á la ligera, de modo que no hay que temer que una ley excesivamente liberal sobre el divorcio debilite el respeto general del matrimonio. En el Estado de Indiana, que posee ha largo tiempo leyes liberales en materia de divorcio, la vida de familia es tan hermosa y duradera como en Nueva York y en la Carolina del Sud, donde sólo por una causa puede disolverse. Entre algunas sectas rusas (los Douckhobors, los Molokanes) donde

los divorcios son frequentísimos y fáciles de obtener, reinan ideas nobles y elevadas sobre el matrimonio, y generalmente su nivel moral parece más elevado que el de sus vecinos ortodoxos (1). Las leyes severas sobre el matrimonio (particularmente la interdicción ó las dificultades opuestas al casamiento de los divorciados) nunca fueron capaces de proteger ó favorecer la moralidad. Esas leyes abruman y confunden los corazones puros y elevados; los demás no se detienen por tan poca cosa, pero encuentran siempre soluciones. En los países católicos, como por ejemplo Italia, donde el divorcio está prohibido, los vínculos conyugales se tienen en poca estima en muchas esferas, hasta el punto de reclamar el derecho á divorciarse, para proteger la dignidad y la santidad del matrimonio (2). Según un estadista francés, la frecuencia del divorcio no depende de las leyes sino de las costumbres, de la religión, de la raza, de la clase á que se pertenece. Además, parece que los divorcios son frecuentes sobre todo en los países donde ocurre también el mayor número de suicidios, y donde, por consiguiente, se encuentran más individuos desequilibrados. Por lo común, es la mujer quien pide el divorcio, y esto es relativamente raro cuando hay hijos de por medio (3).

(1) *History of Women Suffrage*, Boston, 1878, I, p. 742. Lecky: *History of European Morals*, II, p. 325 y sigs. — Tsakni: *La Russie sectaire*, p. 143 y sigs.; 152.

(2) Mantegazza: *Die Physiologie der Liebe*, cap. 20 y 21.

(3) I. Bertillon en el *Dictionnaire des sciences anthropologiques*, p. 384-385. — Véase el artículo de H. Westergaard en la «Nationalökonomisk Tidsskrift», 1887. — W. F. Willcox: *The Divorce Problem*. Nueva York, 1891.



2. SITUACIÓN Y CONDICIÓN DE LA MUJER

XVIII

Antecedentes sociológicos

1. La situación de la mujer es actualmente todavía objeto de discusiones. — 2. Acción recíproca de la naturaleza y de las condiciones vitales. — 3. Triple forma de la división del trabajo entre el hombre y la mujer.

1. El estudio de la situación moral de la mujer forma el complemento natural de la doctrina que precede sobre la monogamia libre. Hemos visto ya que ésta no se realiza verdaderamente sino cuando el hombre y no sólo el hombre, sino también la mujer, posee la facultad y el derecho de llevar una existencia humana independiente. La mujer no puede ocupar su sitio en el matrimonio sino cuando se le ofrece la posibilidad de representar también un papel fuera de él. Su elección es libre sólo cuando se abren ante ella las dos eventualidades: sea cual fuere la que prefiera, no la tendrá por un simple medio de asegurar su existencia, sino por una ocupación destinada á llenar su vida. Tiempo vendrá ciertamente en que será inútil dar razones especiales para esta-

blecer el derecho de la mujer á desarrollarse de una manera independiente y á escoger con libertad la ocupación que le plazca. Del propio modo que, en la moral de nuestros tiempos, no se consagra una sección especial á la situación y á la condición del hombre, tampoco en la moral del porvenir habrá necesidad de ello en lo que concierne á la mujer. Pero hasta aquí subsiste la idea de que la mujer, á consecuencia de su naturaleza, sólo es idónea para los oficios de esposa y de madre, y que toda tentativa llevada á cabo para hacerle representar otro, descansa sobre un peligroso error.

2. Respecto á la naturaleza de la mujer, estamos en presencia de dos opiniones radicalmente opuestas. Una de ellas (sostenida en la antigüedad por Platón, y en los tiempos modernos por Stuart-Mill) admite que la diferencia entre las facultades del hombre y las de la mujer, si realmente existe, es sólo diferencia de grado; la otra (sostenida por varios autores, entre ellos Spencer) quiere que la diferencia de naturaleza sea tan profunda y tan bien establecida, que deba siempre acarrear una diferencia cualitativa en las situaciones y funciones.

Hay que tener prudencia siempre que se habla de particularidades ó de diferencias naturales, como si fuesen eternas é inmutables. La naturaleza se halla, sobre todo en lo respectivo á los seres vivientes, en perfecta evolución. La naturaleza actual que contemplamos es también en todas ocasiones un *resultado*, y á su vez saldrá otra de ella. Por otra parte, esta evolución no se produce sino lentamente, y, por lo tanto, debemos tomar buena nota del punto en que nos hallamos de ella en un momento dado.

Además, la naturaleza y la condición de la mujer ejercen recíproca acción una sobre otra; su condición la determina su naturaleza, pero reacciona á su vez sobre ésta. He aquí por qué su naturaleza de-

pende en gran parte de lo que se le exige y de los derechos que se le conceden. De lo que se trata aquí, como en todas partes, es de proporcionar las exigencias y los derechos de manera que satisfagan á la naturaleza, al propio tiempo que la desarrollan en la dirección favorable.

3. Si consideramos la naturaleza y la situación de la mujer en diferentes épocas y en diversos lugares, hallamos opuestas formas de repartición del trabajo entre ella y el hombre.

La mujer es desde luego la primera esclava. Debe ocuparse en todos los trabajos que el hombre no quiere desempeñar, llevar ó arrastrar fardos, cuidar de la habitación, de los vestidos y del cultivo de la tierra. Se la estima ante todo según su capacidad para el trabajo (1). Desde la infancia, ocupa un lugar inferior á sus hermanos. Aunque pertenezca al sexo más débil, es preciso que emplee animosamente sus fuerzas. Por otra parte, la suma de estas fuerzas sobrepaja las de la mujer civilizada. No citaremos más que un ejemplo: una mujer india da á luz las más de las veces completamente sola, y emprende en seguida de nuevo sus rudas tareas. Según algunos eruditos, entre los primeros hombres de que se hallan vestigios, la diferencia de vigor y de estructura entre ambos sexos no era tan notable como llegó á ser más tarde á consecuencia de un cambio en la repartición del trabajo.

Cuando los trabajos más penosos se asignan al esclavo, prodúcese una nueva repartición. La mujer, desde entonces, sólo se ocupa en las faenas interiores del hogar. Establécese en aquel momento en su

(1) Spencer (*Principles of Ethics* § 428) piensa que la manera como se trata á las mujeres es el más triste espectáculo que nos ofrece la historia, y que la no escrita, si la conociésemos, sería mucho más triste sobre este punto.

dominio propio, que ha conservado hasta hoy día en condiciones diversas, según que la forma dominante del matrimonio haya sido la poligamia ó bien la monogamia.

Finalmente, en nuestra época, en varios países se ha ofrecido á las mujeres ocasión de ejercer su actividad en toda una serie de esferas que antes eran consideradas como monopolio de los hombres. Hoy son doctoras, abogadas, religiosas, ingenieras, empleadas de oficina ó de ferrocarriles, etc., y aun muchas veces electoras en las asambleas comunales y políticas. Por ahí se abrió á la mujer la perspectiva de una evolución y de una condición en extremo diferentes de las que antiguamente se consideraban como las únicas naturales. Con todo, personas hay que ponen todavía en duda la necesidad ó la utilidad de semejantes innovaciones.

El estudio de esta cuestión presenta un interés tanto más considerable, cuanto que la situación creada á la mujer constituye, puede decirse, un criterio del progreso moral del género humano. El griego se envanecía de su superioridad sobre los bárbaros en la manera de tratar á las mujeres; el romano se enorgullecía de ser superior al griego por la misma razón, y el cristiano hace lo mismo con relación al romano. La historia demuestra, sin embargo, que la condición de la mujer en las diferentes épocas de la historia no la ha determinado solamente la repartición económica y social del trabajo, sino también el carácter entero de la formación general y de la vida del espíritu.

En la civilización griega, los filósofos estoicos fueron los que principalmente sostuvieron la igualdad moral del hombre y de la mujer. Si efectivamente ciertas tareas son más propias de los hombres y otras lo son de las mujeres, no existía, sin embargo, á su entender, ninguna ambición legítima

de la que debiese excluirse á uno de ambos sexos. Los estoicos posteriores pedían que la juventud, tanto de uno como de otro sexo, se instruyese en la filosofía. Los mismos filósofos son los que tuvieron del matrimonio, considerado como íntima comunidad de la vida, la concepción más noble de la antigüedad: un desarrollo intelectual más completo era á sus ojos condición necesaria para que la mujer pudiese ocupar dignamente su sitio en el hogar doméstico. Esto implica un progreso considerable, si se tiene en cuenta que las mujeres atenienses estaban excluidas de toda cultura intelectual, y que sólo en el comercio de las cortesanas podían los hombres satisfacer su necesidad de frecuentar mujeres cultas.

El cristianismo contribuyó igualmente á elevar la condición de la mujer estableciendo entre el hombre y ella más profunda comunidad de espíritu. La fe y la esperanza les eran, en efecto, comunes, y la vida de ambos tenía por base la esperanza de grandes acontecimientos que debían ocurrir en un porvenir no lejano. La espera del fin inminente del mundo, comunicaba á la vida de todos los individuos un fin elevado, del todo independiente de sus condiciones particulares. Desde entonces la mujer podía realizar su destino personal; aun sin ser esposa ni madre. Por razones ascéticas, el cristianismo primitivo tenía hasta preferencia para el celibato, sobre todo por el estado de virginidad. Haciendo completa abstracción de los motivos en los cuales se fundaba, es á buen seguro un hecho de considerable importancia el de que la vida de la mujer obtuviese de este modo una razón de ser seria, independiente de su papel en la familia. En presencia de esta innovación capital, poco importa que á la mujer se la haya mantenido todavía en estado de inferioridad, á la usanza oriental, sin derecho á hablar en la Iglesia y debiendo contentarse con las enseñan-

zas de su marido en el hogar doméstico. Lo esencial era el gran principio, gloria imperecedera del cristianismo primitivo, que proclama los bienes supremos accesibles á todos los hombres, sin distinción de sexo, de condición ó de raza.

En el renacimiento, el movimiento considerable de ideas que se produce entonces aprovecha á las mujeres lo mismo que á los hombres, y el vigoroso desarrollo de las individualidades tiene lugar á la vez en uno y otro sexo. Carácter propio de la época es sin embargo que tal desarrollo de la personalidad sólo fuese posible primeramente en las mujeres casadas. La mayor parte de las jóvenes se educaban en los conventos, y su formación activa empezaba con el matrimonio. Bajo este aspecto, reinaba entonces una disparidad singular en la condición de las mujeres, como sucede con frecuencia aun hoy día en los países latinos.

Lo que resulta, en suma, de estas condiciones históricas, es que, cuantas veces se produce un gran movimiento de ideas, que alcanza profunda resonancia en la vida humana, prodúcese también una tendencia á colocar á las mujeres sobre el mismo pie que los hombres. Toda extensión notable del horizonte intelectual borra la diferencia considerable antiguamente establecida entre las condiciones de los dos sexos.

XIX

La situación moral de la mujer

1. La mujer en la familia. — 2. Superabundancia de las mujeres. — 3. Particularidades femeninas. — 4. Testimonio de la experiencia. — 5. La emancipación considerada como deber. — 6. Derechos políticos.

1. El destino que la naturaleza ha asignado á la mujer es el de llevar en ella el germen de la nueva generación y alimentarlo hasta que se halle en estado de vivir de una vida separada. Que este destino natural determina su total organización, cosa es que no puede negarse seriamente. Pero después de esto, no le queda ya para otras funciones la misma energía de que dispone el hombre. He aquí por qué razón el sexo femenino es el sexo débil, por qué su naturaleza es mejor y más pura que la del hombre. Aun cuando bajo todos los demás aspectos domine la bestialidad y la crueldad, se encuentra sin embargo un primer germen de humanidad en la relación de la madre con el hijo. En el culto á la Virgen impera todavía la idea según la cual la maternidad es el manantial de donde emana todo lo bueno que hay en el mundo humano.

El reconocimiento del derecho de la mujer debía empezar por la apercepción de la gran importancia que para la especie tiene la función que debe llenar

como ser natural. Cuando (en la segunda repartición del trabajo) se reconoció su sexo como el más débil, y se le eximió de las tareas más pesadas, realizóse un gran progreso. No obstante, todavía no se ha llevado completamente á cabo. En la clase pobre, la mujer se ve á menudo obligada á dedicarse á trabajos muy duros, en detrimento de sus deberes de madre, y uno de los graves aspectos de la gran cuestión social es precisamente la averiguación de los medios que permitan á la mujer consagrarse á su hogar y á sus hijos (1). — El reconocimiento de la gran importancia de la mujer para el hogar señala un paso adelante del cual no se puede ni se debe retroceder. Si la mujer perdiese el lugar natural que ocupa en la familia, esta pérdida, mirese como se quiera, no podría compensarse con ningún progreso. La importancia considerable de la vida familiar para la evolución de la especie descansa ante todo en la situación que en ella ocupa la mujer como madre, como esposa ó como hermana. Pero precisamente porque la tarea desempeñada así por la mujer tiene su fundamento profundo y sólido en la naturaleza, no necesitamos inquietarnos para que se la acepte. La naturaleza no ha menester nuestra protección: bástase á sí misma para hacerse sentir. Además, las diversidades que realmente existen entre el hombre y la mujer se manifestarán siempre, á menos que se deban á circunstancias pasajeras, más ó menos artificiales. Según opinión de Stuart Mill (en su obra sobre la «sujeción de las mujeres») las ideas que el hombre se ha forjado de la naturaleza y de la capacidad de la mujer descansan únicamente en la costumbre y la tradición, no en la experiencia real; lo que nosotros llamamos la «naturaleza femenina» sólo es una

(1) Véase Jevons: *Married women in factories* (Methods of social Reform, Londres, 1883).

creación artificial. Por consiguiente, convendría, según él, suprimir las barreras que hasta aquí impidieron el desarrollo y el empleo de las facultades femeninas, para hacerse cargo de la verdadera naturaleza de las mujeres. Por primera vez en la historia del mundo, sería preciso dejar que la experiencia diese su verdadero testimonio en esta materia. — Mill opinaba que la capacidad de la mujer tendría ocasión de manifestarse, si se le consentía más libertad, para que su mérito pudiese brillar de un modo extraordinario. Es dudoso que la experiencia ratifique tan hermosas esperanzas, ni es necesario para justificar las exigencias cuya imposición desearía Mill ver realizada.

Como hemos observado ya, precisamente al deseo de que la mujer ocupe de un modo más digno, más completo y más libre el puesto que le está asignado, se debe la reivindicación para ella de un desarrollo menos restringido de sus facultades. Aunque no tome parte en el trabajo propiamente productivo, su cualidad de «directora de la consumición» en el hogar, reclamará en la mujer la presencia de facultades de órdenes diversas. Además, á fin de poder seguir con inteligencia y simpatía los esfuerzos de su marido, á fin de ser su consejera y de poder dirigir también la educación de sus hijos, es preciso que esté orientada lo mejor posible en el dominio intelectual y social. La influencia considerable que la mujer ejerce en la familia y por ende en el conjunto de la evolución moral, social, religiosa y política, hace necesaria una cultura tan rica como se pueda de sus facultades.

Añádase á esto que los cuidados del hogar y el trabajo productivo no siempre se excluyen. La capacidad para el trabajo de la mujer podrá utilizarse también en la producción, y esto no puede hacer daño mientras no traspase el círculo de la vida fa-

miliar (1). Aunque la mujer penetrase en terrenos recorridos hasta lo presente sólo por el hombre, y aun en el caso de que la naturaleza y las aptitudes de los dos sexos presentasen realmente tan grandes diferencias como á menudo se cree y admite, no es fácil que aquella perdiese su originalidad propia en las nuevas condiciones. ¿De qué modo se manifestaría esta originalidad? Sólo la experiencia puede demostrarlo.

2. Circunstancias independientes de su voluntad hacen que las mujeres no puedan llenar siempre el único destino que les asignan los adversarios de la emancipación femenina. En parte la mortalidad, y en parte la emigración hacen que en Europa y en los Estados del E. de la América del Norte, el número de mujeres exceda al de hombres. En Alemania el contingente de mujeres, hace algunos años, excedía en 800,000 al de los hombres, y en 1880 el estado de Massachussetts contaba con 66,000 mujeres más que hombres. En el campo, el número de mujeres no casadas es relativamente algo mayor que el de los hombres célibes, lo que se explica perfectamente porque la muerte suprime mayor número de hombres, de manera que las mujeres tienen menos probabilidades de casarse. El excedente considerable del sexo femenino en las ciudades halla casi su explicación en el hecho de que las mujeres que van del campo á la ciudad son en mayor número que los hombres. Está averiguado que no solamente existe, de una manera general, mayor número de mujeres que de hombres, sino que precisamente ocurre esto

(1) Véase Marcus Rubín: *Om Kvindens Adgang til Erhverv* (Del poder de adquisición de la mujer). Copenhague, 1886, p. 10 y sig. — Mary Gilliland: *Women in the community and in the family* («International Journal of Ethics», 1895).

en las edades en que el matrimonio es más frecuente (entre veinte y cuarenta años).

De las 300,000 mujeres que poco más ó menos existían en Dinamarca en 1880, más del 38 por 100 eran célibes, viudas ó divorciadas (1). Quizá se responda, con un estadista alemán, que un excedente de población femenina constituye un «mal social»; pero esto no lo suprime, y no existe el derecho de considerar á las personas que forman este excedente como seres superfluos. Es preciso, pues, esforzarse en transformar este mal en un bien social, utilizando estas fuerzas en apariencia superfluas, que, sin embargo, lo son tan sólo en el caso de atenerse á la segunda de las reparticiones del trabajo que hemos enumerado, sin querer reconocer la tercera. Malthus fué el primero en pedir que se tuviese la mayor consideración con las mujeres no casadas, inducido á ello por sus estudios sobre la cuestión feminista (2).

3. Se ha pretendido que la naturaleza física y psíquica de la mujer estaba falta de condiciones necesarias para un desarrollo y una cultura capaces de ponerla en el mismo rango que el hombre.

Que en general es más débil que éste, bajo el as-

(1) Rümelin: *Bevölkerungslehre* (Schönbergs Handbuch der politischen (Ökonomie), p. 1207-1300. — Rubín: *Om Kvindens Adgang til Erhverv* (La capacidad de adquirir en la mujer), p. 21. — La Revista «Kvinden og Samfundet» (La mujer y la sociedad). — Rubín og Westergaard: *Aegteskabsstatistik*, p. 67. — *Statistisk Aarbog*, editado por el estado dinamarqués, 1886, p. 15-19.

(2) No hace mucho todavía que un filósofo alemán consideraba como egoísta y moralmente condenable el hecho de que una joven adquiriese para asegurarse la libertad de escoger un esposo conforme á sus gustos, — una cultura que permitiese dar mayor valor á su vida por medio de otra función distinta de la conyugal! Consúltese A. Dörner: *Das menschliche Handeln*. Berlín, 1835, p. 422 y sig.

pecto físico, lo hemos dicho ya. No obstante, su historia anterior demuestra que sus fuerzas son mayores de lo que ordinariamente se admite hoy. La vida civilizada, con su especialización á todo trance, ha desarrollado igualmente á la mujer de una manera harto especial. Más sana educación y cultura permitirán ver las cosas bajo muy distinto aspecto. Hay que observar en particular que el sentido en que se orientan todas las sanas reformas de la educación y de la instrucción viriles, hacen cabalmente más fácil la aplicación á los dos sexos de la misma cultura. La concesión de mayor importancia al desarrollo de la facultad intuitiva, al pensamiento personal, al ejercicio del sistema muscular, todo esto le hace falta lo mismo á la mujer que al hombre. La diferencia de fuerzas físicas, que subsiste sin duda, no tiene necesidad de ser mayor de la que existe entre los hombres (4).

Creer que el sentimiento es la facultad maestra en la psicología de la mujer, y que, por consiguiente, no está llamada á un desarrollo intelectual más elevado y más independiente, es partir de una oposición entre el sentimiento y el conocimiento que no justifica la psicología. El desarrollo de la sensibilidad no impide necesariamente el de la inteligencia. La oposición sólo existe entre el conocimiento y la sensibilidad en los movimientos más violentos, es decir, en las emociones. — Pero los sentimientos que tienen más bien el carácter de la profundidad que el de la violencia, no dificultan forzosamente el desarrollo de la facultad de pensar, y hasta pueden

(4) No obstante, parece establecido que la paresia general (especie de neurastenia acompañada de parálisis parcial) se desarrolla en estos últimos tiempos con mayor frecuencia en aquellos Estados civilizados donde las mujeres toman parte en las tareas de la vida culta. Pero esto se debe seguramente á un fenómeno de transición.

favorecerla. Por esto una viva simpatía conduce de la manera más natural á entregarse completamente al estudio de sus objetos y examinarlos en toda su originalidad: semejante simpatía es pariente muy cercana de la disposición de espíritu del investigador.

Para iluminarse á sí mismo, el sentimiento, por lo general, se ve impulsado á buscar las causas que lo suscitan, y, por consiguiente, pone la inteligencia en movimiento. Aun aceptando como verdad que todas las mujeres sin excepción fuesen seres sentimentales, no por esto se las excluiría necesariamente del derecho de buscar un desenvolvimiento más elevado de su facultad intelectual.

Muchas particularidades que, con más ó menos razón, se dan como características de la naturaleza femenina, débense ciertamente á las condiciones en que la mujer ha vivido largo tiempo, condiciones que podrían modificarse en estas circunstancias. Esto se aplica á la particularidad psicológica de que acabamos de hablar. En efecto, la educación femenina en uso hasta aquí era poco á propósito para desarrollar la inteligencia y la voluntad de la mujer, pero ha alimentado sin medida la vida afectiva, á expensas de las demás facultades. A esto se debe que en las mujeres influya más fácilmente el culto religioso que en los hombres. «Leemos que entre los griegos las mujeres eran más susceptibles de entusiasmo religioso que los hombres. Sir Rutherford Alcock nos cuenta de los japoneses que es muy raro ver en sus templos asambleas que no las compongan exclusivamente mujeres y niños; los hombres, en todo caso, están en cortísimo número y pertenecen á las clases inferiores. Refiérese que entre los peregrinos de Jaggernat las cinco sextas partes al menos y á menudo las nueve décimas son mujeres. Y de los sikhs se dice que sus mujeres creen en mayor nú-

mero de dioses que los hombres (1). Es un hecho muy conocido que no solamente en Asia, sino también en Europa, las iglesias tienen en las mujeres sus más fieles y más celosos sostenes. Hasta el «culto de la Razón», establecido durante la Revolución francesa, tenía sus más ardientes partidarios entre las mujeres, que continuaron tomando parte en aquel culto cuando los hombres comenzaron a abandonarlo. Un testigo ocular refiere que en otro tiempo se veían más mujeres que hombres en las iglesias, y que lo propio sucedía en los templos de la Razón (2). Taine (3) opinaba que podía decirse con razón que en la Francia de nuestros días, mientras que en París sólo un hombre entre cada 50, y en provincias un hombre entre cada 12 celebran las Pascuas, la proporción de las mujeres, en el mismo caso, era en París de 1 por cada 12 y en provincias de 1 por cada 4. Aun admitiendo que esto sea un efecto de la naturaleza particular de la mujer, no debe deducirse de ello que esta naturaleza particular ha de manifestarse necesariamente siempre de la misma manera, ni tampoco debe sacarse en conclusión que la mujer necesite creer continuamente en una autoridad. Eduardo de Hartmann (4) piensa que

(1) Spencer: *The study of sociology*, Cap. 15. Bachofen (*Das Mutterrecht*, Stuttgart, 1861, p. XIII-XVIII), insiste con gran empeño en este rasgo de la naturaleza femenina como esencial para explicar la dominación de la mujer que ha existido, según él, en cierta etapa de la historia de la civilización.

(2) A. Schmidt: *Pariser Zustände während der Revolutionszeit*, III, Iena, 1876, p. 239.

(3) *Le Régime moderne*, II, Paris, 1894, p. 148.

(4) *Die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, p. 521 y sig. Rousseau decía ya que la mujer tiene primeramente la religión de su madre y después la de su marido, cosa que le parecía muy puesta en razón. (Consultese *J. J. Rousseau und seine Philosophie*, 2.ª ed., p. 149).

la mujer está obligada, ó bien á tener una fe fundada sobre la autoridad, ó bien á tomar por marido un librepensador. Tendría, pues, que elegir entre dos clases de autoridad. Pero si escoge la última (ó bien si toma un marido perteneciente á otra religión que aquella en que se ha educado), su actividad intelectual tendrá que ponerse necesariamente en movimiento; es preciso entonces que posea la facultad de emanciparse de lo que ha gobernado desde el principio su desarrollo; ¿por qué desde entonces sería incapaz de adquirir, en materia religiosa, una convicción personal, fuese cual fuese, por otra parte, el sentido de ella? — Según el mismo autor, á causa de su aguda percepción de los casos particulares y de las personas individuales, la mujer sería inapta para considerar ó para tratar una cosa determinada según una regla estricta y universal; por consiguiente desempeñaría mejor el papel de abogado, que el de juez. Tanto es así, que el mismo hecho de considerarla capaz para el desempeño de la abogacía sería siempre un progreso. No faltan hombres que se verían igualmente incapacitados para actuar de jueces, y hubo tiempos en que á la mujer no se la estimaba apta para comparecer como testigo, ó bien su testimonio valía solamente la mitad del que aportaba el hombre (1)! Hay que recordar que durante largo tiempo la vida de la mujer ha transcurrido en el seno de la familia, donde por la fuerza de las cosas el lado personal de las cuestiones y de los hechos ocupa el primer lugar, mientras que los más extensas y más impersonales perspicacias quedan relegadas á última fila. La misma particularidad se observará entre los hombres cuya evolución se produce en análogas circunstancias. Por lo demás, el sentido de lo individual cuyos lados oscuros se

(1) Post: *Die Grundlagen des Rechts*, p. 451.

objetan contra la mujer, tiene por otra parte grandes ventajas relativas á la práctica: Stuart Mill dice de su mujer: «Por la justa medida con que apreciaba la importancia relativa de las diversas consideraciones, era por lo que, ante todo, contribuía activamente al desarrollo de mi espíritu (1).» Esta justa medida halla continuamente empleo en las varias circunstancias de la vida, y no es conocida del vulgo.

4. Por otra parte, la experiencia ha dado ya su testimonio, puesto que, efectivamente, las mujeres ejercen hoy día su actividad en infinitos terrenos de que antes se veían excluidas, y nadie pone en duda que desempeñan su cometido perfectamente. Así, piensan ciertos entusiastas partidarios de la emancipación femenina, que este es el principio de una nueva era que nos revelará maravillas no sospechadas. El tiempo dirá, pero no es necesario concebir esperanzas tan vastas. Se afirma á menudo que hasta el presente ninguna mujer ha producido en ningún terreno obra alguna de primer orden, y habiendo esto en cuenta, ha servido para formular una objeción contra la aptitud de las mujeres para trabajar de una manera personal. A esto debe contestarse que esta medida sólo es aplicable cuando se trata del derecho de un joven á desarrollar las facultades que siente dentro de sí. La mayor parte de los hombres se verían apurados si se les aplicase un criterio tan ideal, y podrían considerarse dichosos si su desarrollo mental alcanzase, ya considerándolo desde el punto de vista de la inteligencia como del carácter, el nivel de las Sofia Germain, de las Jorge Sand ó de las Jorge Eliot.

Tampoco hay razón para estatuir, con un filósofo alemán (2), que las mujeres no deberían ejecutar

(1) Mis memorias.

(2) Lotze: *Grundzüge der praktischen Philosophie*, § 49.

nada de lo que pudiese llevarse á cabo sin ellas. Esta consideración tampoco debe aceptarse por lo que atañe á los hombres. Si no tuviésemos derecho á ejercer nuestra actividad más que en las esferas donde nadie, excepto nosotros, pudiera practicar la suya, sería preciso someternos á un largo examen. La opinión justa es que, por lo contrario, todo individuo humano, sea cual fuere el sexo á que pertenezca, debe ante todo hacerse cargo de sus capacidades y de sus deseos, para escoger su camino y obrar en consecuencia. La experiencia demostrará enseguida si la elección ha sido buena, ya que semejante acto implica siempre un peligro; pero quien nada arriesga, nada alcanza.

Las diferencias naturales, unidas á condiciones de vida permanentes é inmutables, es imposible que se borren. No es verosímil sin embargo que todas las diferencias que creemos poder señalar entre los dones y la naturaleza del hombre y los de la mujer sean de esta especie. ¿Dónde se encuentran las diferencias más profundas? Esto es lo que no se verá claro sino cuando se den medios á los dos sexos de emplear sus facultades. Quizá entonces se vea que las semejanzas son mayores, las diferencias más acentuadas y completamente distintas de lo que ahora imaginamos.

En el siglo XVIII se realizó ya un gran progreso. Mirábase entonces como signo alarmante el hecho de que una mujer de la clase media supiese leer y escribir (1), y hasta Goethe (*Epístola segunda*) quiere

(1) «Entre las jóvenes, escribía en 1772 un viejo maestro de escuela, la escritura no es más que un vehículo al servicio del libertinaje». El mismo Justus Möser decía que él, hombre del pueblo, no querría casarse con una joven que supiese leer y escribir (G. Schmoller: *Ueber einige Fragen des Rechts und der Volkswirtschaft*, Berlin, 1874, p. 120).

que se eduque á la joven junto al fogón, en la bodega, ó ante la mesa de labor, tanto como sea posible, sin otra clase de lectura que la del libro de cocina: «Si por ventura entonces quiere leer, escogerá indudablemente un libro de cocina».

Iniciado el movimiento, poco á poco el derecho de la mujer en los dominios particulares ha encontrado menos resistencia que el principio general de su «emancipación». Lo que se hace lenta y gradualmente no alarma las conciencias, y, por consiguiente, no suscita resistencia tan grande como lo nuevo y lo subitáneo. Existen, sin embargo, países en que, á causa de la preponderancia del militarismo y de la burocracia, no se ha logrado dar todavía los primeros y más cortos pasos.

5. No se ha tratado hasta ahora sino de la posibilidad y de la legitimidad de un desarrollo personal y de una actividad independiente concedidas á la mujer. Ahora bien; esto puede ser cuestión no sólo de un derecho sino asimismo de un *deber*. Todo individuo tiene por tarea sacar el mayor partido posible de sus dotes naturales, á fin de cumplir del mejor modo su misión como miembro del género humano. Lo que pide la mujer, cuando pretende «emanciparse», es el derecho de llenar cumplidamente su cometido y colaborar en las tareas comunes. Este lado de la cuestión se manifiesta de una manera interesante y bella en el movimiento feminista de la América del Norte. La mujer americana sólo reclama sus derechos cuando le son necesarios para cumplir con su deber. El movimiento en pro de una situación más libre de la mujer, surgió del movimiento en pro de la emancipación de los negros. Desde los comienzos tomaron parte activa las mujeres americanas en este último movimiento. Pero su derecho á entrar públicamente en escena chocó, á pesar de tratarse de una cuestión tan grande y tan

hermosa, con una resistencia exasperada, que alcanzó su algidez en un gran mitin antiesclavista celebrado en Londres (1840). Pretendióse, en efecto, prohibir el acceso á las representantes enviadas por la América, so pretexto de que tales manifestaciones femeninas «eran contrarias á las costumbres del país y á la ley divina» (1). Sólo entonces empezó la agitación en favor de la emancipación de la mujer, en la cual tomaron parte tantas mujeres eminentes.

6. Si la mujer tiene la posibilidad, lo mismo que el derecho y el deber, de colaborar en las tareas humanas generales y de formarse su personalidad de una manera independiente, no hay derecho á rehusarle el voto político. Puede poseer, del propio modo que la mayor parte de los hombres, las condiciones internas requeridas para este efecto, y su interés en que los negocios públicos estén bien administrados, no es menor que el del hombre. Por la fuerza de las cosas, sólo por medio de la participación práctica en la vida pública puede adquirir el ejercicio y la experiencia que le faltan. Ya en la actualidad ejerce, en lo que á política se refiere, gran influencia; pero como se mantiene apartada de la experiencia práctica, esta influencia es limitada y la determinan ciertas miras azas estrechas. Además, no tiene el sentimiento de responsabilidad que dan el derecho y el deber de votar. Si se le concede este derecho, los hombres se verán obligados á dar cuenta más formal de su voto, y no podrán contentarse ya tan fácilmente con su convicción (2). Admitien-

(1) *History of women suffrage*, I, p. 55.

(2) Stuart Mill: *Ensayo sobre el gobierno representativo*.—Heriberto Spencer teme que el derecho del sufragio de la mujer, á causa de su respeto para toda autoridad y de su propensión á colocar la filantropía por encima de la justicia, tenga consecuencias desagradables. Cree sin embargo que esto se debe á las condiciones de nuestra

do que el hombre y la mujer voten por diferentes partidos, el mal no sería mayor del que puede ser hoy cuando la mujer tiene convicciones políticas diferentes de las de su marido. Invitándola á pensar más por sí misma, los derechos políticos la emanciparán también de la autoridad de sacerdotes y confesores, de manera que el derecho del sufragio de las mujeres no proporcionará indefinidamente al clero más votos de aquellos de que ya dispone. — En los países donde la mujer ha adquirido ya este derecho (como en algunos distritos de la América del Norte) parece haber ejercido saludable influencia en la vida pública, sin dar lugar á los inconvenientes que se temían.

época de transición y que llegará tiempo en que el derecho del sufragio de las mujeres podrá ser útil (*Princ. of Eth.*, IV, § 108).

3. PADRES É HIJOS

XX

Antecedentes sociológicos

1. Poder ilimitado de los padres en las primeras etapas de la cultura. — 2. Motivos que han traído el reconocimiento de los derechos del hijo.

1. Aunque el amor maternal se manifiesta hasta en los grados más inferiores de la existencia humana, y á tomar las cosas en su conjunto, hallaríamos también el amor de los padres á los hijos como un rasgo frecuente entre los salvajes, puede decirse, no obstante, que la manera de tratar á los hijos y la condición en que se les mantiene constituyen, lo mismo que la situación creada á la mujer, un criterio del progreso moral del género humano. En las etapas inferiores de la cultura, el hijo está enteramente á la discreción de los padres. El padre tiene sobre él derecho de vida y muerte: puede venderlo ó matarlo, sin que tenga que dar cuenta á nadie de su acción. El tratamiento de los hijos depende en gran parte de las condiciones exteriores en medio de las cuales vive la familia ó la tribu. Si encontramos la costumbre de abandonar á los hijos, sobre todo los deformes, los gemelos y las niñas, entre casi todos los pueblos salvajes y bárbaros, y aun

do que el hombre y la mujer voten por diferentes partidos, el mal no sería mayor del que puede ser hoy cuando la mujer tiene convicciones políticas diferentes de las de su marido. Invitándola á pensar más por sí misma, los derechos políticos la emanciparán también de la autoridad de sacerdotes y confesores, de manera que el derecho del sufragio de las mujeres no proporcionará indefinidamente al clero más votos de aquellos de que ya dispone. — En los países donde la mujer ha adquirido ya este derecho (como en algunos distritos de la América del Norte) parece haber ejercido saludable influencia en la vida pública, sin dar lugar á los inconvenientes que se temían.

época de transición y que llegará tiempo en que el derecho del sufragio de las mujeres podrá ser útil (*Princ. of Eth.*, IV, § 108).

3. PADRES É HIJOS

XX

Antecedentes sociológicos

1. Poder ilimitado de los padres en las primeras etapas de la cultura. — 2. Motivos que han traído el reconocimiento de los derechos del hijo.

1. Aunque el amor maternal se manifiesta hasta en los grados más inferiores de la existencia humana, y á tomar las cosas en su conjunto, hallaríamos también el amor de los padres á los hijos como un rasgo frecuente entre los salvajes, puede decirse, no obstante, que la manera de tratar á los hijos y la condición en que se les mantiene constituyen, lo mismo que la situación creada á la mujer, un criterio del progreso moral del género humano. En las etapas inferiores de la cultura, el hijo está enteramente á la discreción de los padres. El padre tiene sobre él derecho de vida y muerte: puede venderlo ó matarlo, sin que tenga que dar cuenta á nadie de su acción. El tratamiento de los hijos depende en gran parte de las condiciones exteriores en medio de las cuales vive la familia ó la tribu. Si encontramos la costumbre de abandonar á los hijos, sobre todo los deformes, los gemelos y las niñas, entre casi todos los pueblos salvajes y bárbaros, y aun

también entre algunos pueblos civilizados bajo diferentes conceptos, la causa primitiva de esa costumbre no hay duda que siempre tuvo origen en la imperiosa necesidad. Una horda nómada de salvajes, expuesta perpetuamente al hambre y á los ataques, se desprende por instinto de conservación de los hijos, de los enfermos, y de los ancianos, que impiden la marcha rápida ó agotan las provisiones. Entre los salvajes y los bárbaros, los infanticidios se imputan sobre todo á los hermanos ó á los hombres que deciden, en nombre de la familia, ó de la horda, de la suerte de los recién nacidos. En todos los casos—sea el padre ó la madre el autor del crimen—la consideración del interés de la tribu es en general el principal motivo del infanticidio, como también lo es por otra parte del homicidio de las niñas. «En todas partes donde se practica el infanticidio, la lucha por la existencia no es tan rigurosa, y todos los miembros de la tribu tienen iguales probabilidades de criar algunos hijos que sobreviven. En la mayoría de casos, el número de los hijos de sexo femenino que se destruyen, supera en mucho al del sexo masculino; estos últimos tienen evidentemente más valor para la tribu, pues cuando adultos, pueden concurrir á su defensa y procurarse por sí mismos el sustento. Pero varios observadores, y hasta las mismas mujeres indican, como motivos adicionales del infanticidio, la pena que representa para las madres criar á los hijos, la aminoración de belleza que por ello experimentan, el valor mucho mayor de los hijos y la mejor suerte que les aguarda si son en reducido número» (1). En nuestra vida «civilizada», la mayor parte de las veces es la madre quien, abandonada y sin recursos para sostenerse, mata á su hijo, y el motivo del infanticidio es más á menu-

(1) Darwin: *La descendencia del hombre*.

do la vergüenza que la miseria (1). Son muchas las mujeres en quienes el amor maternal no se manifiesta sino cuando han visto á su hijo y han empezado á cuidar de él. Despinae (en su *Estudio psicológico sobre las personas que cometen el infanticidio*, en el 3.^{er} volumen de su *Psicología natural*) trae una serie de ejemplos. Por ellos se comprende que una madre abandonada puede matar á su hijo momentos después de haberlo dado á luz: el motivo contrario prodúcese harto tarde. Las jóvenes públicas consideran como un honor tener un hijo: así, raramente cometen el infanticidio.—La idea del poder absoluto del padre mantúvose en las ciudades antiguas, y entre los griegos cundía la opinión de que el aumento limitado de la población era una de las cosas más útiles al Estado. Esto explica que los filósofos y los legisladores antiguos sostuviesen el derecho y aun el deber de dar muerte al hijo concebido ó nacido ya. No introducían con ello ninguna innovación; confirmaban únicamente una costumbre muy antigua, cuya práctica abolió el cristianismo gracias á la solicitud que demuestra por el alma de todo individuo humano. Sólo entonces el hijo por nacer todavía y el recién nacido adquirieron derechos (2).

(1) Lecky: *History of European Morals*, II, p. 47, piensa que el amor maternal es ordinariamente más fuerte que la miseria, pero más débil que la vergüenza, y saca la conclusión de que, en los países donde hay indulgencia con las solteras-madres, los infanticidios son raros.—No obstante, el amor maternal puede debilitarse y destruirse, como lo demuestran tristes experiencias, por la miseria ó el trabajo excesivo. Véase Jevons: *Married women in factories* (Methods of social Reform), p. 157 y sig., 166. Las mujeres de los salvajes, estaban en más ventajosa situación que las madres abandonadas y las obreras de las fábricas en nuestras ciudades. La horda entera adoptaba el hijo á quien se había permitido vivir, y el trabajo de las madres no lo separaba necesariamente de su hijo.

(2) En lo que concierne á los países del Norte, véase

2. Tanto para el hijo como para la madre, las condiciones mejores se las procuraron en parte razones económicas. Antes de que la idea del valor y de la importancia de cada individuo hubiese podido extenderse por todas partes, los servicios que los hijos podían prestar determinaron que se les conservase y que se les tratase mejor. Los hijos tenían que trabajar como los esclavos. Pero á estos motivos no tardaron en unirse otros, cuando menos en lo concerniente á los hijos. El hijo tenía á los ojos del padre su vengador natural para el caso de que pereciese de muerte violenta, y el sacrificador que le reemplazaría en el altar familiar. Sólo dejando un hijo podía pagar la deuda contraída con sus antepasados, ya que de este modo aseguraba la continuación de su culto. Sin embargo, la relación continuó siendo hasta nuestros días una relación de autoridad dependiente, ya que el poderío de los padres sobre sus hijos permaneció establecido de una manera que recuerda la familia primitiva. Cuando el Estado hubo asignado límites más estrechos al poderío paternal y las ideas de libertad y de igualdad llegaron á dominar en el resto de la sociedad, la relación entre padres é hijos adquirió más bien los caracteres de una simpatía pura que los de una relación rigurosa de autoridad sobre subordinados. La familia se ha desarrollado también hasta convertirse, en grado mucho más elevado que en las etapas primitivas, en el tipo de una sociedad estrecha y perfecta, donde ningún miembro sirve de simple medio, sino donde todos forman otras tantas unidades independientes.

R. Keyser: *Efterladte skrifter* (Obras póstumas), II, p. 315. —La estricta doctrina cristiana iba tan lejos que, en los casos en que, en el momento del alumbramiento, era preciso optar entre el sacrificio de la madre ó el del hijo, se sacrificaba á aquélla para impedir que el niño no bautizado fuese á parar al infierno. Lecky, *ib.* p. 25.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
CALLE 1525 MONTERREY, MEXICO

XXI

La Moral y la Pedagogía

1. La evolución del sentimiento de la familia.—2. Valor propio de la infancia.—3. Educación inconsciente y consciente.—4. Educación intelectual.—5. Educación religiosa.

1. La fisiología nos suministra ya una indicación muy clara en lo que concierne á la situación moral de los padres respecto á los hijos (1). Indudablemente son los padres quienes ponen á sus hijos en el mundo; ello no obstante, sólo son intermediarios en un orden natural que mucho antes que el desarrollo de su conciencia y sus apetitos, había establecido el primer germen de los nuevos individuos. Así, no es posible fundar sobre su relación física con sus hijos ningún derecho de propiedad y de dominación. Su poder sobre el hijo se funda, por lo contrario, en la tarea que les incumbe en calidad de seres más cercanos del joven retoño, de cuidarlo y de proteger su crecimiento. La autoridad paternal puede, como cualquier otra, tomarse por sí misma, de una manera espontánea ó reflexiva, como fin, en lugar de tomarse como simple medio. Esto acontece cuando el poder que los padres tienen sobre sus hijos hace germinar en ellos un senti-

(1) *Psychologie*, VI, C, 2-3.

miento de poderío, y para alcanzar la satisfacción de este sentimiento convierten á sus hijos en medios de asegurarlo. Esto tiene lugar asimismo cuando los padres dejan que se manifiesten libremente los sentimientos provocados en ellos por la conducta de sus hijos, sin pensar que la alabanza y la censura son medios difíciles de manejar, y que lo esencial no consiste en dar libre curso á los sentimientos de los padres, sino en asegurar á los juicios que pronuncian una influencia conveniente sobre la evolución del carácter de los hijos. El derecho de emplear la fuerza y de emitir juicios descansa sobre el deber de constituirse en una providencia educadora. Este deber suele violarse de una manera todavía más irreflexiva por la falta total de imperio sobre sí mismo, el cual puede, ya directamente, por la sujeción y los malos tratos infligidos á los hijos, ya indirectamente, dándoles malos ejemplos, contradecir el fin de la educación.

Normalmente, este deber lo impone uno de los sentimientos humanos más intensos, que se nutre y acrecienta tanto más cuanto con mayor frecuencia tiene ocasión de satisfacerse. La actividad instintiva precede al sentimiento profundo propiamente dicho, y este último aumenta á medida que la actividad continúa ejerciéndose. La comunidad de la vida engendra la del sentimiento. (Consúltese el principio aristotélico). El hecho general de que los bienhechores manifiesten, por aquellos á quienes favorecieron, más afecto del que éstos suelen demostrarles, confirmase aquí completamente. El sentimiento que responde entre los hijos al amor de que les dan pruebas los padres, difícilmente puede alcanzar el mismo grado de intensidad. Homero, hablando de los jóvenes héroes que mueren, dice á menudo que no han podido devolver á sus padres el «precio de sus cuidados». Pero, por grandes que

sean el reconocimiento y la piedad de los hijos, jamás lograrán devolver á sus padres todo lo que de ellos han recibido. Débese esto á que las miradas del hijo se dirigen naturalmente hacia adelante. Por mucho que deba al pasado, su tendencia y su destino le impulsan á mirar más bien hacia adelante que detrás de sí, y á esto mismo les inclinarán sus padres siempre que su simpatía sea desinteresada y sepan darse cuenta de que los hijos deben subir en tanto que ellos ya descienden. Con todo, cuando exista entre ellos la relación conveniente, la simpatía de los padres por el progreso de sus hijos se adelantará á la piedad filial de éstos, y su resultado será la armonía entre la antigua y la nueva generación, armonía que constituye uno de los aspectos más importantes de la familia. (Véase XIV, 2, y XII, 6).

Aparte el vínculo que une entre sí á los padres con los hijos, hay el que une también entre sí á los hijos de padres comunes, el cual tiene igualmente gran importancia moral. La comunidad del origen, de las condiciones de vida, de los recuerdos, de la educación y de las acciones, forma — al lado del parentesco natural de los temperamentos y de las disposiciones — la base sólida de una unión y de una comprensión recíproca, capaces de subsistir aun cuando la experiencia y la actividad ulteriores de la vida se transformen completamente. No se ha encontrado, para designar la sociedad universal fundada en el amor de la humanidad, expresión mejor que la de la «fraternidad universal».

2. Considerando como establecido el hecho de que el hijo no debe ser la simple cosa de los padres, ni servirles de medio para sus fines, cabe preguntar, no obstante, si, desde otro punto de vista, el hijo no debería ser considerado simplemente como un medio. La infancia es evidentemente el principio

de la vida, un estado transitorio y preparatorio á la vida propia y plenamente humana. Podría parecer, pues, que al hijo debe considerársele como un medio, ya que lo esencial es hacer de él un hombre tan vigoroso y perfecto como sea posible: es decir, ejercitarlo en ser el medio del hombre en que se convertirá más tarde.

Pero del propio modo que no hay derecho á considerar la vida entera como un simple medio, tampoco nos asiste el de juzgar una de sus partes como un simple medio en comparación de otro, cuando ninguna necesidad obliga á hacerlo. La infancia es ante todo un período y una forma de vida original y *sui generis*, que tiene sus condiciones propias y ha de juzgársela por sus propias leyes. No es, como no lo es tampoco otra parte cualquiera de la vida, un simple período de transición. Hay que considerar ante todo al niño como niño y no como futuro adulto. De la larva sale á su tiempo un insecto, pero no por esto conviene tratar á la larva como tal insecto. La larva tiene sus facultades y sus necesidades propias. Abstracción hecha de las doctrinas ascéticas, que miran con desconfianza toda sana alegría de vivir y toda actividad natural, la infancia no tiene peor enemigo que las doctrinas completamente exteriores del interés, que preguntan siempre qué le será útil al niño, no lo que le es útil.

Lo importante, en primer lugar, es permitir al niño que sea verdaderamente niño (y ayudarle á ello en lo que convenga), es decir, dejarle que se entregue completamente á la vida de su edad, sin que le turben cuidados, privaciones ó tormentos. Esto le permite acumular fuerzas físicas y morales para su evolución futura. Luego, es preciso que el trabajo que se le exija sea, lo más ampliamente posible, su propio trabajo, á fin de que al ejecutarlo experimente el placer de emplear sus propias fuerzas. Si

se satisfacen estas condiciones, se habrá con ello resuelto el problema que consiste en tratar á la infancia como un período de la vida original y *sui generis*, y á la vez prepararla para la vida ulterior.

El gran mérito de J. J. Rousseau consiste en haber expuesto estas verdades de manera que fuesen inolvidables (1). Por ellas fué un evangelista de la infancia, al propio tiempo que un reformador de la pedagogía.

3. Ni al niño ni al adulto les conviene considerar la obediencia como la más elevada virtud. La obediencia no tiene valor alguno por sí misma: sólo es un medio. Es necesario que el niño aprenda á obedecer; de lo contrario, ignoraría lo que es libertad completa. Sólo cuando existe un vínculo elástico que sujete al niño si va demasiado lejos, puede dejársele el campo libre. Si el niño se aproxima á un abismo, sin darse cuenta del peligro, solamente podrá salvarle la obediencia á la voz que le advierte. Falta tiempo en aquel momento para entrar en razones y explicaciones detalladas; la confianza en la voz que advierte debe ser motivo suficiente. Los padres representan ante el hijo la madurez de la experiencia y el juicio personal. Hasta que el niño adquiere personalidad propia, necesita ver aprobada su conducta por aquellos á quienes ama sobre todo; esta necesidad produce, por evolución gradual, la satisfacción de sí mismo, y, por consiguiente, la independencia moral (2). El niño tiene una conciencia

(1) Véase mi opúsculo: *J. J. Rousseau und seine Philosophie*, 2.^a ed., p. 91-94; 133-150.

(2) J. G. Fichte expone con brillante estilo lo que acabamos de decir en *Reden an die deutsche Nation*. Berlin, 1808, p. 317-329. — Preyer (*Die Seele des Kindes*, 3.^a ed., p. 227) dice á propósito del ardimiento que pone el niño en imitar las acciones de los adultos: «Su instinto de imitación parece aquí casi el amor de la lionja.»

exterior de su yo, antes de poseer una dentro de sí mismo. Pero la obediencia y la confianza hacia los demás, no conducen á la convicción personal sino porque encaminan á la acción. Tenemos que recordar todavía aquí el principio aristotélico, según el cual, para ser bueno hay que obrar bien. La manera espontánea é instintiva con que el niño imita la conducta de las personas mayores, la fogosidad con que penetra en todas las sendas que se abren á su violenta necesidad de emplear sus jóvenes fuerzas, pueden tener las mismas consecuencias que la obediencia consciente. Sin que el niño lo note, créanse de este modo precedentes que determinan el porvenir y suministran una base mejor que las exhortaciones y las amenazas, las recompensas y los castigos. El niño puede hacer, pues, en pequeño, por lo mismo que siente goce en sentir su propia actividad, experiencias que le serán más tarde provechosas. Cuando llegue el momento en que comprenda los mandatos y las exhortaciones, se encontrará con que ya los ha obedecido, y tal es, á decir verdad, la única manera de poder comprenderlos bien. Así como, según los modernos métodos para la enseñanza de las lenguas, se empieza, no por las reglas gramaticales, sino por ejercicios prácticos, del mismo modo deberíase, en la moral práctica, comenzar también, no por las reglas, sino por el ejercicio de las facultades. La importancia de la educación inconsciente no es menor que la de la consciente. Hay, en efecto, pensamientos y sentimientos que sólo una actividad previa hace posibles.

Por educación inconsciente puede entenderse también, no obstante, aquella que, sin saberlo, dan los mismos padres. Los momentos en que no están sobre aviso, no obran por esto menos en el niño que aquellos en que toman para con él, clara y conscientemente, una actitud pedagógica; en los instantes

en que no se está sobre aviso, se habla y se obra á menudo con la mayor energía. Para nada sirve ya desde entonces tomar por base el más excelente sistema pedagógico si un número considerable de momentos en que no se está sobre aviso destruyen lo que el sistema ha edificado. Generalmente, una parte bastante considerable de la educación del niño consiste en la imitación espontánea que le induce á ejecutar acciones y trabajos que más tarde deberá desempeñar con toda conciencia. Por la imitación activa aprende el niño á conocer las diferentes fases de la vida. Repite en sus juegos la conducta de las personas mayores, reproduce las diversas funciones y las diferentes situaciones en que les ha visto, ora es amo, ora criado, tan pronto da como recibe. Aprende á conocer los contrastes de la vida, y experimenta al propio tiempo que hasta las personas mayores, que de ordinario han franqueado, aparentemente al menos, todas las barreras, tienen reglas y consideraciones por las cuales vense obligados á regirse. Los niños van introduciéndose así paulatinamente en el medio complejo que constituye la vida, y la evolución moral puede darse la mano con la evolución intelectual. La capacidad de simpatizar con los demás, de gozar ó de sufrir con ellos, está alimentada por el ciclo de experiencias provocado de este modo por medio del instinto espontáneo de imitación, ciclo que no se ha comprendido ni descrito bien sino en nuestros días (1) y que suministra una notable aplicación del principio aristotélico (XIII, 4).

4. En el terreno de la educación intelectual, se peca contra el principio del valor propio de la infan-

(1) Josiah Royce: *On certain psychological aspects of moral training*. («International Journal of Ethics», 1893). — Marc Baldwin, *Le développement mental chez l'enfant et dans la race*. Paris, Alcan, 1897.

cia, cuando se pretende desarrollar y ejercer las facultades del niño por medios que no tienen por sí solos significación ni interés alguno. Tal caso ocurre, por ejemplo, cuando se recomienda, en gramática, aprender de memoria largas series de palabras, porque esto fortifica aquella facultad. Los medios empleados para desarrollar las facultades formales deberían consistir en ejercicios que ofrecieran igualmente interés por sí mismos, de manera que su empleo procurase satisfacción á su espíritu.

Además, suscitar la actividad personal, en la educación intelectual, es cosa importantísima. Por diferentes que sean la infancia y la edad madura, no por esto dejan de tener un carácter común, esto es, que el fin supremo susceptible de alcanzar por ambas edades, consiste en la actividad de sus fuerzas respectivas puestas al servicio de un fin importante. Lo mismo el niño que el adulto pueden lograrlo cada cual á su manera. Así, pues, la materia que se exige al niño que se asimile, debe disponerse de tal modo que al obrar lo haga personalmente, ya trabaje por su imaginación ó bien por su inteligencia. Obrando por sí mismo, el niño irá aficionándose al trabajo, sin darse cuenta de que labra al mismo tiempo la mejor base de su propio porvenir. Dühring (1), que ha hecho en este particular profundas observaciones, dice que el trabajo de aprender ocupa un lugar intermedio entre el juego que triunfa de obstáculos creados por nosotros mismos, y el trabajo propiamente dicho que triunfa de obstáculos reales, objetivos; los obstáculos que debe vencer el trabajo de aprender, consisten en la pereza y la inexperiencia.

Únicamente un sistema pedagógico ideal podría conciliar por completo estos dos puntos de vista: dar

(1) *Der Wert des Lebens*, 2.^a ed., p. 95.

á la infancia el valor propio que le corresponda y procurar, sin embargo, que no deje de ser una época de preparación. Todas las ideas reformadas en pedagogía se orientan sin embargo en este sentido. Si se pretende penetrar hasta el fondo de ellas, es natural chocar con enormes dificultades. Una de las varias razones que explican porqué esto sucede así, es que los educadores son adultos: no es posible que el insecto comprenda nunca del todo á la larva. Pero es ya un gran bien que la importancia de la educación haya llamado la atención hasta ese extremo. Si es extraordinariamente difícil para el adulto proporcionar sus tareas á sus fuerzas, esto debe no obstante ser posible en lo que concierne al niño, ya que por nosotros mismos determinamos las tareas que deseamos imponerle; y si algún día nos dedicamos á resolver el problema de la educación, prestaremos indudablemente un gran servicio á los adultos en la lucha que sostienen para resolver sus propios problemas.

5. La actividad personal del niño tiene naturalmente sus límites. No sería capaz de recomenzar por sí mismo todas las experiencias hechas por el género humano durante su larga marcha. La experiencia nos adiestra en gran parte por medio de desilusiones y decepciones inesperadas. De este modo aprendemos á conocer los límites que separan lo real de lo simplemente posible (1). Pero el educador está obligado á hacer cuanto de su mano dependa para que las desilusiones del niño no sean grandes hasta el punto de hacer decaer su ánimo. Un paso excesivamente brusco de la esperanza ó de la ilusión á la realidad, puede sofocar fácilmente la confianza en sí mismo y el sentimiento de seguridad, del cual, menos que de otro, sabría prescindir el niño. Este em-

(1) Véase *Psychologie*, V, B, 4.

pieza por atribuir cándidamente valor á todas sus representaciones. Comienza con ardiente exuberancia que templará luego la experiencia. Sería totalmente incapaz de soportar el brutal desgarró de sus ilusiones, ó de que súbitamente le descubriesen la diferencia que separa el mundo de la imaginación del mundo de la realidad. La experiencia de esta diferencia se prolonga en efecto á través de toda la vida, y no es posible terminarla de golpe.

El arte de la educación consiste en dejar á la exuberancia y á la imaginación del niño un campo tan libre como sea dable y en ejercer sin embargo una crítica que suprima las partes malas y fortifique el núcleo sano.

Estos principios no hallan en parte alguna tan importante aplicación como en el terreno de las ideas religiosas. En su manera de comprender y de explicar las cosas, el niño tiene muchos puntos comunes con el hombre en el estado de natura. Ambos revelan la misma tendencia á buscar en la intervención de seres personales la explicación de los fenómenos que les rodean. Personifican la naturaleza y no comprenden propiamente más que causas personales. No quiere decir esto que de ello resulte siempre una concepción poética de la naturaleza. Esta tendencia á la personificación puede dar cabalmente á la explicación un carácter exterior y mecánico. Cuando el niño explica la aparición de las estrellas cada noche diciendo que el buen Dios las enciende, como hace el farolero con los reverberos de la calle, ó cuando imagina que en la primavera un hombre coloca hojas verdes en los árboles, todo esto encierra menos poesía que la explicación científica. Pero el niño combina las cosas á su manera y hace llamamiento á las causas que mejor conoce. Por esto acepta también sin dificultad los relatos bíblicos, que concuerdan perfectamente con la concepción general que se

forja del mundo. Para que termine completamente todo este período mitológico, es preciso dejar tranquilo al niño y no turbarlo á cada instante con críticas que parten de principios del todo diferentes. Esto lo olvidan á menudo los educadores dogmáticos y antidogmáticos. Del propio modo que los misioneros representan á menudo implacablemente las creencias de los paganos como obra del demonio, asimismo los padres escrupulosos arrancan con frecuencia las ideas mitológicas que crecen libremente en el cerebro de sus hijos, porque no concuerdan con el catecismo. Por otra parte, los librepensadores creen comúnmente que el amor á la verdad les obliga á impedir en absoluto que se desarrolle toda idea mitológica en el niño. Tanto en uno como en otro caso, pónese obstáculos al libre y natural desenvolvimiento de éste. Conviene, por lo contrario, dejarle recorrer un período mitológico análogo á aquel que la misma especie humana ha recorrido, como al principio de su vida fetal ha presentado formas que recuerdan las especies animales inferiores. Todo lo que se puede hacer, consiste en abreviar y facilitar el camino; mas para que la evolución resulte normal, es preciso que el niño se desprenda por sí mismo de este período. Puede ayudársele á sacar de sus ideas todas sus consecuencias y experimentarlas también detalladamente. Esto desarrollará su crítica y su facultad deductiva. Puede suministrársele ocasión de llevar á cabo el mayor número posible de experiencias fecundas, darle idea de la dificultad que se experimenta para adquirir un conocimiento exacto de ellas y de la cantidad de cosas que tiene que aprender para poder tratar convenientemente las interesantes cuestiones que suscita. Puédese en fin demostrarle que lo esencial es tener buen corazón y pura conciencia, y que tanto uno como otra se encuentran en personas de ideas religiosas diametralmente opuestas.

Una crítica directa en exceso precoz dará fácilmente á la vida intelectual preponderancia sobre las demás partes de la vida psíquica. De una manera general, el conocimiento tiende á desarrollarse con mayor rapidez que el sentimiento, y esta tendencia no tarda en producir un exclusivismo enfermizo, agravado todavía si lo que el niño considera como la verdad le ha sido impuesto en vez de haberlo descubierto por sí mismo y á su manera. Entonces se produce una discordancia psíquica, una especie de excisión que paraliza el corazón, y á la que fácilmente seguirá un período de reacción igualmente malsano. Por una especie de efecto de contraste, el individuo se esforzará entonces tardamente en experimentar todo un conjunto de sentimientos que no aprendió á conocer en momento oportuno.

Si la confianza en sí mismo y la actividad personal puede abatirlas una crítica harto precoz, lo serán naturalmente mucho más todavía si se infunde sistemáticamente al niño la idea de que no debe fiar en su sentido personal ni en su razón propia, sino aprender á refrenarlas, so pretexto de que lo que *debe* ser creído no es susceptible de ser comprendido. Semajante manera de proceder se aparta demasiado del punto de vista general de que aquí partimos para que haya necesidad de criticarla con mayor lujo de detalles. No es posible que una educación conducida con espíritu moral atribuya valor absoluto á ninguna incredulidad. Formar un carácter firme y verdaderamente personal, sentimientos profundos y sanos, inteligencia vigorosa y clara, he aquí el fin que dicha educación se propone, y en comparación de este fin todas las divergencias confesionales tienen efímera importancia. Lo que debe resultar de la educación no es un ser que cree ó deje de creer, sino un *hombre*.

XXII

El Estado y los niños

1. Deber de procurar el bienestar físico de los niños.—
2. Derecho del niño á instruirse.

1. En la civilización moderna, la familia no es un mundo absolutamente cerrado, como lo era la familia patriarcal, que no cultivaba relaciones más vastas con la sociedad sino por mediación de su jefe. Se ha reconocido el derecho de los diferentes individuos á una vida independiente, comprendiendo en ella la de la mujer y del niño, y al Estado corresponde sacar de este reconocimiento todas las consecuencias que entraña. Las exigencias impuestas por el Estado á la familia descansan en parte inmediatamente sobre su destino, que es proteger á los débiles, y en parte sobre el hecho según el cual los miembros de la familia son también miembros del Estado y obligados á llenar las condiciones que les impone éste.

De este modo el Estado asegura al niño concebido ó recién nacido el derecho á la existencia, y no permite que nadie declare á otro individuo inútil, impropio para la vida ó sin derecho á ella. Por sombrío que se presente el porvenir del individuo que hace su entrada en la vida, no por esto es admisible que deba concederse á alguien el poder exorbitante de tronchar el hilo de una existencia comenzada. Esto equival-

dria á abrir la puerta á los más horribles abusos.

Además, el Estado se encarga del niño abandonado, y toma cuantas medidas son necesarias para que los padres cumplan con su deber, cuando su propia conciencia y el sentimiento natural no les impulsan á hacerlo. Protege á los hijos contra los padres. Hay que reconocer, en efecto, que el sentimiento paternal y maternal pueden debilitarlo ó sofocarlo la miseria, la vergüenza y otras causas, y cuando los vínculos de la familia no aseguran la existencia de móviles suficientes para satisfacer las exigencias del principio del bien, la sociedad se interpone, aunque no sea capaz de llenar esta misión de una manera tan satisfactoria como la familia en circunstancias normales. En virtud de este principio, el Estado interviene y limita el empleo de las mujeres y de los niños en las fábricas, aunque apenas si ha hecho hasta ahora lo justo para asegurar «el derecho del hijo al seno de la madre». En virtud de este mismo principio, el Estado debería obligar igualmente á los padres á reconocer á sus hijos, no tratándose ciertamente con esto de lo que concierne á los ilegítimos. Acerca de este último punto, el Estado aplica una regla bárbara: *mater semper certa*, la madre siempre es cierta; ella debe, pues, encargarse del hijo. Todo el peso recae exclusivamente sobre los hombros de la madre. No se reconoce al hijo el derecho al apellido de su padre; y hasta cuando éste es conocido, la proporción en la cual está obligado á contribuir á la educación del hijo, se regula no según su propia situación social, sino con arreglo á la de la madre. Para defender semejante estado de cosas, dicese que procediendo de otro modo se favorecería los enlaces irregulares y que el matrimonio perdería su prestigio; pero con esto olvidase que existe aquí un derecho inmediato y natural del hijo que se sobrepone á cualquiera otra consideración.

En realidad, se hace sufrir al hijo la falta de sus padres, principio bárbaro, que la evolución superior del sentimiento moral ha obligado á que se abandone en otros casos. Además, el reconocimiento del derecho del hijo al nombre de su padre tendrá por objeto lograr que se reflexione algo más sobre la gravedad de poner al mundo hijos ilegítimos (1). Dando mayores facilidades á la conclusión del matrimonio legal, se restringiría el número de enlaces de que nacen los hijos ilegítimos; así, la introducción del matrimonio civil debió tener por origen una disminución de nacimientos ilegítimos en varios países. No hay que olvidar, por otra parte, que tales enlaces están lejos de ser la forma peor y más degradante bajo la cual se manifiesta la escasa capacidad del hombre para realizar el enlace sexual ideal, es decir, la monogamia libre.

2. El Estado debe atender también al desarrollo mental del niño, tanto porque tiene por misión proteger á los débiles, como porque sin esto no sería el niño capaz de satisfacer las exigencias impuestas por el Estado á los ciudadanos. Así, cuando los padres no pueden ó no quieren cuidar de la instrucción de sus hijos, el Estado interviene á la fuerza, y aun á menudo tiene que proteger á los niños contra los padres que muchas veces impiden á sus hijos ir á la escuela, con el fin de poder explotar su trabajo (2).

(1) Sin embargo, los datos estadísticos parecen contradictorios. Según Rümelin, la regla francesa «la averiguación de la paternidad está prohibida» aumentaría la fuerza de resistencia de la mujer contra el seductor.

(2) Los obreros ingleses han comprendido la importancia de este punto lo mismo en lo que concierne á los niños, como en lo que se refiere á la clase obrera en general. Las asociaciones obreras inglesas han luchado ardentemente para lograr el establecimiento de la obligación escolar (L. Brentano. *Die Arbeitergilden der Gegenwart*, II, p. 100).

Si los padres atienden por sí mismos á la instrucción de sus hijos, el Estado no tiene otra misión sino la de asegurarse de que estos últimos han recibido el *minimum* de conocimiento exigido.

Si se ha pensado que el Estado atentaba al derecho de los padres, es porque se parte del principio según el cual el niño no podría tener ningún derecho personal susceptible de ser lesionado por la indiferencia, la ignorancia ó el egoísmo de los padres. Ahora bien: la experiencia demuestra que una averiguación ejercida sobre los padres á este efecto no es de ningún modo superflua, y el ejercicio de ella forma indudablemente parte de los deberes del Estado (lo que la teoría del Estado puede establecer sólo en detalle). Es preciso que el Estado tenga el poder de proclamar que todo niño posea los conocimientos requeridos para formar un ciudadano.

Que se trata aquí de un derecho del niño, es lo que expresa, por otra parte, la ley danesa fundamental (1849), cuyo párrafo 85 está concebido en estos términos: «Los niños que no puedan recibir instrucción de parte de sus padres, la recibirán gratuita en la escuela popular». En el proyecto primitivo, este párrafo hablaba por lo contrario de un derecho de los padres á obtener para sus hijos la instrucción gratuita, cuando no tenían medios para procurársela ellos mismos. La modificación del texto motivóla expresamente, en la Asamblea Constituyente, la razón de que «no á los padres sino á los hijos era á quienes correspondía el derecho en cuestión».—En las disposiciones correspondientes de las constituciones alemanas (emanadas de la constitución germánica de 1849), tratase también de un derecho del niño. El poderío de los padres está restringido para proteger un derecho general y primordial del hombre.

No hay porqué temer que la responsabilidad de

los padres disminuya por esto. Es la objeción que Spencer formula contra toda instrucción pública, pidiendo la separación completa de la familia y del Estado, convencido de que para que ambos prosperen es preciso que dicha separación sea lo más completa posible. Hay que observar sin embargo que no se exime á nadie de su responsabilidad moral porque se tomen medidas con objeto de que se ejecute una cosa cuyo cuidado nos incumbe sin duda en primera línea, pero que no podemos ni queremos cumplir. El Estado ejerce aquí una acción auxiliar y complementaria. La familia y el Estado son muy diferentes sin duda en cuanto á su esencia, pero no tienen menos fines en parte comunes, ya que los miembros de la familia son también miembros del Estado. La alta sociedad interviene cuando, por una razón cualquiera, la inferior no cumple con su deber. Lo que se exige es un *minimum*, y á los padres les asiste siempre la libertad de excederlo en la medida que puedan y quieran.

El Estado puede ofrecer una instrucción más desarrollada y hacer de ella una condición de toda función pública, pero no es posible que la imponga. Del propio modo, en lo que concierne á la concepción religiosa de la vida, el Estado puede contribuir al libre desenvolvimiento de las diversas doctrinas espirituales en el pueblo; pero debe dejar á la libre incumbencia de las familias decidir en cuál de estas doctrinas hay que orientar la vida religiosa del niño. Los establecimientos públicos de instrucción deberían, pues, acercarse, en cuanto fuese posible, al laicismo.

