

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 prevalecido. 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 mancillan 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 no 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

CAPILLA ALFONSO REYES
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

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 *Protogoras*) 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 inadmisibles sustraerse 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.

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

dera tiene lugar por medio de un cambio de acciones con las condiciones reales. Lo que el arte de la auto-educación 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 é 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) *Sören Kierkegaard als Philosoph.*, p. 53-54.

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
PATILLA ALFONSO

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.

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
FACULTAD DE FINE ARTS

citar 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 aquélla 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 luce 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 consigne 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 periodo 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) Consúltese 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

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
CAPILLA ALFONZINA

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 espectación 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 resucitada 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*, 2^a 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 suplantada mientras subsista una moral humana verdaderamente 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