

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 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.

Cuando 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, vuélvese justo. Antes de ejecutar 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 F. C. Sibbern (*Geschichte der neueren Philosophie*, I, p. 364, 504 y sig. II, p. 414-416.—*Psychologie*, 1.^a ed. fr., p. 222, 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, 1, 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 fantasista 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 manifiestamente 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, 10). 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 recíprocamente. 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.