

CAPÍTULO IV

NOCIONES HISTÓRICAS SOBRE LA MÓRAL TEÓRICA

(Continuación)

Los móviles de la conducta y los fines de la vida humana: el placer, el sentimiento y la razón.—El interés personal y el interés general.—El deber y la felicidad.—La perfección individual y el progreso de la humanidad.

PRIMERA PARTE: LOS MÓVILES DE LA CONDUCTA: PLACER, SENTIMIENTO, RAZÓN.

- I.—*Los principales móviles de la conducta humana.*
- II.—*El placer.*
- III.—*El sentimiento.*
- IV.—*La razón* [dos sentidos dados a esta palabra: *facultad legisladora* (Kant); *conjunto de conocimientos reales* (la tradición racionalista)].

SEGUNDA PARTE: LOS FINES DE LA VIDA.

- V.—*El interés particular y el interés general* (su oposición, su insuficiencia).
- VI.—*El deber y la felicidad* (su oposición: Kant contra las morales del supremo bien).
- VII.—*La perfección individual y el progreso de la humanidad.*—Cada uno de estos principios opuesto al otro y llevado al extremo: 1.º, *el individualismo de Nietzsche*; 2.º, *el humanitarismo de Tolstoy*; 3.º, *esfuerzo para conciliar los dos principios y ponerlos a la vez. La moral de la solidaridad.*—Morales democrática y socialista.
- VIII.—*Conclusiones propuestas.*

Hemos visto que las morales teóricas descansaban, no solamente sobre los datos de la conciencia moral (obligación y sensación), sino también en ciertos impulsos (móviles) o ciertos propósitos (fines) de la actividad humana. Determinar estos móviles y estos fines era el objeto único de las morales griegas, y es aún determinándolos como las teorías modernas precisan y completan los datos de la conciencia moral. Conviene, pues, examinarlos, a fin de adquirir una idea suficiente de las diferentes morales teóricas.

PRIMERA PARTE

EL PLACER, EL SENTIMIENTO, LA RAZÓN

I. LOS PRINCIPALES MÓVILES DE LA CONDUCTA HUMANA.

Los hombres son impulsados a obrar, ya buscando el placer, ya por el sentimiento o por la razón. En esto volvemos a encontrar los principales sistemas de moral teórica; las morales objetivas y naturalistas consideran, sobre todo, el placer como el gran móvil de nuestros actos. Las morales intuitivas se apoyan sobre un sentido moral, que es, ya un principio, ya, como en *Kant*, un orden absoluto de la razón, considerada únicamente como función legisladora.

En fin, las morales deductivas que consideran que la razón no es solamente una razón subjetiva sino capaz de darnos a conocer, mejor que la experiencia, el orden universal, admiten evidentemente que la razón es el móvil moral por excelencia.

II. EL PLACER.

Hemos ya entablado la discusión general de estos diversos móviles cuando hemos expuesto históricamente los diferentes sistemas de moral teórica. Resta examinarlos en sí mismos, independientemente de la forma particular de los sistemas que los utilizan. Puede ser que fuera posible encontrar en ellos, además de esos sistemas, un fundamento bastante para justificar la concepción de una moral teórica.

1.º Sería bien difícil, en todo caso, admitir que el placer puede proporcionar este fundamento. Una moral teórica debe ordenar a todos los hombres los mismos actos; pero el placer es algo completamente variable, según los individuos y aun el momento considerado. El placer, enseña hoy la psicología, es esencialmente relativo. Así, aconsejar a los hombres, como regla general, que sigan el impulso que les lanza hacia el placer, es aconsejar a cada uno que obre a su gusto, es suprimir la moral teórica declarando que es imposible prescribir a todos los hombres que se conduzcan de un modo idéntico.

2.º Si se hace una elección de los placeres, se subordina la investigación del placer a una regla superior; el placer no es ya el móvil que basta para legitimar el acto moral. Si se busca el máximo de placer, este máximo es una noción variable e individual, insuficiente para justificar la prescripción de una conducta idéntica.

3.º Pero hay una objeción más grave. La experiencia nos enseña que encontramos tanto más moral la conducta de un hombre cuanto más desinteresada es, es decir, hace abstracción del placer individual. Como se nos propone seguir el impulso

hacia el placer, en nombre de la experiencia, parece difícil explicar éste otro dato de la experiencia, incompatible con ese consejo.

4.º Sin embargo, si el impulso hacia el placer no es por sí mismo un impulso moral, no debemos apresurarnos a concluir que todo placer, por sí mismo, es inmoral. Esto es lo que han hecho los pesimistas y a menudo las morales religiosas.

Según esta corriente de las ideas, sólo el sufrimiento tiene un valor moral; él templó los caracteres cuando el placer los disuelve, eleva la dignidad del hombre, su valor, su fuerza. En fin, redime las faltas que nuestra naturaleza nos conduce, inevitablemente, a cometer. El sufrimiento es bueno y útil; el placer es siempre un mal consejero. Además, el placer no es por sí mismo un principio de acción; no es más que la cesación del dolor cuando no obramos, cuando suprimimos todo esfuerzo.

Se puede responder que hay sufrimientos inútiles y absurdos; que la verdadera redención de las faltas no es sufrir, sino mejorarse y tratar de reparar las consecuencias de estas faltas; que, en fin, psicológicamente, el placer es tan positivo como el dolor; está unido a la realización de nuestras funciones, al esfuerzo afortunado, al desarrollo de nuestro ser y nuestro poder. Para vivir moralmente es necesario antes vivir, y el sufrimiento es una disminución de la vida, algunas veces hasta su ruina.

Por consecuencia, el placer merecería ser tenido, no como el móvil universal de la conducta moral, sino, en lo posible, como el acompañamiento normal de los actos que la moral debe aconsejarnos. El gozo sereno del sabio debe mantenerse, como aconsejaban las morales helénicas, en el ideal que una moral teórica, si ella es posible, puede formarse de la vida virtuosa.

III. EL SENTIMIENTO.

De este modo, las morales teóricas que nos proponen como móvil único la consecuencia del placer, no parecen poder construirse lógicamente. ¿Tendremos más suerte con el sentimiento? Recordemos que por el sentimiento las morales entienden un impulso interior, un ímpetu de la conciencia que nos lleva necesariamente hacia ciertos actos a expensas de ciertos otros. Este móvil es infinitamente respetable, porque, en suma, nosotros lo encontramos en la conciencia de todo hombre honrado, y es a él a quien se deben la mayor parte de los actos heroicos de que se puede enorgullecer la humanidad. Todas las morales religiosas, que hasta aquí han sido únicamente las morales populares seguidas por las masas, se apoyan sobre el sentimiento. Sin embargo, por respetables que sean, en realidad tiene bastante dificultad su justificación de derecho.

1.º ¿No parece, además, que el sentimiento repugna a la justificación? Justificar es razonar; pero razonar es sustituir al impulso espontáneo del corazón un nuevo móvil de acción.

2.º El sentimiento moral, aunque es menos variable que el placer, ha tenido, según las sociedades y las épocas, y aun según los individuos, un contenido psicológico bien diferente. ¿Cómo sacar de ahí una regla universal, lo cual es, no lo olvidemos, la ambición de la moral teórica? El sentimiento puede tener un gran valor en moral práctica, pero este valor es todo relativo y no tiene nada que ver con las exigencias de una concepción teórica.

3.º No olvidemos, sin embargo, que, psicológicamente, el gran móvil de nuestras acciones es el sentimiento; las tendencias afectivas son el fondo, y,

a menudo, casi toda la realidad de nuestro carácter. Si una moral teórica es posible, parece, pues, que deberá dar un gran puesto en su ideal a los actos a que nos lleva este móvil. El mismo *Kant*, que sustituye la razón al sentimiento, en una concepción moral, que, como las morales del sentimiento, es toda intuitiva, y que considera que toda regla sacada de la afectividad es caduca, se ve obligado a relacionar, a pesar de todo, el sentimiento a la moral. La ley moral, según él, entraña invenciblemente el *respeto*, y el respeto será en la conciencia el signo que es relacionado a todo acto moral, a toda conducta honrada. Cumplir cosas respetables, respetar las otras, respetarse a sí mismo: he ahí los órdenes de la ley moral, traducidos en términos de sentimiento.

IV. LA RAZÓN.

El sentimiento, como el placer, no parece que pueda constituir por sí solo el móvil universal que quería encontrar la moral teórica. Con la razón ¿alcanzaremos este móvil? Esta es la facultad con la ayuda de la cual se establece la superioridad humana. A ella se ha recurrido para elegir el placer o justificar el sentimiento; a ella, en fin, se dirige toda la gran tradición moral filosófica. Y de hecho ¿no es la conducta razonable la que, por excelencia, nos parece la conducta moral? ¿No buscamos siempre las razones de un acto cuando queremos juzgarlo? ¿No llamamos a la razón para juzgar?

Pero en cuanto queremos definir la razón como móvil moral comienzan las dificultades.

1.º ¿Qué sentido se le dará? ¿Es, simplemente, una facultad legisladora, como piensa *Kant*? Esta

facultad nos da una orden absoluta: «Haz tu deber»; siendo esta una orden de la razón, es clara y distinta; no admite ambigüedad y se justifica a sí misma; es universal; ¿no tenemos todo lo preciso para fundar la moral? Pero hemos visto que, para dar a esta orden de la razón todo lo que le es necesario como fundamento de la moral, *Kant* la había empobrecido hasta no hacer de ella más que una idea abstracta que nos dice claramente que tenemos un deber, pero no nos dice nada sobre nuestros deberes particulares y completos.

2.º Como el racionalismo *griego*, como el racionalismo *cartesiano* o *ecléctico*, ¿diremos nosotros que la razón no es sólo la intuición de un mandato universal y abstracto, sino que, capaz de edificar la ciencia universal, comprende todas las realidades y nos da el conocimiento exacto, trátase de las leyes de la naturaleza o de las reglas de la acción? Pero, entonces, todas las dificultades eliminadas por *Kant* reaparecen: la razón así concebida no parece tener un contenido universal; lo que parece razonable a los unos no lo es para los otros; cada sociedad, cada época, ha tenido, en cierto modo, su razón y su espíritu. También para determinar el contenido de la razón es preciso acudir a la experiencia variable y cambiante.

Los racionalistas, *griegos* o *cartesianos*, se han movido constantemente en medio de una contradicción que no han resuelto: ellos querían identificar la naturaleza y la razón, considerando nuestra razón como el reflejo de la razón universal; pero al ver los conflictos de nuestros instintos, de nuestros deseos, y los azares de la naturaleza, esta identificación parece completamente arbitraria. Ellos están obligados a sacrificar, sea la naturaleza a la razón, y llegar a una moral en absoluto interior y formal, vecina

de la de *Kant* (los *estoicos*), o la razón a la naturaleza, aproximándose a los naturalistas.

No debemos extrañarnos de esta falta de éxito, porque la razón, en el fondo, no es más que una parte de nosotros mismos, y cuando nosotros obramos es en virtud de nuestra personalidad entera. No solamente la razón no es más que una parte de nosotros mismos, sino que ella tiene sobre nosotros muy poca influencia, puesto que la mayoría de las veces no es la razón quien preside nuestros actos. ¿Cómo tomar entonces por móvil único de la conducta un móvil que nos hace obrar excepcionalmente?

Conclusión. - La conclusión que se podría sacar de este examen sumario es la de que es muy difícil hallar un móvil único y exclusivo de la conducta moral; todos parece que merecen tener una influencia sobre ella. Pero, como se contradicen con frecuencia, es muy difícil ordenarlos en una sistematización lógica; esto significa que ellos tienen un valor relativo más bien que absoluto, y, por consiguiente, que todo ensayo de moral teórica es muy aventurado cuando se quieren determinar el móvil o los móviles de la conducta moral.

SEGUNDA PARTE

LOS FINES DE LA VIDA

¿Seremos nosotros más felices con los fines de la conducta humana y podrá la moral teórica encontrar un ideal que se imponga necesariamente a nuestra actividad?

V. EL INTERÉS PARTICULAR Y EL INTERÉS GENERAL.

Las morales inductivas nos han propuesto, ya el interés particular, ya el general; es preciso, primero, señalar que estos dos fines son incompatibles entre ellos en una cierta medida; porque el interés general exige siempre el sacrificio del interés particular. No se puede, pues, perseguir el uno y el otro a la vez, y los moralistas del interés se han esforzado en reducir el uno al otro sin, al parecer, haberlo conseguido. Ellos invocan la noción del interés particular bien entendido, según la cual nuestro interés particular consiste siempre en contribuir a la utilidad general; pero ellos son impotentes para demostrar en los casos particulares por qué medios, *en nombre del interés*, se podrá persuadir a un individuo que se sacrifique por el interés general. Sería preciso, para esto, recurrir a un principio que va más allá del interés, y, por consiguiente, el interés particular o general no parece permitir edificar una construcción que sea de una irreprochable lógica.

1.º Admitamos, sin embargo, que esta construcción sea posible y consideramos el ideal que el utilitarismo nos propone: la *felicidad sensible*, es decir, la más grande cantidad de placeres. ¿No es demasiado estrecho? El alma humana no consiste solamente en su función afectiva. Al lado de las necesidades de la sensibilidad existen las necesidades de la razón y de la voluntad. ¿No es sorprendente que no se considere, para dirigir toda nuestra actividad, más que un elemento, el más oscuro y el más incoherente de todos aquellos del ser que debe obrar? Es incontestable que este ser es ayudado en su progreso por el placer y el dolor; pero esto no es más que una ayuda, y no un elemento esencial a este

progreso. El fin que nos propone el utilitarismo resulta, pues, de una observación demasiado estrecha.

2.º Además, la moral teórica busca un fin universal. Pero la felicidad sensible ¿puede ser considerada como universal? ¿Qué hemos de entender por esta idea de felicidad? Esta idea varía con cada individuo, porque ella resulta de las experiencias particulares de cada uno. Cada uno ordena su existencia según sus tendencias particulares, y la idea que él se forja de la felicidad resulta a menudo de aquellos momentos muy cortos en que él ha creído experimentarla en absoluto. Estas son las consideraciones que explican que ciertos partidarios de la moral del placer hayan llegado a aconsejar el ascetismo o el suicidio, porque la felicidad es de tal modo pasajera y fugaz, que creyeron que era imposible esperarla, y si el deseo de la felicidad es una ilusión, la idea misma de la felicidad es contradictoria. Los momentos de nuestra existencia que nos parecen más agradables son también más raros, porque, si ellos se prolongaran, habrían casi perdido toda su agradabilidad. No hay felicidad duradera. La investigación de la felicidad sensible supone aún que las leyes del universo son tales, que seres sensibles constituídos como nosotros encontrarían siempre en ellas una cierta satisfacción. Pero nada está más lejos de la realidad; algunas morales antiguas lo habían visto: los estoicos nos invitan a distinguir en el universo lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros, y concluyen que sólo la intención puede depender de nosotros, pero no los resultados del acto ejecutado. Pero la felicidad debe hallarse entre estos resultados.

3.º No basta poner un ideal, es necesario aún explicar por qué nosotros nos hallaríamos obligados a perseguirle. Dicho de otro modo: sería preciso

explicar la obligación moral. ¿Da el utilitarismo esta explicación?

Los utilitarios, que no han salido de la consideración pura y simple de la felicidad y del egoísmo particular: *Epicuro, Helvecio, Hobbes*, etc., han pretendido que la cuestión de obligación no se ponía porque era ley necesaria e inevitable que todo ser busque su placer. Pero entonces, si es esto, ¿por qué tratar de demostrar al hombre que él debe buscar su placer y aconsejárselo? Dicho de otro modo: ¿Para qué hacer una moral? No hay más que dejar obrar al hombre, y, necesariamente, obrará con moralidad. Toda noción de mérito o de demérito queda por esto suprimida necesariamente.

Los utilitaristas más sutiles, *Bentham* y *Mill*, han tratado de justificar la necesidad de la moral. Pero, de dos cosas una, o bien, como *Bentham* parece pretender, es porque los egoísmos individuales llevan necesariamente a la consideración del interés general, por lo que es preciso sacrificarnos a este interés general y de nuevo es superfluo dar consejos morales, ya que, sin sospecharlo, seguimos estos consejos, o bien nos precisa admitir que hay en las diferentes maneras como se conducen los hombres modos de conducirse superiores a otros (*Mill: Calidad de los placeres*), y tenemos que preguntarnos por qué y, sobre todo, cómo podremos convencer a los hombres de esa superioridad.

VI. EL DEBER Y LA FELICIDAD.

En el fondo es a la felicidad sensible a lo que nos proponen que vayamos las morales utilitarias. Pero, al lado de la felicidad sensible, que no es, aproximadamente, más que la mayor suma de placer, hay

una felicidad más elevada, que puede definirse como la participación mayor posible del individuo en el orden universal. Esta felicidad se adquiere, sobre todo, por la comprensión exacta, la ciencia absoluta de la naturaleza, supuesta cognoscible hasta en su fondo; en fin, en el término, el saber absoluto sería, bajo su forma más alta, la felicidad que se puede proponer un ideal moral realizado.

1.º En este sentido, la felicidad es exclusivamente de orden racional. Si da una parte a la felicidad sensible, es absorbiéndola y justificándola por la razón. Por eso son las morales racionalistas las que nos proponen como fin esa felicidad racional, o, como dicen también, el supremo bien. ¿No proclaman ella, con su fundador griego, *Sócrates*, que «nadie es malvado a sabiendas»; con *Platón* y *Aristóteles*, que el bien supremo es la ciencia absoluta y total, la contemplación de las cosas tal como ellas son, y en los tiempos modernos, con los cartesianos, y, sobre todo, con *Espinosa*, que la moral es la conclusión de la ciencia y la *beatitud* es la recompensa del saber absoluto?

Pero para que estas morales sean lógicas es necesario que supongan que la razón es capaz de penetrar la naturaleza entera, o, dicho de otro modo: la naturaleza es racional en su integridad o, al menos, puede ser subordinada a la razón. Admitir que la conducta razonable puede realizar el supremo bien es admitir, en efecto, que no habrá nunca oposición entre la naturaleza y la razón, porque la idea de felicidad, la idea de supremo bien, implica necesariamente la complicidad de la naturaleza; no puede haber felicidad para el hombre si el hombre se halla en lucha con la naturaleza.

Pero, lo hemos visto, es ahí donde está la dificultad. Es muy difícil mostrar que la naturaleza se halla

subordinada a la razón, es decir, que es tal como quisiéramos que fuera. Para probarlo, las morales de la felicidad racional se han agotado en vanos esfuerzos. ¿No está obligado *Sócrates* a admitir que el sabio debe conducirse, para ser feliz, conforme a las leyes de la ciudad y aun conforme al interés general? Pero la noción del interés general, las tradiciones de la ciudad no tienen nada de racionales. *Platón* se halla obligado a oponer la naturaleza sensible y la naturaleza real de las cosas; pero la felicidad no puede realizarse sino en la naturaleza sensible, y para salir de esta dificultad se ve forzado a eliminar arbitrariamente de la felicidad su parte sensible (ascetismo) y reducir la felicidad a una noción puramente intelectual. *Aristóteles* conserva en el fondo las ideas de su maestro: aunque más realista, dispone una jerarquía de bienes naturales, en que la fortuna y los honores tienen su papel para contribuir a la felicidad. Pero, dándoles un papel al lado de la felicidad intelectual, se hace depender la felicidad de otra cosa que de la conducta razonable.

Esto es lo que comprenden bien los *estoicos*, y sin vacilar, para volver a hacer entrar la felicidad bajo los dominios de nuestra razón, eliminan de su noción todo lo que depende de la naturaleza exterior. Nuestra naturaleza no es, según ellos, más que razón; siguiendo a la razón que está en nosotros, llegamos, naturalmente, a nuestra felicidad. Pero para esto es preciso tener de la felicidad una idea heroica, reducida a la satisfacción interior de la conciencia, y proclamar que, «aun en los peores suplicios, el sabio puede ser feliz».

Y aun con la noción estoica de la felicidad, ¿podrá ser ésta alcanzada siempre por el hombre? Es preciso admitir, como los *estoicos*, que nuestra naturaleza es únicamente razonable; pero esto es muy

difícil; nosotros estamos formados de instintos contradictorios, y la razón no es en nosotros sino una luz a menudo vacilante. Parece, pues, que, aun suponiendo la naturaleza exterior y considerando que la felicidad no depende más que de nuestra propia naturaleza, no se puede demostrar lógicamente que esta felicidad es el fin que una conducta moral podrá siempre realizar.

Los *cartesianos* no han hecho progresar mucho el problema contra el cual luchaba la moral griega. También ellos identificaban la felicidad del sabio con la sumisión al orden universal. Lo cual implica que podemos conocer el orden universal. Lo cual identifica la dicha moral y el saber absoluto. Esta solución se aproxima a la de los *estoicos* o del ideal contemplativo de *Platón* y de *Aristóteles* y entraña las mismas dificultades.

2.º No debemos asombrarnos, pues, demasiado de que *Kant* haya encontrado que el problema moral había sido mal planteado hasta él por la moral racionalista. El ha demostrado en *La crítica de la razón pura* que el saber absoluto es imposible. Lo que nosotros creemos el orden universal depende únicamente de la constitución de nuestro espíritu. Por otra parte, tratar de conciliar la naturaleza y la razón es tropezar constantemente con la contradicción, porque nuestra razón no es más que el conjunto de las leyes necesarias a un conocimiento relativo. Así propone renunciar completamente, en moral, a la noción de la felicidad o del supremo bien de no fijarse en la naturaleza, tanto en la naturaleza exterior como en nuestra propia naturaleza. Bastará encontrar en nuestra razón una ley relativa a la acción, es decir, un orden, un imperativo categórico que no se subordine a ningún otro motivo, y se hallará el fundamento de la moral. A esto es a lo que

cree que ha llegado con la noción del deber. Mientras que sus predecesores hacían depender lo que se debe hacer de un bien a realizar, él decía, por el contrario, que todo lo que es preciso hacer, es decir, todo lo que la razón nos ordena que hagamos, es bien, y él compara este cambio de punto de mira al de *Copérnico* en astronomía.

La moral de *Kant* es la condenación querida de toda busca (aun la racional) de la felicidad. Queda por saber si la noción del deber podrá reemplazar esa busca. Nosotros hemos visto ya lo muy difícil que era, permaneciendo en estricta lógica, deducir de este imperativo general las reglas particulares que nos es preciso seguir y se puede decir que *Kant* mismo ha sentido esta dificultad, pues se ha esforzado en restablecer, como un postulado de su moral, la noción de un bien que se encontrará adquirido, de un fin que será esperado, en otro mundo, por la simple obediencia al deber, gracias a la inmortalidad del alma y a la existencia de Dios.

Esta especie de golpe de Estado metafísico muestra bien que a la moral del deber puro le falta mucho para bastarse a sí misma. Además, se la puede muy fácilmente conducir, aunque *Kant* esté muy lejos de hacerlo, hacia una interpretación peligrosa, haciendo una moral de la *intención*. El agente moral no tiene que preocuparse más que de saber si obra en una intención virtuosa, y cualesquiera que sean las consecuencias de su acto, cualquiera que sea el acto en sí mismo, él ha obrado bien si encuentra su intención laudable. «El fin justifica los medios». La moral se hace entonces puramente subjetiva. Ya no hay moral, porque «el infierno está empedrado de buenas intenciones».

3.º ¿Se tratará acaso de conciliar los dos principios, el bien y el deber, como lo han hecho los úl-

timos filósofos eclécticos (Adada por *Nietzsche* en la poniendo a la vez la noción hombre debe siempre bien y la obligación de realizar paz no es más que nes que la razón desprende neceso importan los reflexión del examen de la realidad y víctimas que cia? Pero nosotros no haremos sino reunir no tiene mente los dos principios que acabamos de ver lo que nerse irreductiblemente, sin que se haya pnerles conciliarlos: la naturaleza y la razón, la realidad que jetiva, que quisiéramos encontrar moral, y el ordea moral subjetivo, que quisiéramos ver realizado por el orden natural que le opone resistencia. La dificultad no está vencida. Subsiste, poco más o menos, en los mismos términos.

VII. PERFECCIÓN INDIVIDUAL Y PROGRESO DE LA HUMANIDAD.

Recientemente se han propuesto principios menos metafísicos para fundar la moral teórica, la perfección individual y el progreso de la humanidad. Persiguiendo uno de estos dos fines de un modo exclusivo, se llega a poner, una delante de otra, dos éticas tan diferentes como la de *Nietzsche* y la de *Tolstoi*. Y resulta interesante examinarlas para anotar los excesos a que puede llegar la dialéctica, des- envolviendo hasta el fin, sin preocupación alguna de la realidad, la noción de donde arranca:

1.º *El individualismo moral*, que resulta de una pretensión exclusiva de la perfección individual, descansa sobre una idea que ha sido puesta en evidencia por ciertas interpretaciones de la teoría de la evolución. «Esta, por su principio de la selección natural, había podido decir que todos los seres estaban en concurrencia los unos con los otros. Aqué-

lor de no auxiliar ni detener lo que se viene abajo, sino, por el contrario, empujarlo para precipitar la caída. El sabio no sólo debe soportar la vista del sufrimiento de los demás, sino que debe hacer sufrir, sin inquietarse por la idea de las torturas en que se debate el paciente». *Spencer* había ya mostrado que la caridad va, desgraciadamente, en oposición contra la selección natural, recargando a la sociedad de restos inútiles o peligrosos; pero, en cambio, admite el altruismo individual. *Le Bon* ha dicho también: «La caridad es un sentimiento antisocial y perjudicial». La caridad, la piedad, el altruismo, son la supervivencia de un pasado que vemos morir; el porvenir no los conocerá. Pero nadie había aún, tan duramente como *Nietzsche* y de un modo tan inexorable, condenado como inmoral todo sentimiento de piedad. Para él este gran desbordamiento de piedad que presenciamos en esta época es indicio de decadencia. Para que el hombre se vigorice y sea moral es necesario que la vida sea más inclemente de lo que ha sido hasta ahora. La caridad es la victoria que logran fácilmente el débil y el mediocre sobre los más débiles que ellos.

Critica.—La moral de la caridad (*Tolstoi*) y de la solidaridad, que se apoya en principios directamente opuestos a los del individualismo anarquista, harán en cierto modo su crítica, así como son criticadas por este individualismo. Nosotros, sin embargo, retenemos esto: parece que impulsar el individuo a superarse siempre a sí mismo y perfeccionarse sea un principio de un gran valor para constituir un ideal moral. El individualismo moral ha contribuido a precisar y a poner en evidencia este principio. Pero, por otra parte, lo ha desarrollado de una manera excesiva. La fuerza, el poder, son, en la vida, elementos no despreciables: pero ¿deben la fuerza y

el poder bastarse a sí mismos, o, por el contrario, ponerse al servicio de un ideal más elevado y representar el papel de medios para un fin que los supera?

Además, procribir la piedad y el altruismo en nombre de la fuerza es inconsecuente. El amor también es una fuerza y puede ser más poderoso que el odio, y, en todo caso, que la indiferencia. Además, ¿sabemos, verdaderamente, lo que es una fuerza? De una generación de gentes mediocres y miserables, de esclavos, como dice *Nietzsche*, puede muy bien salir el artista más refinado o el héroe más admirable; pero ¿no es a causa del altruismo social, de la solidaridad y de los medios de protección con que se ven asegurados, que estas generaciones de esclavos han podido sobrevivir y permitir la aparición de un genio (sin el cual la humanidad estaría incompleta), la aparición del superhombre?

OBSERVACIÓN.—Bajo el nombre de moral de la perfección se designa con frecuencia a las morales cartesianas, en particular la moral de *Leibniz*. No hay necesidad de decir que estas morales, que son morales de la felicidad racional y que nosotros hemos estudiado anteriormente, no tienen nada de común con la de *Nietzsche*, sino una tendencia, moderna en absoluto, hacia el individualismo, que las distingue de las morales griegas, de las que están muy cerca. Pero este individualismo se somete al orden universal, en lugar de desdeñarlo o de rebelarse contra él y vencerle. Estas morales pretenden la realización del supremo bien, la obediencia a un orden moral necesitado y condicionado por el orden real del universo, la perfección *general* y abstracta, y no el más grande poder del individuo. Si ellas implican la perfección del individuo, es del individuo considerado en sus relaciones de justicia y de amor

con sus semejantes, y no, como sucede con la moral de *Nietzsche*, considerado en sí mismo, solo, en oposición con el resto del mundo, en un individualismo extremo y absoluto.

2.º *El humanitarismo absoluto*.—Enfrente de la moral—algunas veces cruel—del superhombre, aspiraciones opuestas impulsan al individuo a sacrificarse a los demás por amor, por caridad. La humanidad, aquí, lo es todo; el individuo no debe contarse para nada. *Tolstoi* ha llevado a la exageración este principio y ha instaurado una moral contraria en absoluto a la precedente. *Schopenhauer* había declarado expresamente que «la moral es la negación de la realidad del mundo físico, porque la naturaleza es mala; ella ha escondido la raíz del mal en la individualización, en el amor a sí mismo. Para destruir el mal es preciso confundir su corazón con el de los demás». «La piedad presiente la unidad de los seres. Ella es el gran misterio de la vida moral. El que se entrega a la muerte por los demás es liberado de la ilusión; no limita su ser a su escasa persona. También la muerte no supone para él sino un abrir y cerrar de ojos, que no interrumpe la visión».

«Este bello pensamiento podría ser de *Tolstoi*, y para éste también la vida natural, la vida del instinto, es mala. El hombre no sabe por qué vive como lo hace, por qué toma una profesión. El quiere gozar; pero, a medida que avanza, se apercibe de que su goce es amargo, y cuando llega al fin, siente con desesperación que se ha engañado. Para conocer el secreto de la vida bastaría mirarla con los ojos del hombre que va a morir; entonces se disiparía la ilusión del egoísta, entonces todo se iluminaría y todo parecería fácil... El malvado mismo, cuando nos amenaza, es una parte de nosotros. Es un miembro enfermo de nuestro cuerpo; irritándonos contra él,

agriamos su mal y el nuestro; la violencia no apacigua la violencia; no oponemos resistencia a los malvados; la dulzura ablandará y desarmará su mano. No hay que resistir al mal, sino, por el contrario, soportar todas las injurias, y aun hacer más de lo que se nos ha pedido. No hay que juzgar ni procesar, puesto que todo hombre está él mismo lleno de culpas. Vengándose, se enseña a los demás a vengarse. Esta caridad sublime atraviesa sin detenerse los círculos de particulares sociedades, o más bien afloja lazos demasiado estrechos. Ella teme en el matrimonio un egoísmo sensual. Condena en la familia una previsión calculadora, que da al dinero un valor falso. Descubre en la sociedad un haz de condiciones que más bien nos separan que nos unen. No tiene nada que aprender de la ciencia, que es materialista, que puede muy bien reglamentar las acciones, pero que no tiene nada que decir al alma; ni de la religión, que desde el día en que se adaptó a la civilización, ha tomado el partido de reservar para la vida futura la virtud que para la vida presente aconsejó Cristo. En resumen: la civilización entera es una mentira». (Darlu: *Clasificación de las ideas morales actuales*, en el libro *Moral social*, págs. 31 y sigs.) *Tolstoi* sacrifica toda organización económica. Él sueña con una vida patriarcal donde todo comercio hubiera desaparecido, en donde el dinero fuera desterrado, aun para la limosna misma; que no es por la limosna por la que desaparecerá la miseria, sino por el trabajo. Yo debo renunciar a todo lo lujoso y a todo lo superfluo. Ni Ejército, ni Estado, ni Iglesia; nada de medios coercitivos, aun para personas morales: tal es el idealismo de *Tolstoi*.

Crítica.—Hallamos que el humanitarismo absoluto lleva a un misticismo y a creencias que acaban por volver la espalda a la realidad, y aun por opo-

nerse a ella. Parece muy difícil sacar de semejante ideal, por noble que parezca, reglas prácticas para los tiempos presentes, y parece muy difícil justificar este ideal, bien sea por la experiencia, bien por el razonamiento lógico.

3.º La *moral de la solidaridad* ha querido conciliar, librándolos de toda interpretación exagerada y poniéndolos en íntima relación, en lugar de considerarlos aisladamente como absolutos, los dos principios de la perfección individual y del progreso de la humanidad. Estos dos fines, en efecto, parecen, contrariamente a los que hasta aquí se han presentado igualmente de un modo antitético (interés particular e interés general, deber y felicidad), compatibles en absoluto. El progreso de la humanidad parece que debe resultar de la perfección creciente de los individuos, y por la reacción el progreso de la humanidad puede contribuir a encaminar a los individuos a la perfección. Esta doble relación recíproca no es más que una fórmula del principio de la solidaridad, según el cual cada individuo no es lo que es sino por la sociedad de que forma parte, y la sociedad es lo que es por los individuos que la componen: *Todos para uno, cada uno para todos.*

Lo moral de la solidaridad se presenta de un modo más matizado que la moral del individualismo; reúne muchos más espíritus. De una manera general comprende las morales y las tendencias democráticas y socialistas. Además, desde el punto de vista de método, comprende, a la vez, las morales que desenvuelven teóricamente la noción abstracta de justicia (*L. Bourgeois, Dalu*), o tratan de encontrarla en los hechos (*Séailles*) de las morales que se apoyan en el interés general, de las morales que tienen una gran parte en los sentimientos altruistas

(*Guyau*), en fin, de las morales que se proponen aproximarse tanto como sea posible a una moral puramente positiva (*Simmel, Bouglé*). La mayor parte de aquellos que fundan la moral en las ciencias sociales, cuando admiten, al mismo tiempo, la necesidad de un ideal que viene a mezclarse a las inducciones sociológicas, pero que emana de ellas, vienen a parar a morales de la solidaridad.

La moral de la solidaridad se apoya en que, más que lucha, la cooperación es un factor de evolución y de progreso. No hay que considerar a los individuos como aislados; más bien están enlazados unos con otros, como las células de un mismo organismo. Constantemente la unión y la asociación han asegurado la victoria. *Espinosa* ha demostrado cómo las sociedades animales, fundadas en los cuidados a los jóvenes y en el instinto de la reproducción, son una condición frecuente y necesaria de la perpetuación de la especie. Los animales insociables son raros, y tienden a desaparecer. Por consiguiente, el principio de la solidaridad parece ser una ley general de la vida, de la acción de los seres vivos, y, por tanto, de la conducta humana.

La ley de solidaridad tiene incluso orígenes mecánicos y físicos. Los fenómenos materiales nos aparecen enlazados unos a otros, y ya en el mundo inorgánico nos es imposible considerar una individualidad aislada. El más pequeño cambio entraña variaciones, a las que es muy difícil señalar límites; pero, sobre todo, en el mundo biológico es donde se afirma la ley de solidaridad. El ser es solidario de su medio y forma con éste un verdadero sistema físico-químico, en el que todos los elementos se hallan en reacción, unos con otros. Si consideramos un organismo pluricelular, nos aparece una nueva solidaridad: las diferentes células cooperan unidas a la con-

servación de todo el ser. Todo lo que afecta a una, repercute en las demás; todo lo que experimenta el conjunto, tiene un eco en las partes; a medida que el ser se hace más complejo, esta soliridad se hace más importante, más indispensable, y, bajo la presión de las circunstancias, se puede notar que los organismos tienden, ya a complicarse, ya a asociarse; de este modo es cómo nacen las colonias de animales y estos organismos, análogos a los nuestros, compuestos de millares de individuos celulares. *La solidaridad es, pues, una ley biológica.*

Pero es en su más alto grado, una ley psicológica. La conciencia aparece en los organismos complicados como la expresión de una solidaridad más estrecha. La conciencia es una energía unificante, que permite al individuo hacer frente al medio con todas sus fuerzas, con toda su experiencia. Y cuanto más progresa la conciencia, más parece establecer la solidaridad entre todas las fuerzas del ser, hasta llegar a constituir en el hombre esa estrecha síntesis que se llama personalidad y carácter. Gracias a la personalidad y al carácter, cada instante de la vida de un hombre es solidario de todos los instantes; cada acto es solidario de todos los demás (el hábito, el progreso, la educación de los sentidos, de la voluntad, del sentimiento). Por la herencia, desde los puntos de vista biológico y psicológico, el individuo es solidario de todos sus antepasados, que le transmiten sus cualidades y sus taras.

Desde el punto de vista sociológico, la solidaridad es la condición de existencia y la razón de ser de la sociedad y de todos los grupos que la constituyen. Si los hombres viven en sociedad, es porque la vida del individuo no puede sostenerse y desenvolverse sino por la agrupación, por la solidaridad con otros hombres, y por mucho que nos remontemos en las

sociedades humanas, encontramos siempre una sociedad infinitamente más compleja que todas las sociedades animales, gracias a la *división del trabajo*. Los hombres no son sólo solidarios porque se asemejan y se unen entre sí como las piedras de una pared, sino porque se diferencian y contribuyen, cada uno con su poder especial, a la vida de la sociedad, así como los diferentes órganos de un ser viviente.

Ya se nos presentará ocasión de observar las principales agrupaciones que han unido a los individuos. Y veremos que todas son manifestaciones del espíritu de solidaridad, y que no se perpetúan sino porque este espíritu se mantiene y refuerza, y se fundan en necesidades absolutas de existencia. La solidaridad «une a los niños y a los padres en la familia, a los asociados en una empresa comercial, a los sindicados en una corporación, a obreros y patronos en una industria, a los ciudadanos en la patria» y en el Estado, y a los hombres ante el derecho y en la humanidad: solidaridad doméstica, económica, nacional, política, jurídica y humana: «la idea tiene una flexibilidad que le permite adaptarse a la complejidad de la vida social». Ella transforma, adaptándola, una nueva concepción del mundo: la fraternidad, y ella la organiza. Ella puede conciliarse con la idea de la lucha por la existencia. «La solidaridad obrera lucha contra la solidaridad capitalista. La solidaridad nacional lucha contra la extranjera». La solidaridad reúne la busca de la perfección individual y la prosecución del progreso de la humanidad.

Cuando se quiere ir más allá de los hechos, constituir un ideal, es necesario interpretarlo. El hecho de la solidaridad viene a ser una indicación que se trata de precisar y desarrollar. Desde luego se nota-

rá que la solidaridad no es moral en sí misma; y tanto es un agente de regresión como de progreso. (*Nietzsche* tiene razón en esto.) Ella transmite los vicios como las virtudes; la solidaridad existe en el crimen como en la virtud.

Así, para desenvolver el ideal implícitamente contenido en esta moral, los solidarios demuestran que la cooperación no puede tener efectos recomendables sino cuando está ilustrada por un principio interno de justicia y de generosidad. La sociabilidad es insuficiente para fundar por sí misma una moral. Hay que añadir que los hombres se asocian en vista del bien y para ayudarse mutuamente. Hay que hacer una elección en las obras a las que se prepara uno a cooperar. ¿Cómo se realizará el paso del hecho al ideal?

Resultado de la acción y de la reacción necesaria de los individuos, unos con otros, no podemos considerarnos independientes frente a otros individuos. Nos hallamos forzados a recibir de ellos y a ayudarles (por ejemplo, el niño, desde su nacimiento, disfruta de un estado de civilización que los demás han constituido para él, de una protección que el grupo familiar económico o nacional le asegura; disfruta del derecho protector de los débiles; mas como disfruta de él, la sociedad, a su vez, puede reclamarle una participación determinada en la vida social). Como dice *L. Bourgeois*, quien ha recibido, debe. Y he aquí el medio por donde, en nombre de la solidaridad, podremos establecer los deberes del individuo y hallar así, al mismo tiempo que los deberes prácticos bien definidos, un ideal de justicia que esté por encima del hecho brutal de la solidaridad.

En cierto sentido nos hallamos, por nuestra deuda, obligados a cooperar en los límites que fija el

derecho de la sociedad en la cual vivimos a la existencia y al progreso de esta sociedad. Nosotros *debemos* cumplir una a modo de *deuda*, perfeccionándonos individualmente para asegurar la continuidad y el crecimiento del progreso social de que beneficiamos.

Notemos que, según esta concepción, no solamente se puede legitimar un ideal de justicia, sino aun subordinarle estrechamente, un ideal de amor, de piedad hacia el débil, de ayuda y asistencia mutuas; en una palabra, de fraternidad y de caridad. Está tan íntimamente ligado con la idea de solidaridad, que a menudo se restringe arbitrariamente el sentido de esta palabra a esta última concepción. Así, tropezamos con algunas conclusiones de las morales del sentimiento; pero esta vez, en lugar de ser tomadas como puntos de partida místicos, son presentadas como las consecuencias racionales de un ideal sacado de la observación de los hechos.

Critica.—Algunas exageraciones del pensamiento de *Nietzsche*, a propósito de la moral de los esclavos, pueden abrirnos los ojos acerca de algunos peligros que tendría una moral de la solidaridad que fuese aplicada sin reflexión ni crítica. En efecto: se podría fácilmente llevar la moral de la solidaridad en el sentido de una sumisión del individuo al grupo social. Por otra parte, la antinomia entre el individuo y la sociedad está resuelta de una manera más bien teórica y verbal que práctica y real. En nombre de la solidaridad, en ciertos casos, podría exigirse al individuo actos que, aun siendo conformes al punto de vista social actual, no dejarían de herir su conciencia. Pueden nacer conflictos entre la conciencia individual y las exigencias de la solidaridad social.

Sería, y en muchos casos ha sido, monstruoso

mandar callar la primera ante las segundas. Pensemos en la condenación de *Sócrates*, en la de Cristo y en tantas otras del mismo género.

Morales democráticas y socialistas.—Las morales de inspiración democrática y la moral socialista no son más que especies particulares de la moral de la solidaridad. Como ésta, apóyanse en la conciliación de los dos principios de perfección individual y de progreso de la humanidad, y proponen que se ponga en acción la máxima: «Quien ha recibido, debe».

Ignorantes han acusado a menudo la moral socialista (entendemos por esto el ideal moral que implica una sociedad cuya organización económica y política fuera conforme al programa socialista) de ser la sumisión del individuo a la sociedad y la supresión de todo individualismo (colectivismo). Nada es más contrario a todo lo que han dicho los pensadores socialistas. Si ellos proponen una organización cooperativa del trabajo, si quieren suprimir la lucha y la concurrencia, si anhelan un reparto colectivo de los productos de una colaboración de todos, es para *liberar al individuo* de las imposiciones casuales que aún pesan sobre él, y, sobre todo, de las violencias de la fuerza, del poder (bajo todas sus formas) de algunos individuos privilegiados. La moral socialista es, pues, efectivamente, un esfuerzo para conciliar la perfección individual y el progreso de la humanidad.

VIII. CONCLUSIONES PROPUESTAS.

Después de haber visto—sumariamente—esta lucha de los sistemas, las dificultades con que tropiezan, y que suscitan siempre nuevos sistemas, no se puede sacar otra conclusión que ésta: el estable-

cimiento de una moral teórica universal es cosa difícil y aleatoria.

Mas la sociedad y el individuo necesitan reglas positivas que no pendan de esas vacilaciones, de esas dudas; que no estén continuamente a la merced de la crítica, que no descansen en soluciones tanto más lejanas cuanto más parecen acercarse. «Vivir primero y luego filosofar», esa es la máxima del antiguo sabio. De aplicarla por completo, tendríamos que renunciar, según parece, a los ensayos ambiciosos de una moral teórica, de una metafísica moral, para contentarnos con una moral práctica.

¿Quiere esto decir que los sistemas de moral teórica no tengan valor práctico alguno? Esta conclusión sería totalmente prematura. Pues esos sistemas son el eco de las precauciones morales de la época y hasta de ciertas preocupaciones constantes, si es verdad que la naturaleza conserva siempre algo idéntico. Estos sistemas nos informan, pues, acerca de las aspiraciones de la conciencia, acerca del ideal que soñamos, acerca del modo como los hombres piensan superar las insuficiencias de la vida actual. Todo eso son hechos de los que la moral no puede prescindir, pues son factores de las costumbres humanas y de sus transformaciones. Las morales teóricas no son más, muchas veces, que la precisión de un sentimiento, de una tendencia, de una necesidad moral determinada.

Si la moral, pues, no debe ser más que un arte práctico fundado en los hechos, en la ciencia de las costumbres y en la experiencia moral, la consideración de los sistemas teóricos sigue siendo un elemento de hecho, un elemento de la experiencia moral, que no puede desdeñarse. Ya hemos insistido en esas ideas al finalizar el capítulo anterior.

Mejor fuera, además, tratar de conciliar práctica-