

adentros, no dimana su origen de ningún poder ni de ninguna condición de fuera de nuestra persona. Pero al mismo tiempo, es esta «ley» la única que nos dicta el imperativo categórico, sumamente subjetiva, lo más centrífuga que pueda imaginarse: «Obra de modo tal como si la máxima de tu acción por tu voluntad debiera llegar a ser la ley general de la naturaleza». Así resulta que nuestra acción consigue una influencia sobre todo lo que nos rodea. Lo de que deba llegar a ser «ley general de la naturaleza,» naturalmente sólo puede significar que debe llegar a ser ley general de la sociedad humana, pues parece imposible que Kant pueda tener la ambición de hacer prescribir, llegado el caso, por el imperativo categórico, a los astros, leyes para sus trayectorias. Nuestra ley moral, en tanto que se manifiesta en nuestras acciones, tiene la sociedad humana por objeto. Cuando la fórmula nuestro pensamiento, ya va añadida desde un principio la idea de la sociedad a la cual se ha de aplicar. Por esto hubiera sido lógico decir: «Lo que la sociedad reconoce como su ley general debe ser la norma de tu acción». Pero Kant pone el arado delante de los bueyes y dice a la inversa: «La máxima de tu acción por tu voluntad debe llegar a ser ley general».

Otros filósofos han evitado incurrir en esta falta. Hegel declara: Sólo en la adhesión del hombre a una colectividad moral, «los conceptos «deber» y «virtud» llegan a adquirir un contenido determinado y devienen una expresión directa de un espíritu general en la subjetividad que sabe que lo general es el fin producente de sus acciones y reconoce en ello el fundamento de su dignidad así como de sus fines especiales». Transcrito este galimatías propio del modo de expresión ampuloso, insoponible, de Hegel, a un lenguaje claro, quiere decir: «Los conceptos «deber» y «virtud» sólo tienen sentido cuando designan el obrar o dejar de obrar del individuo en el seno de una sociedad». (Al decir Hegel «de una sociedad moral», incurre en la culpa de la inadmisibles introducción clandestina de la palabra «moral» como algo determinado y conocido, cuando por lo contrario, estaba obligado a puntualizar ante todo este sentido.) Los conceptos «deber» y «virtud», significan que al obrar el individuo piensa en la colectividad, que la consideración del interés de la colectividad le determina en su obra, que su acción sólo llega a tener valor y dignidad si tienen como fin el interés de la colectividad, el cual debe

coincidir con el interés del individuo para que su acción en el propio interés merezca la calificación de «virtuosa» y «conforme al deber». Dicho más brevemente: obrar moralmente, quiere decir obrar para el bien de la colectividad. El verdadero «imperativo categórico» es una conciencia social.

Con absoluta claridad expresa Feuerbach este pensamiento cuando dice: «Sólo puede darse el caso moral en su verdadero sentido allí donde se trate de la relación de individuo a individuo, del uno al otro, del yo al tú».

Para los modernos y contemporáneos pensadores franceses no es dudosa la significación social del concepto de la moral. Littré dice: «La moral es el conjunto de las reglas que determinan nuestra conducta con los demás. Lo moralmente bueno es el ideal que se forma en cada época de una civilización en las opiniones y costumbres en relación con dicha conducta; lo moralmente malo es todo lo que ofende a este ideal». Esta definición tiene grandes lunares y deficiencias, como veremos en las siguientes reflexiones, pero no deja lugar a dudas en un punto: define el fenómeno moral como social, lo parafrasea como una adaptación de las acciones individuales a la norma fijada por la colectividad. Deja sin contestación la pregunta de cuáles sean el origen y fin de dicha norma. L. Lévy-Bruhl formula con mayor precisión todavía el pensamiento de Littré: «Moral se llama el conjunto de los conceptos, juicios, sentimientos y hábitos en cuanto a los derechos y deberes mutuos de los hombres en la sociedad que son reconocidos y por la generalidad observados en una época y en una civilización dadas».

De todo esto resulta que la moral es para unos, la sumisión a una ley absoluta, de origen divino, o en todo caso, inexplicable e inexplicable, que se revela a los hombres por medio de la Religión o de una voz interior misteriosa; para otros, es el reconocimiento de que para la acción del individuo, las exigencias de la colectividad o de la inmensa mayoría de los contemporáneos tienen un poder obligatorio. Estas diferentes contestaciones a la pregunta acerca del origen de la Moral, implican, en todo caso, la tácita concesión que la Moral es una ley que prescribe al hombre imperiosamente sus acciones o la supresión de ellas. Pero ¿por medio de qué mecanismo psíquico alcanza fuerza obligatoria esta ley en la conciencia humana para imponerle la obediencia? Es notable que casi to-

dos los éticos de cualquiera época que sean y país o nación a que pertenezcan, tienen la intuición o reconocen claramente que en el hombre, por lo menos en el hombre civilizado, el instinto y la razón están constantemente en lucha entre sí, que la razón se opone siempre al instinto y que la victoria de la razón sobre el instinto constituye precisamente la Moral; así resulta que finalmente, en esencia, la moral significa impedimento, enfrenamiento, dominación del instinto por la razón, en una palabra, inhibición. Hemos visto que ya Aristóteles, en inconsciente, pero visible contradicción con la Stoa para la cual moral equivale a naturaleza, define a la moral: «la acción de la razón». El primero que expresa esto con toda claridad es Henry More: «Virtud es un poder intelectual del alma, por el cual ella se hace capaz de dominar los instintos animales y las pasiones sensuales». Y Fr. Yodl resume todo el carácter de la Ética cristiana en esta constatación: «La Ética que está bajo la influencia de las ideas cristianas hace siempre manifestarse la moral en forma de prohibición; en todo caso tiene tendencia a concebir como esencialmente restrictivo y prohibitivo lo ético, en relación con las fuerzas e instintos naturales del hombre». Esto no es enteramente exacto. La doctrina moral del Cristianismo no siempre se manifiesta en forma de prohibición. La prescripción fundamental dice: «Ama a tu prójimo como a ti mismo». Esto no es prohibición, sino un mandato muy positivo. Sin embargo, el punto de partida de este mandato es también una inhibición, dado que el egoísmo es el primer movimiento instintivo del hombre, y su efecto, la indiferencia hacia el prójimo, el impulso imperativo de sacrificar el interés del prójimo al propio. Si se abre camino el miramiento para con el prójimo y hasta el amor al prójimo en nuestro sentimiento, pensar y obrar así significa una victoria de las ideas cristianas sobre el impulso del instinto, una supresión del impulso natural, por consiguiente, una inhibición, solamente que no se limita al mero impedimento, sino que prolonga su eficacia en la misma dirección hasta convertir el impulso del egoísmo y de la desconsideración hacia el prójimo, en lo que es su contrario, el desinterés y amor al prójimo.

Constituye ya un gran adelanto la comprensión que la moral, y no como pretende Yodl, sólo la cristiana, se manifiesta como inhibición, como una lucha victoriosa de la razón con el instinto, que se llama peyorativamente animal, siendo así que empleamos ya para su valoración la

medida que ofrece la opinión admitida de lo que es moral. Ante un examen imparcial de los fundamentos últimos y de la esencia de la moral no se debe hacer uso de esta medida. No hay un derecho evidente, no necesitando esto motivación, a motejar despreciativamente al instinto de animal, a ponernos desde luego en contra suya, a dejar reverentemente el sitio de preferencia a la razón, a acoger con aplauso y aprobación la sujeción del malvado instinto ante la respetabilísima razón. Entre las manifestaciones de la vida del hombre, el instinto no es, ni más ni menos animal que otra cualquiera; el hombre se abandona a un agradable auto-engaño cuando se cree ser otra cosa que un animal, es decir, un organismo viviente, en el cual todos los fenómenos y acciones se verifican según las mismas leyes comunes a todos los seres vivos, desde el más sencillo monocelular, hasta el más altamente desarrollado y más exquisitamente diferenciado. Por sí mismo tiene el instinto la misma dignidad que la razón, y aún mayor, según algunos, porque tiene más firme fundamento, es más elemental, más inmemorial, más seguro de sí mismo que la razón, y cuando ésta pretende que le es superior, tiene la obligación de probar la validez de su pretensión. Es un hecho que nunca se ha conseguido imponer un reconocimiento general de esta pretendida superioridad; a periodos en los cuales la razón, por lo menos nominalmente, rige y gobierna y está rodeada de la sumisión reverente, cual la que tiene ó finge tener el buen súbdito hacia el soberano, suceden siempre rebeliones del instinto contra ella, hay rebeldes que minan su trono y levantan en su lugar el del instinto, o como ellos dicen, el de la pasión o el de la naturaleza. A los partidos que alternativamente alcanzan el poder en estas revoluciones periódicas se les puede denominar brevemente clásicos y románticos. Los clásicos son los legitimistas de la razón, los románticos, los revolucionarios, cuyos *leaders* pueden ser Cleon o Jack Cade, Cromwell, Washington o Robespierre, es decir, demagogos groseros o distinguidos dialécticos del instinto. Entre los legitimistas de la razón hay, como en el campo de la política, unos que pretenden representar el derecho divino, es decir, que basan el derecho predominante de la razón sobre el instinto en la voluntad de Dios, y otros, los constitucionales, que se apoyan en la voluntad del pueblo, en el sufragio universal, es decir, que obligan al instinto a obedecer la ley decretada por la sociedad. No creo necesario seguir hasta el fin esta parábola; cada lector puede

desarrollarla hasta en sus más pequeños detalles. Mi propósito era demostrar gráficamente que casi todos los éticos se han explicado la moral como una lucha entre la razón y el instinto, como un triunfo de la ley sobre la ilegalidad. Pero divergen muchísimo los moralistas cuando tienen que explicar el origen de la ley y su pretensión de exigir obediencia a ella.

Para los éticos teológicos no ofrece esta explicación ninguna dificultad. Así como la esencia de la moral es la más alta aproximación a la perfección divina, la ley moral, para ellos, es una prescripción de Dios mismo, y el no observarla o rebelarse contra ella sería un pecado cuyo castigo es el infierno. Otros consideran al hombre como su propio legislador y fundamentan su obrar moral, su disposición a luchar contra el propio instinto, en una voz interior que les enseña lo que es lo justo. Dan a esta voz interior diferentes nombres. La llaman naturaleza, razón o conciencia, y la consideran como algo innato, como una parte normal del organismo espiritual del hombre. Tal es el sentido de la enunciación apodíctica de Fichte: «Todo aquello es incondicionalmente pecado, lo que no... resulta de la confirmación de nuestra propia conciencia. Quien obra según una autoridad, obra por lo tanto, necesariamente sin conciencia». Con esta frase de mando, Fichte rechaza, al mismo tiempo, a los creyentes, para quienes la moral es la voluntad revelada de Dios, y a los racionalistas, que la consideran una prescripción de la sociedad. Somete la acción de los hombres, si pretenden ser morales, a la única autoridad del que obra, a su propia conciencia. No advierte que de este modo se ha privado, sin reflexión, del derecho de formular un objetivo juicio de valor moral acerca de cualquiera acción humana. Fichte se condena a renunciar a toda otra pregunta que no sea ésta: «Ha obrado conforme a su propia conciencia». ¿Sí? En ese caso ha obrado subjetivamente, de un modo concienzudo, aunque a mí me parezca inmoral, y hasta criminal y monstruoso. ¿Ha obrado en contra de su propia conciencia? En este caso es, en absoluto, un pecador, aunque a mí parecer su obra fuese magnífica e ideal. Así llega Fichte con su motivación subjetiva de la moral a una revisión parodística de los conceptos valederos comunes, en sus contrarios. Según él, sería concienzudo quien, despreciando todo lo que para los demás es bueno, justo y sagrado, se gozase en la satisfacción de sus instintos egoístas en tanto que su conciencia se lo permite o hasta ordena, y pecador quien ejercie-

ra todas las virtudes en contra del mandato de su voz interna, pero con arreglo a la ley y la costumbre, es decir, según como lo mandan las autoridades ajenas. Es premisa admitida tácitamente desde un principio por todos los subjetivistas el hombre de Rousseau que por su naturaleza es bueno. No cuentan con el hecho de experiencia, que hay hombres a los cuales su conciencia de Fichte, su imperativo categórico de Kant, les prescribe un modo de obrar que, según la opinión general, es malo, reprobable y escandaloso. Alcanza esta crítica a Beneke, para el cual la moral es «un desarrollo de la naturaleza humana que, como tal, encontramos dentro de nosotros, que sólo nos hace falta cultivar o fomentarlo», así como también a Reid y Dugald Stewart que la definen como «una inclinación que ha llegado a ser costumbre o máxima de obrar conforme a la autoridad de la conciencia». Pero es preciso explicar la conciencia, no es inconcuso que cada conciencia individual emplee la misma medida para determinar lo que es bueno y lo que es malo. El ético no debe sustraerse al deber de demostrar cómo la conciencia llega a adquirir sus conceptos de valores morales y cuáles armas facilita a la razón para combatir al instinto que reclama su satisfacción sin importársele nada las admoniciones de la conciencia.

La inmensa mayoría de los éticos no se sitúan desde el punto de vista de Kant y Fichte que estiman que la conciencia es una parte de la naturaleza humana, un organismo innato, una voz interior independiente e inalterable por influencias extrañas, sino que por lo contrario, profesan la convicción que la conciencia tiene un origen fuera del individuo y que es el abogado de la sociedad dentro de su conocimiento, que tiene la función y el encargo de representar el interés de la colectividad ante la razón del individuo, también y principalmente si es opuesto al interés del individuo. Bacon denomina la existencia de este defensor de los intereses de la sociedad en nuestro conocimiento, nuestro «afecto social innato», y lo considera, sin más reserva, fuente de la moral. Mucho antes que él, la Stoa, ha establecido este «afecto social», que denominó *δυσίωσις*. Hugo Grotio, dice con la claridad de espíritu que le distingue, que «derecho y moral emanan de la misma fuente y que esta fuente es un poderoso instinto sociable que es natural en el hombre, el cuidado de la sociedad guiado por la razón». Los filósofos moralistas ingleses concuerdan casi todos en atribuir un origen social a la

conciencia y generalmente a la moral. Ricardo Cumberland dice: «El bien de la colectividad es la suprema ley moral», y Hutcheson: «en la lucha del egoísmo con la simpatía común decide en favor de la última el sentimiento que la acompaña, el afecto reflexivo de la aprobación». En el modo moderno de expresión, decimos en vez de «simpatía común» altruismo, y «afecto reflexivo de la aprobación» es una perífrasis de la conciencia que implica una vislumbre de un modo de obrar. Porque la razón por la cual nos sometemos, por lo general, al llamamiento de la conciencia que en nombre de la colectividad manda, es la idea que nuestro modo de obrar será aprobado por la colectividad y la sensación de placer de la satisfacción que la acompaña. Sólo que Hutcheson se atreve a ir demasiado lejos cuando afirma sin reservas que este «afecto reflexivo de aprobación» decide en la lucha del egoísmo contra «la simpatía común en favor de esta última». En manera alguna es exacto que resulte así siempre. Cuando esto sucede, llamamos a la acción «moral», y en cambio, «inmoral», cuando a pesar del «afecto reflexivo de aprobación» la «simpatía común» es vencida por el egoísmo.

Creemos superfluo mencionar las opiniones de otros filósofos moralistas. Basta indicar que la mayoría de ellos consideran la ley moral como una convención social y hacen de la conciencia su autorizado representante.

L. Lévy-Brühl reproduce una doctrina ya proclamada desde Pitágoras, cuando dice: «Sentido de deber, sentido de responsabilidad, horror hacia el crimen, amor al bien, respeto de la justicia, todos estos sentimientos que una conciencia sensible de la moral cree derivarse de sí misma y tan sólo de sí misma, son por lo tanto, también de origen social», y Feuerbach da a la misma opinión una expresión divertidamente melodramática cuando denomina la voz de la conciencia «un eco del grito de venganza del lesionado.» Sin embargo, este grito de venganza no despertaría en nosotros ningún eco si no existiera en nuestro interior una caja de resonancia que hace sonar el grito de apuro y de queja. Schopenhauer, profundizando más hondo que su antecesor, reconoce y designa claramente esta caja de resonancia cuando dice que el fundamento de la Ética es compasión que en su forma pasiva nos admonesta: «*Neminem lode*»; «no hagas mal a nadie» y en su forma activa ordena: *Imo omnes quantum potes juva*; «ayuda a todos cuanto puedas». Los más subjetivistas entre los éticos que con Kant y su escuela afirman que

la ley moral es un imperativo categórico innato que proclama su mandato sin consideración hacia cualquier objeto extraño, al mundo y a los hombres. Los moralistas teológicos para los cuales lo moralmente bueno es la voluntad y prescripción de Dios, pueden renunciar al supuesto que desde luego ha de preexistir en el hombre la compasión hacia el prójimo para hacerle capaz de obrar moralmente. El que está convencido, al lado de los filósofos moralistas de tendencia sociológica, que la moral es la consideración para con el prójimo y la yuxtaposición del verdadero o supuesto interés de la colectividad sobre la propia conveniencia, tiene también que admitir que la premisa de la posibilidad de obrar moralmente es la simpatía, es decir, la existencia de la facultad en el individuo de imaginarse males o sufrimientos de los demás tan vivamente que los siente como propios dolores, e intenta con todo el poder de su fuerza y voluntad vital evitarlos, aliviarlos y curarlos. La carencia de esta facultad, anestesia psíquica, es un fenómeno patológico. El que adolece de ella se encuentra incapaz de obrar moralmente. Esto le ocurre al criminal nato, y es el síntoma esencial del estado de alma que en la psiquiatría se denomina locura moral. Aun también en este estado se puede evitar, si la razón y el juicio no están atacados por la enfermedad, grandes infracciones de la valdeley moral. Sin embargo, en ese caso, no es más que la consecuencia del miedo que infunde un conflicto doloroso y pernicioso con la opinión pública, si no ya con el juez, y no es ninguna coercición interior ni una inspiración del propio sentimiento.

Sólo los racionalistas tienen derecho y razón para investigar el fin de la moral, bien admitan que la ley moral es dada por la sociedad, bien opinen que es el conjunto de las reglas según las cuales la razón del propio entendimiento combate los impulsos del instinto. Si la ley moral es una creación de la sociedad a la cual el individuo ajusta su conducta por consideración hacia ella y por simpatía hacia el prójimo, la conclusión lógica que se impone es que la sociedad ha establecido su ley moral para satisfacer una necesidad experimentada o imaginada. En este caso, su fin no puede ser más que el real o supuesto bien de la colectividad, y éste es, en efecto, el concepto más generalizado. «Moral y bienestar común — dice Maquiavelo — son conceptos que se yuxtaponen». Este pensador apodíctico, tan plácidamente seguro de sí mismo, que muy probablemente gozaba de un excelente estómago y de

un sueño no menos delectable, nos deja la duda de si existe o no una medida absolutamente cierta de la contención de uno mismo en pro del bienestar común y de si, por consiguiente, se puede o no erigir una norma fija y no expuesta a dudas de la moral que está asimilada a ella. El que está dotado de un sentimiento ético más escrupuloso y más delicado se preguntará todavía con inquietud: ¿quién determina lo que es necesario para el bienestar común y qué es lo que le es provechoso? ¿Habría de ser la muchedumbre? ¿Habría de ser la plebe, incapaz de pensar, ignorante, obediente a impulsos momentáneos y constantemente variables, la que dictase la ley moral a los escogidos, a los selectos, sus tutores naturales? «¿Qué de tragedias tienen forzosamente que resultar de esta definición! ¿Cuán frecuente será el caso de que una vigorosa personalidad acostumbrada a formarse con independencia sus convicciones se negara a dejar que decida acerca de sus actos el sufragio universal! ¿Es acaso, el borrego que guarda berreando la fila en el rebaño, el prototipo del ser moral? ¿Son entonces necesariamente inmorales el que nada contra la corriente, el déspota ilustrado que impone innovaciones a su pueblo, que le disgustan profundamente y que, sin embargo, tienen por objeto su bien; son Pedro el Grande, el Emperador José II, el reformador, que deliberadamente entra en conflicto con la inmensa mayoría del país compuesto de gentes que no son sino animales de costumbres y seres rutinarios? «El fin de la moral es el bien común, mejor aún, éste es la moral misma», aparenta ser una fórmula muy segura y sumamente tranquilizadora; en realidad, la garantía que ofrece es de todo punto falaz y deja sin solución los problemas más importantes que se relacionan con el fenómeno moral.

Hay un grupo muy numeroso de filósofos éticos que sitúan el fin de la acción moral, no ya fuera del que obra, sino en su fuero interno. Ponen en duda, a pesar de la conmiseración de que habla Schopenhauer, que la consideración del bien común ejerza una influencia suficientemente fuerte sobre el individuo para incitarle constantemente a resistir contra sus instintos y a derrotarlos penosamente. Son más bien de la opinión que el individuo en sí mismo ha de tener un estímulo inmediato para obrar moralmente y una recompensa por ello y llaman sensaciones de placer en el sentido más extricto o más amplio de la palabra, a esta fuerza motriz. Según ellos, obra el hombre moralmente porque y hasta tanto que

ello le promete placer. Para Epicuro, el fin de la moral es siempre el placer. Sólo hace la restricción que el hombre juicioso se priva de momentáneos placeres por otros mayores venideros y puede también gozar en imaginación de sensaciones de placer que triunfan y acallan inmediatas sensaciones de dolor. Así, no sale del marco del epicureísmo, el mártir cuando por sus obras se expone a las más crueles torturas y a una muerte horrorosa, porque está convencido que por un breve sufrimiento será espléndidamente recompensado con las delicias eternas del paraíso. Ya he mostrado que para Aristóteles, moral es la acción de la razón práctica acompañada de sensaciones de placer. Eleva así las sensaciones de placer que la acompañan a ser parte esencial de la moral y Spinoza comparte esta opinión al decir: «el reconocimiento de lo «bueno» y lo «malo» no es otra cosa que el afecto del placer o del desagrado, en tanto que nosotros nos damos cuenta de ello» No menos directamente, y hasta diré brutalmente, declara Leibnitz: «Llamamos «bueno» lo que nos produce placer; «malo», lo que nos hace sufrir»; Feuerbach, por su parte, algo más prudente y cauteloso, se expresa así: «el instinto de la felicidad es el soberano de los instintos; donde quiera, el ser está unido con el querer; el querer y el querer ser feliz son inseparables, hasta esencialmente una misma cosa. «Yo quiero», significa «yo no quiero sufrir» no quiero ser perjudicado ni aniquilado, sino conservado y beneficiado, esto es decir: «quiero ser feliz». Lo cual es una perífrasis más verbosa de aquella sentencia de Spinoza: «Todo ser es auto-conservación, y la moral no es más que la forma más alta y pura de este instinto fundamental en el ser racional».

Hay que distinguir dos grupos entre los filósofos éticos que consideran las sensaciones de placer como el fin de la acción moral, su recompensa y su estímulo; unos son los edonistas que entienden por sensaciones de placer las de los sentidos, y otros son los eudemonistas que espiritualizan el sentido de la palabra y se prometen de la moral, no ya una sensación inmediata agradable del cuerpo, un goce, una mera satisfacción de la carne, sino una felicidad duradera. A juzgar de primera impresión, parece que los eudemonistas tienen una opinión más elevada y más digna de la reacción subjetiva derivada de la acción moral, que los edonistas, puesto que las satisfacciones que de ella esperan y prometen no se dirigen a las bajas esferas de nuestra vida orgánica, sino a las funcio-

nes más elevadas de nuestro espíritu, de las cuales únicamente puede obtenerse una sensación de felicidad. Sin embargo, si examinamos con más detenimiento la cuestión, reconoceremos que hay no poca arbitrariedad en la resuelta distinción entre edonistas y eudemonistas. Placer y felicidad, en efecto, se diferencian poco en su esencia y la diferencia es sólo de grado, y sólo debiera ser de una evidencia inmediata si nos tomáramos el trabajo de definir ambos conceptos, cosa que por lo general se evita hacer. Por una razón óptima; porque es imposible definir el placer. Se puede parafrasearle con sinónimos, se puede, con tono doctoral, enseñar: placer es aquello que es agradable o bien es lo que se desea y de que se goza, o una determinada calidad de sensación acompañando desarrollos orgánicos que aumentan la fuerza y fomentan la vitalidad; pero todo eso siempre llegaría a decir prolijamente que placer es placer. Es un hecho fundamental de nuestra apercepción interior y tan inexplicable como la conciencia, como la vida, o como lo que es su contrario, el dolor. Pero si aceptamos el placer como algo dado por la experiencia subjetiva, ya podría dársele una definición al concepto de la felicidad. Felicidad es un abrasamiento en luz de la conciencia, es vivir el instante acentuado de sensaciones de placer. Cuando esta sensación está orgánicamente diferenciada, es decir, si procede de una región determinada de los sentidos o de un aparato somático y si es localizable, entonces es goce. Sólo es sentido como felicidad, si está por decirlo así, fundida, disuelta y repartida por todo el organismo, difundida cenestésicamente.

Aceptando esta definición, se puede discutir el considerar el eudemonismo como el fin de la acción moral, pero hay que rechazar, desde luego, el edonismo. Si la moral ha de ser inhibición, una victoria de la razón sobre el instinto, en este caso no es posible que proporcione placer, puesto que la primera e inmediata fuente del agrado es abandonarse uno a su instinto, es satisfacer sus apetitos orgánicos; si al contrario, nos oponemos a ellos, si los suprimimos, sufrimos una privación que sentimos, por lo menos, como molestia y fácilmente como dolor. Según su esencia, según el mecanismo de su acción, la moral, por lo tanto, no puede ofrecer en modo alguno placer, sino por lo contrario, desagrado. A pesar de esto, puede procurar un sentimiento de felicidad. Podría verse en esto una contradicción ya que declaro posible una felicidad sin placer

cuando acabo de definir la felicidad como una determinada clase de placer. No obstante, en realidad, no existe semejante contradicción, puesto que el placer procede de un determinado aparato orgánico, mientras que la felicidad no es un estado de este o aquel aparato de nuestro organismo, sino que es una sensación general, no localizada, y tiene, si es producido por la acción moral, su raíz en la razón contenta de sí misma, en su engrimiento por la victoria obtenida sobre el instinto, en la exaltación del poder de su propia voluntad, y por lo tanto, puede muy bien existir sin ir acompañada de ninguna sensación de placer diferenciada, procedente de éste o aquel aparato orgánico.

Muchos filósofos éticos han rechazado, no ya sólo el edonismo, sino también el eudemonismo que es más susceptible de convencer por diversas razones que pueden todas fundamentarse en el reconocimiento o en el presentimiento que la acción moral excluye por su índole las sensaciones de placer, cuando menos las inmediatas, que hayan de ser experimentadas por los sentidos. Quizás hace esto más ingenuamente Fichte cuando rechaza todo eudemonismo como fin de la acción moral y solamente admite como tal la beatitud, es decir, la autosatisfacción de la razón por su acción determinada únicamente por su propia ley. Pero se esfuerza en vano queriendo privar a esta beatitud de la naturaleza de una sensación de placer y no concebida como siendo eudemonismo. Lo que hace únicamente es cambiarle el nombre para convertirle en ortodoxo dentro del sentido de su doctrina del «yo» soberano. *Baptizo te carpum*: «Te bautizo carpa». Con esto el hombre devoto ha cumplido la ley del ayuno y ya con la conciencia tranquila puede comerse el sabroso faisán asado como si fuese un plato de pescado.

Platón es uno de los más decididos negadores del placer en tanto que impulso acompañante, consecuencia y fin de la moral. La argumentación de este modo de ver no puede, sin embargo, ser admitida por un pensar juicioso, puesto que se trata de una ilusión fantástica mística extravagante. Profesa la opinión que es atributo fundamental de la esencia del bien, satisfacerse completamente por sí mismo. Pero el placer es un perpetuo devenir, un anhelo constante de más, por consiguiente, no puede satisfacerse a sí mismo ni tampoco puede ser el fundamento de la moral. Con todo no es en modo alguno susceptible de convicción, porque la moral no sería también

un perpetuo devenir, como lo es, según Platón, el placer, y porque no exigiría siempre más de la propia acción. Por lo contrario, esto sería el anhelo que más se pudiera desear que tenga. Claro está que la moral no llegaría con esto a la satisfacción de sí misma. Pero ¿qué fin tiene su autosatisfacción? Esta es placer, y el placer, según Platón, no tiene nada de común con la moral. La moral no debe ser satisfecho contentamiento tranquilo, sino un inquieto anhelo, un acicate siempre estimulante. Platón no puede, naturalmente, admitir esto, dado que según él, el bien es idéntico a Dios, y por lo tanto, no es susceptible de progreso en su perfección, y el anhelo del bien es un mero esfuerzo de la memoria del hombre para recordar con más claridad lo divino que ha visto y conocido en la vida espiritual antes de nacer y de lo cual ha traído a la vida terrestre un recuerdo oscurecido y confuso. Es de toda evidencia inútil someter semejante fantasía a una crítica racional.

También se esfuerza la Stoa por desligar la relación entre la acción moral y el placer y en considerar aquella como simple afirmación de la naturaleza del hombre, de la cual no espera éste ninguna satisfacción especial. Pero advierte que cualquiera manifestación de instintos e impulsos de su propia naturaleza produce satisfacción al hombre y que placer no es otra cosa sino precisamente satisfacción de instintos naturales. Si en verdad, la moral no fuera como enseña la Stoa, más que «vivir de conformidad con la naturaleza o la naturaleza misma», en ese caso, debería la moral, lo mismo que cualquiera otra satisfacción de un impulso natural, ser un manantial de donde brotaran constantemente sensaciones de placer y éstas no podrían ser separadas de la moral, lo cual en vano intenta la Stoa.

Más fácil empeño que la Stoa sustenta el cristianismo. Puede rechazar tranquilamente con adusta severidad que se cierra a la tolerancia de la flaqueza de la carne, el elemento placer del cumplimiento del deber moral. Esta severidad no es, sin embargo, más que aparente. Cierto es que en esta vida, el bueno y el justo no tienen que esperar recompensa ninguna por sus acciones morales, pero la obtiene mucho más grande en la vida futura. Ahora bien, la promesa de los placeres del paraíso tiene para el creyente que la concede un crédito ilimitado todo el valor de un pago al contado. No es más que un juego de palabras asaz pueril, negar la sensación de placer como

fin de la acción moral y reservar al mismo tiempo para el hombre moral un gusto anticipado, lo más intenso posible, de la eterna bienaventuranza que le espera después de la muerte de la carne, como si no fuera la anticipada alegría del reino de los cielos una sensación de placer de la más alta categoría.

Kant está obligado desde su punto de vista a rebelarse con acritud contra toda inclinación de debilidad hacia el eudemonismo. Un imperativo categórico no puede mandar en vista de la obtención de un provecho o de un agrado. Esto es bien claro. «Toda moral de las acciones tiene que ser puesta en la necesidad de las mismas por deber y por cumplimiento de la ley, no por amor y afecto a lo que deba producir». Schopenhauer, Feuerbach, John Stuart Mill, han sometido esta doctrina de Kant sobre el desinterés absoluto de la acción moral a una crítica tan irrecusable que es supérfluo añadir nada a sus concluyentes argumentaciones. Solamente algunos filósofos moralistas entre ellos en primer lugar Mill, han atentado contra la lógica, cuando renuncian al eudemonismo como fin de la moral, y sin embargo, conservan la utilidad como tal fin. ¿Cómo es que los partidarios del utilitarismo no advierten que son eudemonistas bajo otro nombre y que el que obra conforme al bien común con menosprecio del propio interés inmediato se procura una sensación de placer de alta categoría en la satisfacción de haber contribuido con sacrificios al bien general?

El esfuerzo inútil de una parte de los filósofos éticos por eliminar de la acción moral, no solamente el edonismo sino también el eudemonismo es un verdadero trabajo de Sísifo. Cuando por fin se ha logrado tras duros trabajos echarlo por la puerta, no tarda en volver a entrar por la ventana o por la chimenea. Es sencillamente un escamoteo trasladarlo de esta vida a la otra, como hacen los éticos teologizantes, o decir en vez de sentimiento de felicidad personal, interés público. No obstante, se comprende el esfuerzo por querer purificar la acción moral de toda mezcla de una esperanza de provecho o placer. La experiencia común que se impone lo mismo al espíritu más abstraído en sus meditaciones que al inculto hombre del pueblo que no tiene ninguna gana de quebraderos de cabeza, enseña que la moral, salvo muy raras excepciones, consiste en obrar en virtud de un juicioso entendimiento en contra del propio interés inmediato, en privarse de un placer deseado, en renunciar a un provecho que podría

lograrse, en someterse a un esfuerzo hecho de mala gana. Para el hombre inculto, es el precipitado de esta experiencia práctica la impresión que el deber significa una amarga imposición y que su cumplimiento va acompañado de numerosos desagradados. El teórico, el filósofo, hace derivar desde su empirismo un principio y expresa la observación que el hombre moral obra con frecuencia en contra de su propio interés inmediato con el pretencioso axioma: «La moral excluye a priori todo pensamiento utilitario». Y sin embargo, el filósofo, como el hombre inculto, caen de lleno en la misma superficialidad. No penetran bastante adentro hasta llegar a la comprensión que la moral del placer, del interés y del deber, el edonismo, el utilitarismo y el imperativo categórico llegan por casi idénticos caminos al mismo fin, al eudemonismo. El cumplimiento del deber procura una satisfacción espiritual, una excelente sensación de placer que aumenta en exacta proporción con el esfuerzo que exige alcanzarlas. El interés implica también una sensación de placer, puesto que todo interés en último término, tiene por fin procurarse un placer. En este fin se basa todo interés, es el interés primitivo del cual son derivadas todas las clases de interés, por diversas que parezcan, es el fin común donde viene a parar todo esfuerzo humano, ya sea la adquisición de la riqueza, satisfacciones de ambición, conquista de amor y amistad, valores materiales, espirituales, personales o sociales. Interés es defensa de sí mismo y aumento de intensidad de vida. Todo esto está acentuado por sensaciones de placer; por lo tanto, interés es, desde luego, idéntico a sensación de placer y una acción moral realizada por interés es una acción moral encaminada a lograr una sensación de placer aunque sea penosa, aunque momentáneamente se la perciba como ardua o molesta. El edonismo no tiende a disimular su índole y su tendencia. Francamente confiesa lo que niega el imperativo categórico y lo que oculta u oscurece con circunlocuciones evasivas el utilitarismo, que el objeto de la acción no es otra cosa más que el placer.

En nuestra rápida marcha a través del inmenso terreno de la literatura filosófica moral, hemos reconocido que acerca de la esencia de la moral y su origen, se ofrecen las opiniones más diversas y contradictorias; pero acerca del mecanismo por medio del cual los conceptos morales deciden la acción y acerca del consciente o inconsciente fin de la acción moral, no hay más que una sola opinión, ya

sea expresada claramente u obscuramente y creada por la reflexión o por el presentimiento: los conceptos morales actúan por inhibición y el fin de la acción moral es una sensación de felicidad.

II

LA INMANENCIA DEL CONCEPTO MORAL

El pensar egocéntricamente es natural en el hombre; basta que no haya aprendido a elevarse del estrecho y profundo pozo de su egoísmo a un concepto del mundo más elevado y más libre. ni haya llegado a formarse una idea libertada de la influencia del amor propio acerca del sitio que ocupa en el universo y de su relación con respecto a éste. Hasta que haya llegado a un desarrollo intelectual muy adelantado no le cabe duda que todo cuanto le atañe personalmente, lo más ínfimo como lo más grande, es para el universo de una importancia insuperable, que el menor dolor de muelas que le atormenta tiene que causar un eco en todos los cielos, que la tierra tiembla presintiendo si tiene que dar un tropezón o dislocarse un pie y que las estrellas con su gravitación, de un modo misterioso que es sin embargo comprensible para los peritos, anuncian la hora de su nacimiento y de su muerte. Hay una fábula india que ridiculiza esta megalomanía pueril con cruel ironía. Cuenta que una zorra se cayó al río y estaba a punto de ahogarse: «El mundo se hunde» gargariza el animal en su agonía. Un aldeano que estaba en la orilla del río la contesta fríamente: «¡Ay, no! Yo no veo más que una zorrilla que se ahoga.»

Muchos filósofos moralistas, y particularmente todos los de la escuela de Kant, están afligidos de esta candidez egocéntrica. El fenómeno moral según ellos, es cósmico. La moral es la ley de la acción humana; por lo tanto, también de cuanto sucede en el mundo, la del universo. La moral es aún antes que la ley de la acción humana. Es independientemente de ésta. Sería, seguiría siendo, aunque no existiera el hombre, una humanidad, y por ende una acción humana. Los solemnes cerebros pueriles que proclaman devotamente esta doctrina no se dan cuenta de su ridiculez. No vacilan en someter a Sirio a los diez mandamientos. Para ellos es un hecho que la Vía Láctea practica la virtud y huye del vicio o debería huir de él, lo mismo