

la Sociología nos fortalecerá contra sus empresas subversivas inspirándonos "un espíritu sabiamente conservador," (1).

En una palabra, cualquiera que sea el uso que hagan de su método, no descuidará una ocasión para condenarlo. Razonando, dice, como si se tratara de hallar el principio de una legislación moral que fundar en su totalidad, los moralistas empiezan por formular cierta concepción del ideal moral; pero este punto de partida es puramente un postulado de la sensibilidad individual, porque cada uno erige en fin último algún *desideratum* particular (2). Ahora bien, "si lo deseable debe ser determinado por una especie de cálculo mental, no puede asignarse ningún límite a las libres invenciones de la imaginación. El objeto final de la humanidad remóntase, pues, a lo infinito, desalentando a unos, apasionando por el contrario a otros, que, para acercarse a él, precipítanse en las revoluciones," (3).

El abuso que se haya podido hacer de los "fines," no es el único motivo de la aversión de M. Durkheim respecto de ellos. Su idea capital es acreditar la posibilidad de una ciencia sociológica. Para demostrarla, postulará sencillamente el determinismo social. "Es menester, dice, afirmar la unidad de la naturaleza y renunciar a considerar la hu-

cuentra una doctrina moral que se atreva a declararse francamente en desacuerdo, sobre las cuestiones de práctica, con la conciencia moral de su tiempo... Todos evitan ofender con sus preceptos la conciencia moral de su época." (L. LÉVY-BRÜHL, *La morale et la science des mœurs*, pág. 38.)

Estas dos opiniones no se parecen más que por un desdén igual de la precisión. En realidad, el primero cae sobre Rousseau; el segundo sobre los espiritualistas cousinianos.

(1) *De la division du travail social*, ed. 1.^a, prólogo, pág. V.

(2) *De la division du travail social*, ed. 2.^a, Introducción, página 7.—*Le Suicide*, pág. 369.

(3) *Les règles de la méthode sociologique*, págs. 92 y 98.

manidad como un mundo aparte, sustraído al determinismo. Los fenómenos sociales deben ser tratados como los fenómenos naturales sujetos a leyes necesarias," (1). Quienes no han comprendido esto, no han hecho, en su sentir, labor científica. Así Wagner, admitiendo que la voluntad humana, dirigida hacia un objeto definido, da a la economía social su forma intencionalmente determinada (2); así Schaeffle, considerando los fenómenos morales y sociales como conscientes y reflejos (3); así Ihering, reputando la causa final como el gran motor de nuestra conducta (4). Lo más a menudo, dice M. Durkheim, ignoramos los verdaderos motivos de nuestra acción (5). En todo caso, la causa de una institución no podría consistir en una representación anticipada de sus efectos (6). En la vida social, todo acaece mecánicamente (7). Es preciso, pues, desistir de adivinar el fin a que responde la creación de una institución e inquirir solamente la causa eficiente y la función (8).

Pero este determinismo — cuya expresión suavízase a veces (9)—, abandónalo por completo M. Durkheim cuando no se cree obligado a actuar de fundador o restaurador de la Sociología científica. Sobre el terreno de las realidades prácticas, torna a encontrarse finalista auténtico, y se le sorprende, expresando a su manera la vieja locución tomista: *Oportet quod omnes actiones humanae propter*

(1) *Sociologie et sciences sociales*, págs. 466 y 485.

(2) E. DURKHEIM, *La science positive de la morale en Allemagne*, pág. 45.

(3) *Id.*, pág. 48.

(4) *Id.*, pág. 51.

(5) *Id.*, pág. 137.

(6) *De la division du travail social*, pág. 211.

(7) *Id.*, págs. 253 y 327.

(8) *Les règles de la méthode sociologique*, pág. 117.

(9) *Id.*, Conclusión.

finem sint (1). "Necesitamos saber, dirá, adónde vamos o, a lo menos, saber que vamos a alguna parte," (2). "Es preciso que, no solamente de vez en cuando, sino en cada instante de su vida, el individuo pueda darse cuenta de que aquello que hace encamínase hacia algún fin. Para que su existencia no se le antoje vana, es menester que vea, de un modo constante, que sirve a un fin que le afecta inmediatamente," (3).

De aquí a transformarse en moralista y reformador social, no hay más que un paso. Pronto será dado. M. Durkheim predicará a los individuos la limitación de las pasiones, condición de la felicidad (4). A las sociedades, desunidas por el liberalismo, indicará el remedio de volver al régimen corporativo (5). Para realizar una justicia superior, propondrá la supresión de la herencia (6).

En todos los casos, persigue un fin — ya el bienestar del hombre, ya el de la colectividad. Habiendo erigido en su idea capital el bien individual y la perfección social, deduce de este ideal sus preceptos o lo relaciona como su norma con las instituciones existentes. Recomienda lo que hace feliz al hombre con la ventura que sueña para él. Condena lo que no satisface las necesidades sociales, según él las concibe.

Es exactamente el procedimiento habitual de los moralistas el descrito por M. Durkheim en estos términos: "De ordinario, para saber si un precepto de conducta es o no moral, se le confronta con una fórmula general de la moralidad que se haya establecido anteriormente; según

- (1) S. THOMAS, *Summa theologiae*, Ia II^{ae}, q. 1, art. 1.
- (2) *La morale en Allemagne*, pág. 141.
- (3) *Le Suicide*, pág. 429.
- (4) *Id.*, pág. 272 y siguientes.
- (5) *De la division du travail social*, ed. 2.^a, Prólogo.
- (6) *Id.*, págs. 367 y siguientes.

que pueda deducirse de ella o la repugne, se le reconoce o no un valor moral." "No podemos nosotros, añadía entonces, seguir tal método," (1).

Para excusarse de haberlo seguido y justificar por lo tanto a los demás, quizá dirá que, en su sentir, la Sociología no se halla todavía en situación de guiarnos eficazmente (2), y recordará que, a lo menos, "todos sus esfuerzos personales propenden a librar la moral del subjetivismo sentimental donde ella se estaciona," (3).

Sería injusto, en efecto, no reconocer estos esfuerzos. M. Durkheim cree que la ciencia puede hacer más que enseñarnos acerca de lo que es posible e imposible (4), puede ayudarnos a encontrar el sentido en el cual debemos orientar nuestra conducta (5). Hállase persuadido de que la ciencia es capaz no sólo de revelarnos cómo las causas producen sus efectos, sino de decirnos qué fines deben perseguirse (6); y, vigorizado por esta convicción, y atento principalmente a ilustrar la práctica, ha trazado su teoría de lo normal y lo patológico (7).

Recordémosla sumariamente (8).

Sabiendo que, para las sociedades como para los individuos, la salud es buena y deseable, el problema consiste, según M. Durkheim, en hallar un criterio "objetivo" que permita distinguir "científicamente" la salud de la enfermedad en los diversos órdenes de fenómenos sociales. Este criterio es el grado de generalidad de los hechos: un

- (1) *La division du travail social*, ed. 1.^a, pág. 4.
- (2) *Id.*, ed. 2.^a, pág. 331.
- (3) *Détermination du fait moral*, pág. 176.
- (4) E. DURKHEIM, *Crime et santé sociale*, pág. 523.
- (5) *De la division du travail social*, ed. 1.^a, prólogo.
- (6) *Les règles de la méthode sociologique*, pág. 60.
- (7) *Les règles de la méthode sociologique*, cap. III. *De la division du travail social*, ed. 1.^a, pág. 33 y siguientes.
- (8) Véase cap. III.

hecho moral, por ejemplo, es normal para un tipo social determinado, cuando se le observa en el término medio de las sociedades de aquella especie. "No creemos, dice M. Durkheim, que nadie se haya dedicado sistemáticamente a decidir del carácter normal o anormal de los hechos sociales por su grado de generalidad. Estas cuestiones son siempre solucionadas con gran aparato de dialéctica". Sin embargo, la generalidad no es, observa, más que una presunción de normalidad. Es menester inquirir si el fenómeno, cuya "generalidad", y por consiguiente, la "normalidad de hecho", son afirmadas por la observación, es útil al organismo o necesariamente implícito en la naturaleza del ser, es decir, "normal de derecho", (1). De esta suerte antójasele como un caso patológico el estado de individualismo y de anormía, general no obstante en las sociedades europeas contemporáneas.

El examen de estas reglas, concernientes a la distinción de lo normal y de lo patológico, sugiere tres reflexiones:

1.^a Santo Tomás reputaba ya la generalidad de un juicio, de un sentimiento, de un deseo, de una práctica, como un indicio probable de normalidad: *Id quod invenitur in omnibus aut in pluribus videtur esse ex inclinatione naturae... Illud enim in quod omnes vel plures consentiunt, non potest esse omnino falsum* (2).

2.^a M. Durkheim buscaba un criterio "objetivo", que permitiese distinguir "científicamente" la salud de la enfermedad, lo normal de lo patológico, o —para hablar como todo el mundo—el bien del mal.

Detiénese un instante, como en presencia de un importante descubrimiento, ante el criterio de la "generalidad".

(1) *De la division du travail social*, ed. 2.^a, prólogo, pág. VI y página 27.

(2) *Ethicorum*, l. VII, loc. 13.

Pero verificado éste, descúbrese que el síntoma no es concluyente, porque la "conciencia moral de las sociedades se halla sujeta a error", (1).

Esto no es más que un percance, y ella puede llegar a escudriñarlo todo.

Trócase en jocosa la aventura cuando, inquiriendo otra cosa, M. Durkheim vuelve a poner la mano, sin parecer sospecharlo o sin querer confesarlo, sobre la vieja fórmula de los moralistas.

Para estos, una regla o una institución—así fuera habitualmente practicada o generalmente admitida—no es moralmente buena sino está, a título de medio útil o necesario, en conexión con un fin deseable u obligatorio.

M. Durkheim adopta sencillamente su procedimiento teleológico, cuando quiere comprobar si una institución, normal de hecho porque es general, es también normal de derecho. Condena, por ejemplo, el liberalismo económico—por muy "general", y extendido que sea—porque este sistema no procura a la sociedad lo que M. Durkheim juzga ser un bien; "el estado de anormía jurídica y moral en que yace actualmente la vida económica, es un fenómeno morboso, porque semejante anarquía atenta contra el mismo fin de toda sociedad; la sociedad hállase interesada en que reinen el orden y la paz, no puede vivir sin cohesión y regularidad, ha menester armonía y solidaridad", (2).

3.^a La ciencia, afirma M. Durkheim, puede indicarnos qué fines conviene proponerse.

Trátase, dice, ante todo, de hacernos vivir en estado de salud; he aquí el ideal a realizar, el objetivo a lograr. Además, debemos entender ampliamente la "salud"; "para

(1) *Division du travail social*, ed. 1.^a, pág. 33.

(2) *De la division du travail social*, prólogo de la segunda edición, página VI y pág. 27.

el hombre educado, consiste en satisfacer regularmente tanto las necesidades más elevadas como las inferiores, porque las primeras no se hallan menos arraigadas que las segundas en su naturaleza,, (1).

Pero M. Durkheim no demuestra que la ciencia imponga el deseo de ese bien supremo que debemos apetecer, de la salud. — He aquí precisamente lo que hubiera debido evidenciar. Concrétase a afirmar, suponer o postular "que, para las sociedades como para los individuos, la salud es buena y deseable,,. No prueba lo que se lisonjeaba de probar.

Imposible desconocer la causa de su fracaso. Hase aventurado en un empeño imposible, exigiendo de la ciencia, que define "el conocimiento de lo real,, un concurso que excede sus fuerzas.

Conciérne a la ciencia, según esa definición, enseñarnos los resultados habituales de una práctica adoptada, los efectos ordinarios de un régimen seguido. Si deseamos esos resultados, si queremos esos efectos—y aspiramos también a ser consecuentes con nosotros mismos—nos atendremos a la práctica o al sistema cuya eficacia se halla demostrada científicamente.

Pero la ciencia, siendo simplemente el conocimiento de lo real, no puede imponer la obligación de querer la salud. El deseo de la salud, o más bien las diferentes necesidades de la naturaleza individual y social que M. Durkheim implica en esta palabra, preexisten. Ellas son las que suscitan las investigaciones de la ciencia; ésta no hace más que poner a su disposición los datos que posee (2).

(1) *De la division du travail social*, ed. 2.ª, págs. 331 y 332.

(2) *In operabilibus oportet finem supponere. Non consiliatur de finibus sed de his quae sunt ad fines. Medicus non consiliatur an debeat sanare infirmum, sed hoc supponit quasi finem. Nec Rhetoricus consiliatur si debeat persuadere, sed hoc inten-*

La ciencia sirve para todos los fines, para hacer vivir, pero también para hacer morir. Los unos viven higiénicamente; los otros matan científicamente.

La Sociología deberá poner de manifiesto los resultados del liberalismo económico; no modificará la política de los que aman siquiera estas consecuencias, es decir, de los que prefieren la lucha a la paz, la libertad a la reglamentación.

Muy cierto que los individuos cambiarán algunas veces de conducta a consecuencia de una demostración científica; serán abstinentes cuando el higienista les haya revelado los desastres del alcoholismo; acaso renunciarán a la práctica neo malthusiana cuando el demógrafo les descubra sus repercusiones. Pero la ciencia no crea el deseo de los fines que en adelante se propondrán los conversos. Antaño, sofocado por otros, que eran más imperiosos, ese deseo había permanecido latente. Contrarrestado o amenazado, se le examina, se le compara con sus rivales. Pero la ciencia no dicta la elección que haya de verificarse; no determina la preferencia. Ha sido simplemente el nuevo fenómeno lo que ha motivado la revisión de un juicio de valor.

En resumen: la actitud de M. Durkheim respecto al problema de los fines no testimonia una perfecta coherencia. Determinista en teoría y por sistema, es finalista en la práctica y por necesidad. Sociólogo profesional, es moralista por afición. Altanero despreciador de un método, olvídase usándolo copiosamente. Supuesto inventor de una teoría nueva, fracasa rotundamente a la hora de la demostración.

dit quasi finem. Nec etiam Politicus id est rector civitatis consiliatur an debeat facere pacem quae se habet ad civitatem sicut sanitas ad corpus hominis. Et sic nullus aliorum operantium consiliatur de fine (S. THOMAS, Ethicorum, III, 1, 8), Finis, de quo non est consilium, supponitur in consilio ut principium. (S. Th., Iª IIªe, q. 14, art. 6.)

¿Cómo resuelve Santo Tomás el problema de los fines de la acción?

Adopta como punto de partida la comprobación de un hecho. Observa que, deliberando sobre una determinación a tomar, nos apoyamos siempre en un principio que, si quiera entonces, no ha sido discutido. Este principio no es una proposición cuyo objeto es enunciar lo que es verdadero; es un juicio de valor; afirma que tal fin es bueno, deseable, obligatorio, o lo contrario. Constituye la mayor de un silogismo cuya menor será una verdad de hecho, a saber, que tal medio asegura o no, en determinadas condiciones, la consecución del fin deseado (1).

De algunos de estos principios, Santo Tomás dice que son "primeros", análogos a los criterios supremos del orden especulativo (2). De ellos partimos cuando queremos obrar: nos indican la dirección. A ellos tornamos en caso de indecisión: son siempre la norma permanente (3).

Son, prosigue diciendo, indemostrables (4). Implican en

(1) Conferens de agendis utitur quodam syllogismo (*S. Thomas*, I^a II^{ae}, q. 76, art. 1). Ratio practica utitur quodam syllogismo in operabilibus. Ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et hujusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis. (*S. Th.*, I^a II^{ae}, q. 90, art. 1, ad. 2^m).

(2) Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam. Utraque enim sunt quaedam principia per se nota. (*S. Th.*, I^a II^{ae}, q. 94, art. 2.)

(3) Ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. (*S. Th.*, I^a, q. 79, art. 8.)

(4) Ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda (*S. Th.*, I^a II^{ae}, q. 91, art. 9). Sicut enim in speculativis... ita

sí mismos su valor, que no derivan de ninguna otra parte. Los suscribimos espontáneamente (1). No son laboriosas adquisiciones de la razón práctica. Constituyen su bien propio; apenas se la concibe sin ellos; de buen grado diríanseles innatos (2).

¿De dónde proceden, sin embargo, puesto que todo tiene una causa?

Derivan de nuestras necesidades hechas conscientes, de sus exigencias sentidas y reconocidas.

Del fondo de nuestro ser surgen las aspiraciones, emergen las tendencias. Esos deseos y esas inclinaciones que comprobamos nos dan la idea del bien. Decimos bueno a lo que responde a tales aspiraciones, lo que satisface semejantes tendencias. Si queremos dar razón de un acuerdo o de un acto, lo justificaremos diciendo que nos pareció bueno. El principio, en cuya virtud deseamos y hacemos el bien, aparece en el análisis como el principio primero y más general de la razón práctica (3).

etiam in operativis sunt quaedam principia naturaliter cognita quasi indemonstrabilia principia et propinqua his, ut malum esse vitandum, nulli esse injuste nocendum, non furandum et similia. (*Ethicorum*, l. V, lec. 12.)

(1) In natura humana oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis; hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse; ita in anima humana est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia juris naturalis. (*S. THOMAS*, *De Veritate*, q. 16, art. 1.)

(2) Principia prima dicuntur naturaliter cognita (*S. Thomas*, I^a II^{ae}, q. 51, art. 1, arg. s. c). In ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibillum quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium (*S. Th.*, I^a II^{ae}, q. 63, art. 1).

In ratione practica praexistunt quaedam, ut principia naturaliter nota, et hujusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus, sicut principiorum in speculativis. (*S. Th.*, II^a II^{ae}, q. 47, art. 6.)

(3) Bonum est primum quod cadit in apprehensione prac-

Fórmula vana, se dirá. Sea así. Pero será suficiente atender a las diferentes necesidades, distinguir las inclinaciones, clasificar los bienes a que tienden los hombres, para dar a la fórmula un contenido; para detallar la norma suprema en otras varias, también generales, pero ya más precisas; para determinar los fines naturales de la voluntad y de la acción; para encontrar de nuevo, por último, esos principios de indiscutible valor que invocamos siempre, justificando nuestras decisiones y que integran la mayor de nuestros silogismos prácticos (1).

De tal suerte procede Santo Tomás. No se satisface con notar la universalidad de la tendencia a la felicidad y del deseo del bien en general; consigna las aspiraciones que comunmente se manifiestan en la especie humana y señala que se observan, por decirlo así, sin excepción, en todas partes, siempre y en todos.

No cabe dudar que aquéllas nos informan acerca del fondo íntimo del sujeto que las experimenta. Descubren su constante modo de ser, su manera propia de obrar y reaccionar, su preocupación dominante. Son el sér mismo, afirmando con sus necesidades; pidiendo lo que él quiere tener, lo que debe alcanzar; propendiendo con espontáneo esfuerzo hacia el estado de perfección de cuya consecución se siente capaz. No le han sido sugeridas incidental-

ticae rationis. Primum principium in ratione practica est: Bonum est quod omnia appetunt. Primum praeceptum legis est quod bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum. Supra hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae ut scilicet omnia illa faciendae vel vitandae pertineant ad praecepta legis naturae quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana (S. Th., I^a II^{ae}, q. 94, art. 2.^o)

(1) *Omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona et per consequens ut opere prosequenda et contraria eorum ut mala et vitanda (S. Th., I^a II^{ae}, q. 94, a. 2.)*

mente. Existían en él desde su origen. Su existencia impónese como un hecho primitivo.

Indudablemente, la reflexión debe, con el concurso de la experiencia y de la ciencia, regular nuestras tendencias. Nosotros no obramos como hombres más que en cuanto subordinamos nuestra conducta a una dirección inteligente (1). Pero la razón no puede formular cualquiera precepto si no está ya informada (2). Para guiar al sér que confía en ella, en el camino que es el suyo, debe conocer el término de su esfuerzo espontáneo; en otro caso, obedeciendo a otras sollicitaciones, corre el riesgo de crearle una suerte fatal, o de encaminarle hacia un destino quimérico. No garantizará al querer deliberado su necesaria rectitud más que adoptando como puntos de partida y de apoyo las inclinaciones naturales del sér (3). Mientras se inspira en

(1) *Lex naturalis est aliquid per rationem constitutum (Santo Tomás, I^a II^{ae}, q. 94, art. 1.^o) Virtus uniuscujusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est secundum rationem est secundum naturam hominis. Bonum autem hominis est secundum rationem esse. Unde virtus humana intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi (S. Th., I^a II^{ae}, q. 71, art. 2). Bonum cuiusque rei est in hoc quod sua operatio sit conveniens suae formae. Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale. Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc quod est secundum rationem rectam. (Ethicorum, II, 2). In rebus humanis dicitur esse aliquid justum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. (S. Th., I^a II^{ae}, q. 95, art. 2.^o)*

(2) «¿Cómo es posible, dice muy justamente M. Durkheim, que la razón pura, sin servirse de la experiencia, incluya en sí una ley que regula exactamente las relaciones domésticas, económicas, sociales?» (*Mor. en Allem*, «Rev. philos.», t. XXIV, página 276.)

(3) *Appetitus est finis et eorum quae sunt ad finem. Finis autem determinatus est homini a natura. Ea autem quae sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem*

ellos, formula esos principios generales, primeros e inde-mostrables, que se hallan implícitos en nuestros juicios mo- rales y de los cuales deducen todo su valor las reglas par- ticulares.

Quizá sin haberse propuesto hacer un análisis pleno, Santo Tomás enumera una serie de "inclinaciones natura- les", cuya presión induce a la razón a formular esas pro- posiciones normativas. Hay, en primer término, una ten- dencia, común a todos los seres existentes: el instinto de conservación o el deseo de vivir según su naturaleza pro- pia. A continuación figura el instinto sexual y el deseo de sobrevivirse que la especie humana comparte con las es- pecies animales y que aseguran su perpetuidad. Existe además— y este es especial a los humanos— el instinto so- cial y la necesidad de la ayuda mutua. Es, en general, el desarrollo de nuestras facultades y singularmente de la in- teligencia que experimenta la necesidad de saber y que aspira al conocimiento de lo verdadero (1).

investiganda. Ergo rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica. Et secundum hoc deter- minatur veritas rationis practicae secundum concordiam ad appetitum rectum. Ipsa autem veritas rationis practicae est re- gula rectitudinis appetitus circa ea quae sunt ad finem. Et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus qui prosequitur quae vera ratio dicit (*Ethicorum*, l. VI, 1, 2). Rationis prima regula est lex naturae. (*S. Th.*, I^a II^{ae}, q. 95, art. 2.^o)

(1) Inest primo inclinatio homini ad bonum secundum na- turam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secun- dum suam naturam. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum caeteris animalibus. Tertio inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis quae est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognos- cat de Deo et ad hoc quod in societate vivat. (*Summa theologica*, I^a II^{ae}, q. 94, art. 2).— Non per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quae perti-

El oficio de la razón es encaminar estas tendencias a su término. Pero, antes de todo examen de vías y medios, reconoce la importancia decisiva de su dirección inicial (1). Para asegurarse a sí misma un hilo conductor en el dédalo de los senderos de la vida, afirma de una vez para siempre que importará marchar en el sentido de tales inclinaciones espontáneas (2). Proclama bueno y deseable lo que se de- muestre ser un medio de realizar uno de esos fines natura- les. Rechaza lo que obstruye el desarrollo del sér según la orientación de su naturaleza (3).

Así, por ejemplo, de que la vida en sociedad es natural, la razón concluye que precisa querer todo lo que es una condición indispensable de la existencia colectiva, todo lo que contribuye a la paz, asegura el orden, mantiene la jus-

nent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde natura- liter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis; ut cognitionem veri, quae con- venit intellectui, et esse et vivere, et hujusmodi alia, quae res- piciunt consistentiam naturalem (*Summa theologica*, I^a II^{ae}, q. 10, artículo 1.^o)

(1) Recta ratio praeexigit principia ex quibus ratio proce- dit. (*S. Th.*, I^a II^{ae}, q. 58, art. 5.^o)

(2) Verum intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum (*Summa theologica*, I^a II^{ae}, q. 57, art. 5.^o, ad. 3^m). Appetitus finis praecedat rationem ratiocinantem ad eligendum ea quae sunt ad finem. (*Summa theologica*, I^a II^{ae}, q. 58, art. 5.^o, ad 1^m.)

(3) Secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae. (Primo) pertinent ad legem natu- ralem ea per quae vita hominis conservatur et contrarium im- peditur. (Secundo) dicuntur ea esse de lege naturali quae natu- ra omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminae et educatio liberorum et similiter. (Tertio) ad legem naturalem pertinent ea quae ad inclinationem (ad bonum secundum natu- ram rationis) spectant; utpote quod homo ignorantiam vitet; quod alios non offendat cum quibus debet conversari et coetera hujusmodi quae ad hoc spectant. (*Summa theologica*, I^a II^{ae}, q. 94, art. 2.^o)

ticia y favorece el progreso (1). Sólo quedará por determinar—ya veremos cómo y por qué método—los medios de lograr, en cuanto sea posible, esos fines generales.

Los fines de la acción humana no son, pues, en la concepción tomista, un ideal fuera de toda realización, una vana quimera, una utopía engañosa. Son el término hacia el cual se encamina el sujeto con un movimiento espontáneo, el fin al cual propende naturalmente. Intégranlos bienes que faltan al sér, que él es capaz de adquirir, y cuya posesión y goce se asegurará, desarrollando sus virtualidades. Al término del esfuerzo, necesario, pero posible, constituyen el estado de perfección, y se confunden con el sér plenamente desarrollado y dueño verdaderamente de sí mismo. No los inventa la imaginación, ni los concibe la fantasía, ni los crea el capricho. Son la propia naturaleza del sér, tendiendo hacia el sér más perfecto, siguiendo sus impulsos profundos. Impónense a la conciencia como una realidad viviente; dictan sus exigencias a la razón, y ésta procura traducirlas en preceptos de vida. Estos preceptos forman el esqueleto de las morales elaboradas por los hombres. En estos cuerpos de reglas espontáneas descúbrelos, no los inventa, el filósofo como un dato real.

Para quien observe de cerca el espectáculo del desorden de los sociólogos contemporáneos debatiéndose con el problema de los fines de la acción, la teoría tomista presenta más que un interés arqueológico. No cabe dudar que

(1) *Cuicumque est aliquid naturale, oportet etiam esse naturale id sine quo illud haberi non potest. Est autem homini naturale quod sit animal sociale; quod ex hoc ostenditur quod unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest sunt homini naturaliter convenientia. Hujusmodi autem sunt; unicuique quod suum est conservare et ab injuriis abstinere.* (S. THOMAS, *Summa contra Gentiles*, I, III, cap. 129.)

se la olvida, que seguramente se la ignora, que acaso se la menosprecia; pero no se la ha sobrepujado. Nada mejor se ha inventado: ni siquiera se ha descubierto algo que pueda reemplazarla.

Y, sin embargo, urge encontrar una solución. Esto es innegable; e importa activarla, para impedir en adelante los subterfugios.

Imposible, en efecto, hurtar el problema teleológico por una simple profesión de fe determinista. El determinismo puede ser una postura; no acertaría a ser una posición defendible. Así lo reconocen, uno tras otro, sus partidarios.

Nada más fácil de comprender, si nos remontamos a los orígenes. En sus comienzos, el determinismo sociológico fue una actitud reaccionaria, un gesto de protesta contra la política de los legisladores de la Revolución francesa. Estos "entendían los fenómenos sociales como indefinida y arbitrariamente modificables"; "suponían a la especie humana ayuna de todo impulso espontáneo y siempre pronta a sufrir pasivamente su influjo," (1). En su impotencia para crear un orden social estable, Augusto Comte vió la prueba de que habían ignorado la existencia de una naturaleza social, regulada por leyes como la naturaleza física. Y, aun antes de haber descubierto estas leyes, afirma que deben existir. Sin embargo, enunciando el postulado del determinismo sociológico, proclamó simplemente que urgía acabar con el método del derecho natural del siglo XVIII (2); y de ningún modo se dejaba seducir por

(1) A. COMTE, *Cours*, t. IV, pág. 306; cons. *Plan*, pág. 81.

(2) En lugar de «construir de un solo impulso toda la economía de un sistema social» (COMTE, *Plan*, pág. 61), con «la persuasión de que el hombre se halla dotado de una potencia de acción indefinida sobre los fenómenos» (COMTE, *Plan*, pág. 82), es preciso «determinar por la observación el sistema social que la marcha de la civilización propende a producir, considerando

sus declaraciones deterministas, siquiera fuesen a veces tan categóricas (1). "Toda inteligencia convenientemente organizada sabrá, dice, evitar la confusión de la noción científica de un orden espontáneo con la apología sistemática de todo orden existente. La filosofía positiva no pretende que el orden establecido espontáneamente no presenta graves y numerosos inconvenientes modificables en cierto grado por una sabia intervención humana. Los fenómenos sociales son los más susceptibles de modificación y los que han menester más ser modificados útilmente," (2).

Los discípulos de Comte están siempre en el mismo plano que él. Su determinismo sociológico es la negación de un método y la afirmación de su voluntad de adoptar uno nuevo: significa que creen esperando ver; que sospechan la existencia de leyes sociales y no desesperan descubrirlas. Pero ello no implica la renuncia fatalista a la acción, el abandono resignado al acontecimiento.

He aquí como M. Lévy-Brühl expresa, sobriamente, el mismo pensamiento que Augusto Comte: "Sin duda, desde nuestro punto de vista, todas las instituciones, como todas las morales, son "naturales". Mas "natural," no quiere decir, como algunos parecen haber pensado, "legítimo," y que debe *a priori* ser conservado," (3).

M. Durkheim es más explícito: "Siendo todo un efecto de causas necesarias, la civilización puede llegar a ser un

la especie humana como sujeta a una ley natural de desarrollo (COMTE, *Plan*, pág. 101-102), y teniendo siempre «la convicción fundamental de que hay un movimiento social espontáneo» (COMTE, *Cours*, t. IV, pág. 310.)

(1) «Las instituciones y las doctrinas deben ser consideradas como habiendo sido, en todas las épocas, tan perfectas como lo consentía el presente estado de la civilización, ya que necesariamente son determinadas por él». (A. COMTE, *Plan*, pág. 115.)

(2) A. COMTE, *Cours*, t. IV, págs. 342-345.

(3) L. LÉVY-BRÜHL, *Réponse à quelques critiques*, pág. 28.

fin, un objeto de deseo. Cabe proponerse hacer de modo que las cosas acaezcan normalmente. Una concepción mecanista de la sociedad no excluye el ideal, y es injusto quien la censure de reducir al hombre a no ser más que un testigo inactivo de su propia historia. De que todo se verifica según leyes, no se sigue que nosotros no hayamos de hacer nada," (1).

Por último, M. Espinas, en una confesión pública cuya franqueza le honra, nos revela porqué rehusa inmovilizarse en el fatalismo determinista: "Es preciso, dice, tener cuenta de las iniciativas del querer, y admitir que lo futuro será, a lo menos en cierta proporción, lo que plazca a las conciencias activas. El ideal tiene su parte en la génesis de la realidad. Además, es una proposición harto discutible decir que, en todo orden de operaciones, no tenemos más que trazar las líneas de evolución de los fenómenos, construir la resultante y dirigir todos nuestros esfuerzos en la orientación donde ella nos impulsa. De ser así, las naciones decadentes debieran las primeras laborar en su desaparición. No podemos suscribir esa técnica del suicidio (2). Desde que, habiendo admitido la filosofía de la evolución, hemos visto a espíritus insignes, que la aceptaban con nosotros, desertar de su campo porque ella no les suministraba el alimento moral que habían menester, hemos comprendido que urgía sumarse una filosofía de la acción y asignar un significado a los viejos vocablos de libertad y deber," (3).

(1) *Division du travail*, págs. 330-331.

(2) Es inexacto que M. Lévy-Brühl se hallase dispuesto a suscribir esta declaración: «Si todo enfermo, escribe, no es curable, no es más cierto que toda sociedad sea susceptible de mejoramiento. Quizá algunas sólo pueden continuar vegetando tal como son, o morir». (*La morale et la science des mœurs*, pág. 277.)

(3) A. ESPINAS, *La philosophie sociale du XVIII siècle et la Révolution*, pág. 13 y siguientes.

Los sociólogos de ayer y de hoy hallanse de acuerdo, por consiguiente, para reconocer, con más o menos presteza y buena voluntad, que los hombres no se hallan siempre condenados a sufrir lo que es, sino llamados a realizar en cierta medida lo que debe ser. Ahora bien, "toda acción, como observa Comte, supone principios previos de dirección," (1). Es, por tanto, lógico concluir con M. Espinas, que la ciencia de las costumbres debe adicionarse una filosofía de la acción.

Mas he aquí el punto donde surge el desacuerdo.

M. Durkheim ha intentado — ya sabemos con qué adversa suerte (2)—, determinar, con ayuda de la ciencia, los fines de la acción.

Lejos de encontrar prosélitos, sólo ha tropezado impugnadores. M. Bayet ha criticado con encarnizamiento su infructuosa tentativa (3); M. Lévy-Brühl repite obstinadamente que no cabe concebir una ciencia normativa (4). M. Espinas declara también que "la ciencia no puede estudiar más que lo que es," (5); puede prever lo que será o lo que debe ser en el sentido de la pura futurición, pero es extraña en sí misma a toda idea de obligación o prescripción imperativa," (6).

A falta de una solución apoyada sobre la ciencia, ¿cómo responden a la inevitable pregunta los sociólogos que se separan de M. Durkheim?

M. Lévy-Brühl "considera acordado que los individuos y las sociedades quieren vivir, y vivir lo mejor posible, en

- (1) A. COMTE, *Considérations sur le pouvoir spirituel*, pág. 203.
- (2) Véase este mismo capítulo 3.
- (3) A. BAYET, *L'idée de bien*.
- (4) Véase este mismo capítulo, 2.
- (5) *Des sociétés animales*, ed. 2.ª, pág. 150.
- (6) *Les études sociologiques en France*, «Revue philosophique», t. XIV, pág. 359.

el sentido más general de la palabra. La ciencia, asevera, tiene el derecho de postular este género de fines universales e instintivos," (1).

En sentir de M. Bayet, el principio del arte moral racional no será una idea de bien, prescrita o sugerida por la ciencia; será la idea que existe, en realidad, en la sociedad en cuyo ambiente se desarrolle ese arte (2). El bien es lo que agrada a las conciencias sociales, y estas conciencias se contrarían, se combaten, pugnan entre sí, son variables (3). Ningún principio superior permite clasificar, eliminar, elegir las diversas ideas de bien (4). El artista escogerá según le plazca (5); la Sociología—aunque juzgue útil consultarla— no le facilitará más que indicaciones acerca del probable éxito o fracaso de sus ideas normativas (6).

"La última palabra, dice finalmente M. Espinas, debe decirla el impulso vital," (7). "Las conciencias propónense tales o cuales fines, en virtud de su tendencia incontrastable a durar, a desarrollarse, a fortificar y a extender su acción. Mañana se hará lo que queremos, lo que amamos más, las cosas en las cuales creemos más firmemente... La doctrina de la acción depende en absoluto de postulados, que imprimen a las diferentes prácticas, según las necesi-

(1) LÉVY-BRUHL, *Réponse à quelques critiques*, «Revue philosophique», t. LXII, pág. 14.

(2) A. BAYET, *L'idée de bien*, pág. 62.

(3) *Id.*, pág. 98.

(4) *Id.*, págs. 107-108.

(5) *Id.*, pág. 109.

(6) *Id.*, pág. 155.

(7) *Les études sociologiques en France*, «Revue philos.», tomo XIV, págs. 517-519.— «Solamente la conciencia, en sus oscuros movimientos, engendra nuevas formas de sociedad, nuevos sentimientos morales». (*Des sociétés animales*, ed. 2.ª, pág. 150.)

dades normales o morbosas de las sociedades, muy diversas orientaciones, (1).

Mas, argüirá M. Durkheim, "si para saber lo que es deseable, precisa recurrir a las sugerencias de lo inconsciente, llámese como se quiera, sentimiento, instinto, impulso vital, etc.; si el corazón debe dirigirse a sí propio, la ciencia hállese destituida, o poco menos, de toda eficacia práctica y, por consiguiente, sin gran razón de ser, (2).

Hablando de esta suerte, M. Durkheim permanece fiel a la idea inspiradora de la sociología positiva; acuérdate de los orígenes y persiste en la tradición. En efecto, Comte proyectó fundar la Sociología para romper con la práctica "arbitraria, de la política metafísica; su principal agravio contra Rousseau, fue haber abusado de la "imaginación, al fijar los fines (3).

Si los herederos de Comte, renunciando a pedir a la ciencia la determinación de los fines, tornan a confiar al azar o al capricho el cuidado de resolver las direcciones a seguir, olvidan o desconocen el espíritu que presidió la creación de la física social y vuelven a los procedimientos del Derecho natural del siglo XVIII.

Esto sería, si no rectificasen, la bancarrota de la Sociología, cuya representación se abrogan.

Si conocieran la teoría tomista, quizá se persuadirían de que ella les ofrece un terreno de reunión. A veces hállese menos distanciados de ella de lo que piensan.

(1) A. ESPINAS, *La philosophie sociale du XVIII siècle et la Révolution*, págs. 13-20. Añade: «No me arguyáis que, si los principios de la acción dependen de la voluntad o del corazón, las aplicaciones dependen de la inteligencia. Porque la elección de los medios no descubre nuestras preferencias menos que la de los fines».

(2) *Règles de la méthode sociologique*, pág. 60.

(3) A. COMTE, *Plan*, págs. 82 y 102, y *Cours*, t. IV, pág. 298.

Por ejemplo, también les sucede inclinarse ante el fenómeno que Santo Tomás empieza por atestiguar.

Así, M. Espinas reconoce que "no obstante sus variaciones en el tiempo y en el espacio, la moral compónese siempre de un reducido número de principios esenciales, condiciones esenciales de la vida social, que de algún modo integran el tema fundamental de la moralidad y que se desarrollan según los medios y las circunstancias por prescripciones particulares, (1).

M. Durkheim admite, a lo menos implícitamente, el mismo hecho. Para probar, dice, que un principio de moral, discutido momentáneamente, tiene, sin embargo, un valor moral, es menester mostrar "como no se le puede desconocer sin desconocer también las condiciones esenciales de la existencia colectiva, y, consiguientemente, de la existencia individual, (2); a este efecto, "precisa compararlo con otros preceptos cuya moralidad intrínseca se halla reconocida, para ver si sirve a los mismos fines, (3). Ahora bien, parece haber cierto número de principios generales cuyo valor no discute M. Durkheim y que en momento oportuno le sirven de norma suprema. Sustentará, por ejemplo, que "las necesidades de orden, armonía, solidaridad social, pasan generalmente por ser morales, (4); que "el objeto de toda sociedad es moderar la guerra entre los hombres, (5); que "el altruismo será siempre la base fundamental de nuestra vida social, (6), etc.

(1) *Des sociétés animales*, pág. 147.

(2) *Dèterm. du fait moral*, en el «Bull. de la Soc. de phil.», tomo VI, pág. 136.

(3) *De la division du travail social*, ed. 1.ª, Introducción, página 36.

(4) *Id.*, ed. 2.ª, pág. 27.

(5) *Id.*, prólogo de la ed. 2.ª

(6) *Id.*, 2.ª ed., pág. 207.

Todavía aproxímanse más los sociólogos al sistema tomista, porque éste responde a la preocupación, manifestada por los más eminentes, de evitar, enlazando lo ideal con lo real, lo arbitrario en la determinación de los fines.

Según Comte, el orden artificial, establecido por el legislador, debe ser "el prolongamiento del orden natural e involuntario hacia el cual propenden necesariamente las sociedades humanas," (1). Porque "nuestra intervención política no sabría tener verdadera eficacia social más que apoyándose sobre las tendencias del organismo o de la vida políticos, con el fin de secundar, por medio de juiciosos artificios, su desarrollo espontáneo," (2).

M. Durkheim, por su lado, sienta como principio que "lo ideal debe divorciarse de lo real," (3). Si es una "obra de fantasía poética, una concepción absolutamente subjetiva, nunca podrá acaecer en los hechos," (4). "No podemos aspirar a otra moral que aquella que reclama nuestro estado social. Hay ahí un punto de mira objetivo," (5). "¿Cómo escoger entre las diversas tendencias que laboran una sociedad, decidir aquellas que son o no fundadas, sino adoptando como punto de observación la naturaleza de esa sociedad? (6). "Pretender realizar una civilización superior a aquella que exige la naturaleza de las condiciones del am-

(1) A. COMTE, *Cours.*, t. IV, pág. 348.

(2) *Id. id.*, pág. 406.

(3) *De la division du travail social*, ed. 1.^a, Prólogo.—"Proceder de otro modo, sería admitir un ideal que, viniendo no se sabe de donde, se impone a las cosas desde fuera, una perfección que no deriva su valor de la naturaleza de los seres y de las condiciones de que ellos dependen, sino que solicita el deseo por no sabemos qué virtud transcendental y mística; teoría sentimental que no es susceptible de discusión científica." (*Id.*, pág. 37.)

(4) *Introduction a la sociologie de la famille*, pág. 274.

(5) *Détermination du fait moral*, pág. 137.

(6) E. DURKHEIM, *Année sociologique*, t. X, pág. 361.

biente, equivale a desencadenar la enfermedad en la sociedad," (1).

Estos pasajes de Comte y Durkheim, que acabamos de citar, revelan una preocupación práctica e implican al mismo tiempo un criterio teórico.

Ahora bien, la doctrina tomista de los fines de la acción puede por su naturaleza calmar aquella preocupación. Ella aleja el peligro de abocar a una quimera. No inquiere las reglas de la acción en las sugerencias de la fantasía, sino en la observación de la realidad; porque, de una parte, descúbrelas en el estado de máximas universales, en la moral espontánea, practicada, vívida; de otra parte, las explica, y a un tiempo establece su objetividad, mostrando sus nexos con las inclinaciones de la naturaleza humana, individual y social.

Otro título posee la doctrina tomista para atraer y retener la atención de los sociólogos positivistas. Cuando éstos pretenden que existe un orden social necesario, tendencias naturales, condiciones de existencia esenciales, un desarrollo espontáneo, etc., sustentan, a propósito de la sociedad, como un aspecto fragmentario de la teoría tomista sobre la finalidad intrínseca de los seres de la Naturaleza (2).

Comprobando en todos los órdenes del Universo la regular repetición de los mismos fenómenos; observando su idéntica conformación, cuando el medio y las circunstancias son semejantes, Santo Tomás elimina la hipótesis ex-

(1) *De la division du travail social*, ed. 2.^a, pág. 332.

(2) Véase la exposición de esta teoría en L. DE LANTSHEERE, *Du bien au point de vue ontologique et moral*. Lovaina, 1887.—D. MERCIER, *Métaphysique générale*, 5.^a ed., Lovaina, 1910.—(Véase la versión castellana de esta obra publicada por LA ESPAÑA MODERNA, Madrid.)—A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 vol., París, 1910.