



Coriolano Alberini

El amoralismo subjetivo

Al doctor Rodolfo Rivarola

En la historia del pensamiento filosófico no se producen soluciones de continuidad.

Sería muy fácil demostrar que muchas concepciones, aun las de aire más peregrino, verbigracia, el amoralismo, no son, por cierto, novedades que nos legara el siglo pasado. Para probarlo, tratándose del amoralismo, no hay más que recurrir a la filosofía presocrática, que ya presenta las especulaciones de los sofistas, esencialmente amorales.

La psicología ética de los filósofos sofistas conducía directamente a la negación de la moral social, a justificar la anarquía de la conducta individual, degenerando por consiguiente, en el más repugnante utilitarismo egotista que pudiera jamás concebirse, pues, por grande que fuere el escepticismo profesado, los sofistas no hubieran llevado seguramente a la dialéctica demoledora hasta aniquilar la voluntad de vivir. «¡Nada es verdad, todo es permitido!» -hubieran podido exclamar con Zaratustra.

Tenemos, pues, derecho para considerarles cual precursores del amoralismo contemporáneo; y, tal vez, como algo más que simples precursores, puesto que los elementos fundamentales de éste ya figuran en la concepción sofística.

El mismo culto del mal y la apoteosis del hombre malo, aunque no con fines vitales, tal como los concibiera Nietzsche, no pasan de ser antiguallas.

una forma de culto profesada por los que constituyeron la secta hiscariotista, cuyo principal objeto era el de rendir pleito homenaje a los hombres que mayor mal infligieron a la Humanidad.

La maldad natural del hombre, que Nietzsche se esfuerza en demostrar, era un lugar común hasta para el mismo Jesucristo. - «¿Por qué me llamas bueno? Ninguno es bueno, sino sólo Dios». Estas palabras se leen en el Evangelio de San Marcos, puestas en boca de Jesús.

Pero donde las tendencias amoralistas adquieren pretendida justificación y carácter sistemático es en manos de algunos metafísicos alemanes, representantes de la tendencia romántica anticristiana.

Entre ellos, ninguno más célebre que Max Stirner, autor de *El Único y su Propiedad*, sistema filosófico burlesco y monumento de charlatanismo, como le ha llamado Max Nordau. Max Stirner es el teorizador más célebre del individualismo amoralista.

La generalidad de los exégetas de Nietzsche, que superabundan, se inclinan a creer que éste no tuvo noticias de la obra de Max Stirner, sin dejar por ello de encontrar gran afinidad entre ambos pensadores.

Por mi parte, me inclino a no ver en ello más que una afinidad no muy evidente; por lo menos, aunque no podemos negarla, no tenemos derecho a llamar a Nietzsche discípulo de Max Stirner. Sólo en la parte negativa de la obra de ambos pensadores es posible hallar algunos elementos comunes; pero podemos tener la seguridad de que la concepción del super-hombre hubiera hecho morir de risa al autor de *El Único y su Propiedad*.

La ética super-individualista de la metafísica alemana tiene una significación histórica que debemos considerar para inferir que los filósofos, aun los más geniales, no consiguen desvincularse de las sugerencias del ambiente intelectual en que se ha desarrollado su espíritu.

Ello es evidente si se estudian las condiciones políticas y sociales de la época que precede a la Revolución Francesa.

Harto sabemos que se caracteriza esa época por una exagerada

intromisión del Estado en la vida privada, tan exagerada que su acción resultaba reguladora en demasía, rayana en inhibitoria. No se limitaba a reglamentar discretamente la conducta del individuo frente a la sociedad; iba más lejos aún: reglamentaba el íntimo pensar y sentir del individuo. Esta hiperbólica inmixción del poder social se justificaba en nombre de puras entidades abstractas, que Max Stirner, entre otros, se encargará de demoler, calificando de poseídos a los que las aceptaban como artículo de fe.

Por otra parte, la metafísica social de Rousseau había fomentado el espíritu individualista. La pobreza científica de los estudios sociales de

aquella época explica el gran incremento conquistado por la fantástica teoría del contrato social, teoría que sostiene el individualismo originario del hombre, legítimo individualismo que el estado teocrático había aniquilado mediante la invocación de fantasmas metafísicos, como los llamará Max Stirner.

El mismo Kant, una de las tantas víctimas de aquellas ideologías, imaginará su teoría formal del derecho, en la que se establece una separación artificial entre las normas morales y las jurídicas, procurando, por tanto, limitar la jurisdicción del Estado.

Max Stirner, de cuyas verdaderas relaciones con Nietzsche nos ocuparemos al discutir el carácter metafísico e ingenuo del amoralismo, con su hábil dialéctica elevará al individualismo incipiente a la suprema potencia, de muy otra manera que Zaratustra. Por el momento, sólo cabe asegurar que entrambos están contestes en sostener que las entidades metafísicas, tales como Dios, el noúmeno, el imperativo categórico, la verdad, la ley, etc., no pasan de ser fantasmas de nuestra imaginación. Más adelante veremos que a esta lista de fantasmas será necesario agregar la Voluntad de Potencia y el Único. Por ahora conviene poner a Kant frente a Nietzsche, para evidenciar la tendencia anti-intelectualista de este último.

La obra de Nietzsche es la apoteosis de las tendencias orgánicas de la naturaleza humana, que según él, han sido envilecidas

por la moral, especialmente por la moral cristiana. Los instintos, causas esenciales de la impureza de los motivos de la voluntad, repudiados por Kant, serán glorificados por Zaratustra. ¿Quién de los dos ha estado más cerca de la verdad? Lo veremos estudiando la contribución de Kant al amoralismo contemporáneo. Esta tesis ha sido insinuada por Fouillée, tal vez incurriendo en una ligera exageración al determinar la influencia que pudo tener Kant en la formación del pensamiento filosófico de Nietzsche, exageración perfectamente disculpable si se tiene en cuenta que suele ser un sistema fecundo en conjeturas el de echarse a inquirir la genealogía de las ideas de un pensador.

Al decir de Fouillée, los dos corifeos del amoralismo contemporáneo, Max Stirner y Nietzsche, han llegado a la suprema negación de la moral en virtud de las hipérboles intelectualistas consignadas en la Crítica de la Razón Práctica. Se diría que ambos pensadores han encarado la conducta humana con el criterio de Kant, criterio que excluye la posibilidad de fundamentar la moral sobre lo empírico.

Es de la mayor importancia, dice Kant, no olvidar que sería absurdo querer derivar la realidad de este principio (se refiere al del deber) de la constitución particular de la naturaleza humana. En efecto, el deber debe ser una necesidad de obrar absolutamente práctica; debe, por lo tanto, tener el mismo valor para todos los seres racionales, (a quienes puede aplicarse en general un imperativo), y sólo bajo este título puede ser también una ley para toda voluntad humana. Todo lo que deriva, por el contrario, de las disposiciones particulares de la naturaleza humana, de ciertos

sentimientos e inclinaciones, y aun, si es posible, de una dirección particular que sería propia de la razón humana, y que necesariamente no tendría el mismo valor para la voluntad de todo ser racional, bien puede suministrarnos una máxima, un principio subjetivo, según el cual tendríamos inclinación a obrar de un modo determinado, pero no un principio objetivo, según el cual seríamos compelidos a verificar cierta acción, aun cuando nuestras inclinaciones, afectos y disposiciones se opusieran. Tal es la sublimidad, la dignidad del mandato contenido en

————— 123 —————

el deber, que es tanto mayor cuanto menos auxilio encuentra en los móviles subjetivos, o halla en ellos más obstáculos, porque estos obstáculos no debilitan en nada la necesidad por la ley impuesta ni quita a su valor lo más mínimo².

De manera, pues, que el instinto, al decir de Kant, sólo puede fundar la inmoralidad; jamás la moral. El acto será tanto más moral cuanto más despojado se halle de elemento emocional. Lo que él llama la pureza del motivo decide la moralidad del acto. Es inconcebible, para Kant, que una voluntad empíricamente condicionada pueda generar actos morales. «Lo esencial en el valor de las acciones es que la ley moral determine inmediatamente a la voluntad. Si la determinación de la voluntad se produce, a decir verdad, conformemente a la ley moral, pero sólo por medio de un sentimiento, de cualquier especie que fuere, que debe ser supuesto para que éste sea un principio de determinación suficiente de la voluntad, por consiguiente si no se produce solamente en virtud de la ley, en la acción habrá legalidad, más no moralidad»³. Estas palabras de Kant colmarían de grima a Nietzsche; pero su irritación no conocería límites al leer en cierta parte de la Doctrina de la virtud que «la moralidad es el triunfo de la voluntad sobre la naturaleza» . ¡Con razón ha dicho Nietzsche que la moral es contra natura!

La autonomía de la voluntad es el principio supremo de la inmoralidad. -¡Palabras! -exclamaría Nietzsche-; Cualquiera que no tenga sangre de teólogo, que no sea un turiferario del nihilismo, un abogado de la nada, diría que no hay tal autonomía: ¡el instinto es el alma de la voluntad, y la dignidad de la voluntad está precisamente en el instinto que la mueve!

El moralismo de Kant, dice Fouillée, tiene por postulado y presuposición el amoralismo natural de la sensibilidad y de la voluntad, al cual él yuxtapone la ley de la razón pura

————— 124 —————

como totalmente diferente y constituyendo un mundo superior al de la experiencia. Los que, admitiendo esta antítesis absoluta, han

repudiado el primer término, es decir, la ley moral subsistiendo por sí misma, debían llegar lógicamente a la negación de la moralidad⁴.

Para demostrar la influencia de Kant en la formación del sistema amoralista no tengo necesidad de hacer una exposición prolija del sistema ético consignado en la Crítica de la Razón Práctica y en el Fundamento de la Metafísica de las Costumbres. Me limitaré simplemente a poner de relieve la esencia y fundamento de la moral de Kant, la imposibilidad del imperativo categórico como exclusivo mandato de la razón, que se exterioriza con prescindencia absoluta de la sensibilidad, y, por último, me he de ocupar en especial manera de la Teología Moral, pues ésta, más que ninguna otra parte de la concepción de Kant, permite evidenciar su inconcuso carácter arbitrario y quimérico. Demostraremos, además, que tanto Kant como los cultores de la escuela amoralista se equivocan al afirmar que la constatación científica del egoísmo y del hedonismo psicológico conduce necesariamente al triunfo del amoralismo, ya sea en el terreno de la práctica como en el del ideal normativo.

«El concepto de la libertad, dice Kant, es la piedra del escándalo de todos los empíricos, pero también la clave de los principios prácticos más sublimes para los moralistas críticos, que comprenden por eso la necesidad de proceder racionalmente». Y más adelante agrega: «Conocimiento racional y conocimiento a priori son idénticos». Esto basta para demostrar que el concepto que de lo racional tenía Kant difería con mucho del que tuvieron los filósofos griegos. Notorio es que estos han creído que fundar la moral en la naturaleza equivalía a proceder racionalmente.

Fouillée, indicando los caracteres de la moral antigua, dice: «la moralidad antigua no es sobrenatural; consiste en

————— 125 —————

la conformidad con la verdadera naturaleza: es su primer carácter .

Obedecer a la naturaleza, para el hombre, es obedecer a la sociedad humana, dado que ello es también un producto de la naturaleza. Si el sabio alcanza alguna vez a desvincularse de la obediencia a la sociedad, ello se debe a que la sociedad donde él vive, no exprimiendo suficientemente la verdadera naturaleza, ofrece elementos antinaturales⁵.

De manera, pues, que los moralistas griegos, esos síntomas de decadencia helénica, al decir de Nietzsche, identificaron a la razón con la naturaleza. Pensaron en una moral normativa ideal, porque los ideales son las verdaderas realidades. Para ellos, vivir idealmente equivalía a vivir racionalmente, naturalmente. Para probar esta afirmación no hay más que recordar la ecuación socrática: razón=virtud=felicidad. Semejante intelectualismo indigna a Nietzsche, pues exclama: «la más extravagante de

todas las ecuaciones y contraria en particular a todos los instintos de los antiguos helenos»⁶. Como se ve, invocando entrambos a la naturaleza, llegaban a conclusiones diametralmente opuestas. Los griegos la invocaban para inculcar la superioridad del bien objetivo sobre el subjetivo; Nietzsche, en cambio, fundamenta en la naturaleza el más hiperbólico subjetivismo ético.

Por su parte, Kant se cuidó bien de invocar, como los griegos, a la naturaleza para decantar la superioridad del bien objetivo. Sólo en las puras fuentes del apriorismo racional hallaremos el bien objetivo, virgen de todo elemento empírico.

La ética cristiana, centón de normas morales que existían con prioridad al cristianismo, pretendió hallar su justificación en la voluntad divina: trocó, salvo algunos detalles, en sobre natural a la moral griega, no sin darle antes un eminente cariz ascético. Kant, despojándola de su aparato supraterrrestre, dará a la moral cristiana un carácter pretendidamente

formal. Era menester inculcar al cristianismo algunas gotas de metafísica tudesca: Kant se encargó de ello.

En todo lo que venimos diciendo hay tres hechos que merecen señalarse; primero: que los griegos acuden a la razón, intérprete de la naturaleza, para justificar a la sociedad y, por ende, a la moral. Nietzsche, en cambio, declarará antinaturales a las sociedades y, por tanto, a la moral social. Segundo: Kant, desdeñando a la naturaleza, funda sobre la razón el bien objetivo, mientras, según hemos visto, los griegos sustentaron el mismo principio por medio de la razón que penetra los secretos de la naturaleza. Y, por último, tanto en la moral griega como en la de Kant, la idea fundamental, la esencia es la sociabilidad, que los griegos justificaron por la naturaleza, los cristianos por Dios y Kant por la razón. Como se ve, hay un rasgo común y fundamental en las tres tendencias: el carácter objetivo de sus principios.

Bastaría, pues, con escogitar la esencia común de los tres sistemas éticos inventados para demostrar cuán verdadero es aquello de que en materia de moral no caben invenciones.

El pretendido racionalismo ético de Kant nos sugiere la idea de transcribir un profundo aforismo de uno de sus contrincantes, que, por cierto, cae pintiparado. «Todas las cosas que viven mucho, dice Nietzsche, se van empapando poco a poco de razón, de tal suerte, que parece inverosímil que tengan su origen en la sinrazón. ¿No cree el sentimiento ver una paradoja o una blasfemia cada vez que se le muestra la historia exacta de un origen? Un buen historiador, ¿no está continuamente en contradicción con el medio que le rodea?»⁷

Kant vio la esencia de su sistema en el imperativo categórico que, según él, tiene un valor objetivo, en tanto que los imperativos hipotéticos sólo tienen un valor subjetivo, no pudiendo ser, por lo tanto, legítimos generadores de moralidad.

El carácter objetivo de su moral lo revela la ley fundamental de la razón pura práctica, formulada prescindiendo en absoluto de las percepciones

empíricas, puesto que se trataría

————— 127 —————

de un juicio sintético a priori. Efectivamente, la ley moral dice: «Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda siempre ser erigida en ley universal». ¿Por qué la máxima de la voluntad se ha de convertir en ley para que el acto tenga valor moral? ¿Por qué la ley ha de ser un juicio sintético a priori? Kant, en lo tocante a la primera pregunta, nada dijo categóricamente, pero es de presumir que ese criterio queda justificado por la necesidad de vivir en sociedad. Sólo ésta puede justificar la transformación de la máxima subjetiva en ley objetiva. Así se explica que este objetivismo ético haya provocado las violentas arremetidas de Zaratustra, puesto que su espíritu gregario constituye una rémora para el individualismo de los amoralistas.

Queda la otra pregunta: ¿La ley moral es realmente un juicio sintético a priori? ¿En la concepción de esa ley, el análisis psicológico no nos revelaría algún elemento proporcionado por la experiencia? Hay razones para afirmar, por lo que se deduce de lo anteriormente visto, que el pretendido formalismo ético de Kant está lleno, si vale la expresión, de máculas empíricas. Evidentemente, algún objeto debió proponerse al formular su ley moral; y el hecho de proponerse un objeto al formularla, acusaría filiación empírica. ¿O es que la ley moral se impone a la razón, como pretende Kant, con la evidencia y fatalidad de un axioma? Fuera aventurado afirmarlo; en primer término, porque no estamos seguros de que las verdades matemáticas no tengan un origen empírico; y, en segunda, porque el criterio de que nos valemos para erigir la máxima de la voluntad subjetiva en ley universal objetiva es un producto de la experiencia. Para probarlo, no hay sino ver los ejemplares que el mismo Kant alega para clarificar ante la mente del lector su teoría⁸. Podemos, pues, asegurar que el dilema es este: la ley moral es injustificable, o lo es bajo el solo punto de vista empírico. Claro está que discutir el pretendido carácter apriorístico de la ley moral no equivale a discutir su valor. Tal como la concibiera

————— 128 —————

Kant, semejante ley no se hallará exenta de vulnerabilidad; pero no por ello deja de ser una concepción genial.

Dada la índole de mi asunto, lo que me preocupa no sería precisamente el valor de la ley sino su realización en las condiciones requeridas insistentemente por Kant.

Ante todo, cabe preguntarse: ¿por qué un principio subjetivo no pudiera ser el resorte de la moralidad? ¿por qué se empeña Kant en prescindir de todo elemento sensible en el determinismo del acto moral? Y, lo que es más importante aún, ¿es posible la autonomía de la voluntad? Contestar con un no a estas preguntas equivaldría a negar la moralidad, a demostrar la esencial inmoralidad de la naturaleza humana. Pero no hay para qué

desolarse. Sería muy fácil demostrar que el criterio de Kant es arbitrario. Se desvela por prescindir de toda condición afectiva en la obligación moral, pues ve en ella el pecado original que mancha los sistemas éticos imaginados por todos sus antecesores.

Conviene, en primer lugar, demostrar cómo una voluntad independiente de condiciones empíricas es inconcebible, y cómo, por otra parte, la libertad y la ley práctica no se implican recíprocamente.

La Crítica de la Razón Práctica y El fundamento de la metafísica de las costumbres constituyen dos de las tantas proezas del intelectualismo. De ahí su carácter autonómico y estéril.

Para que semejante moral trascienda del libro a la realidad es menester que se convierta en heteronómica, es decir, el imperativo categórico debe contar con la afectividad, con algo de empírico que mueva a la voluntad; pero si esta contara con resortes de índole empírica el acto sería inmoral, puesto que el valor moral de las acciones, repite Kant hasta el cansancio, depende de la pureza del motivo, entendiéndose por tal cosa una idea huérfana de afectividad. Despojemos al imperativo categórico de toda tonalidad afectiva y quedará reducido a un glacial y descolorido elemento intelectual, exento de eficacia dinámica. Claro está que fuera superfluo poner de relieve el carácter calculador e intelectualista de la moral del imperativo categórico.

En multitud de espíritus, el imperativo categórico existe y tiene influjo en la conducta, precisamente en virtud de la afectividad que le acompaña. ¡La eficacia del imperativo así entendido, se explica merced a las condiciones psicogénicas y a las sugerencias de un ambiente ético cristiano! Surge en la conciencia, no ya cual mandato de la razón, en forma autonómica, sino a manera de inclinación natural. Y precisamente el fin de la educación ética está en convertir el imperativo categórico en inclinación. A Kant se le ocurriría que semejante imperativo no pasa de ser hipotético, puesto que hay en la voluntad un principio subjetivo, la inclinación, importando por lo tanto, la negación del legítimo imperativo categórico. En realidad, diría Kant, más que moral, estamos haciendo antropología moral. La perfecta moralidad sólo la alcanzaremos cuando la voz del deber no coincida con la inclinación. Esta, cuando se realiza tal coincidencia, sólo nos lleva a la legalidad.

Preguntemos a Kant: ¿Es posible poder librarse de las inclinaciones para obedecer puramente a los mandatos de la razón? ¿El mismo deber no sería, acaso, una inclinación, y la conciencia de la libertad de la voluntad no pudiera ser un motivo? ¿El triunfo de la ley moral, en su más pura forma, excluye, por ventura, el determinismo psicológico?

Kant, a mi manera de ver, no ha clarificado mucho su concepto del deber. Es de presumir que a estas preguntas hubiera contestado: No me preocupa la posibilidad de ver realizada mi moral. Sólo sostengo que su base es la conciencia de la libertad de la voluntad. Se impone el imperativo

categorico limpio de todo móvil impuro. Efectivamente: «Un observador de sangre fría, dice Kant, que no desee hacer el bien por sí mismo, puede, sin ser enemigo de la virtud, dudar en ciertos casos (sobre todo si la experiencia y la observación han ejercitado y fortificado su juicio por espacio de largos años) que exista realmente en el mundo una verdadera virtud, y siendo esto así, sólo una cosa puede salvar nuestras ideas del deber de una completa ruina y sustentar en el alma el respeto que debemos a esta ley, que es estar plenamente convencidos de que, aunque no hubiese habido nunca

una acción derivada de esta fuente pura, aquí no se trata de lo que tiene o no lugar, de lo que es o no es, sino de lo que debe ser o de lo que la razón ordena por sí misma y con independencia de las circunstancias; que la razón prescribe inflexiblemente acciones de aquellas a que al mundo no ha dado ningún ejemplo, y cuya posibilidad puede ser dudosa para el que lo refiere todo a la experiencia, y que, por ejemplo, aun cuando hasta aquí no hubiera habido un amigo sincero, no sería la sinceridad en la amistad menos obligatoria para todos los hombres, pues este deber, como deber en general, reside con anterioridad a toda experiencia en la idea de una razón que determina la voluntad por principios a priori» 9.

Esto basta y sobra para demostrar que la moral formal no fue hecha para esta humanidad. Es intelectualista en demasía, es infecunda porque no arraiga en la afectividad, resorte de la vida y de la historia. Y tanto más inexplicable resulta esta concepción mientras Kant persista en calificar de inmorales a las inclinaciones, aún cuando generen actos que el sentido común no vacilaría en calificar de morales. Y es de advertir que Kant no desprecia el sentido común cuando está en armonía con su tesis.

Para nosotros, la inclinación, estado de conciencia compuesto de elementos sensitivos, volitivos e intelectivos, es la causa de los actos que significan triunfo unas veces, fracaso otras de la ley moral. La inclinación no produce necesariamente la inmoralidad ni la moralidad; pero puede generar la moralidad, puede el deber kantiano: ser el producto de la inclinación. La psicología no puede sino constatar la fatal heteronomía de la voluntad, siendo arbitrario deducir de este hecho el amoralismo. Ahora bien: supongamos hallarnos contemplando una sociedad donde todos los hombres, sin excepción, son sociables y morales por pura y exclusiva inclinación. Allí todo el mundo cumple su deber sin lamentarlo; antes, al contrario, importaría para aquellas almas de Dios un dolor moral el incumplimiento

del deber. Pues bien: llamemos a Kant para mostrarle aquel prodigio, aquella sociedad perfecta, producto de la afectividad, única fuerza que hizo posible el triunfo de la ley moral que él forjara; ¿nos figuraremos

que Kant la contemplaría arrobado? De ninguna manera. ¡Nada más inmoral! -exclamaría. ¿Por qué? Porque los motivos que determinan los actos de aquellas personas no son puros: entra la inclinación. Aquella moral es heteronómica, puesto que sienten placer siendo buenos. La moral -insiste dogmáticamente Kant-, tiene que ser autónoma. Es la única digna de tal nombre.

Una sociedad perfectamente moral para el sentido común, que Kant no desdeña- ¡es inmoral! A esta singular paradoja había de conducirnos su criterio puramente formal. Esto basta y sobra para demostrar que el formalismo ético no es digno de este mundo inmundo. ¡Y en esta indignidad reside su mayor gloria! -exclamaría Nietzsche.

Con el mismo autor, diríamos continuando la Crítica de la Razón Práctica debiera llevar como aditamento: «Arte de aherrojar a los instintos humanos para fomentar el espíritu acarnerado» . ¡Esa moral negadora del instinto es la concepción más inmoral que haya brotado jamás de un alma de tarántula!

Sin que ello implique participar de las indignaciones de Nietzsche, por mi parte, diré que el horror que Kant profesa a los instintos, a las inclinaciones, su insistencia en la quimérica pureza del motivo sólo pueden explicarse suponiendo que hubo aceptado al pie de la letra el célebre aforismo de Hobbes: «Homo homini lupus» . Debió tener un concepto altamente pesimista de la naturaleza humana. Tenemos derecho a ver en ello algo más que una conjetura. La prueba evidente está en que sostuvo que la única moral concebible debía estar por encima de toda Antropología Moral. La Psicología Ética jamás podrá fundamentar una moral como pretendía Spencer, cuya obra, más que Fundamento de la Moral, debiera llamarse, como de seguro la llamaría Kant, «Antropología Moral».

La verdadera perfección moral sólo se alcanzaría si fuera

posible contar con la neutralidad de la sensibilidad; de lo contrario, kantianamente hablando, quedarían justificadas estas palabras de Nietzsche: «La sumisión a las leyes de la moral puede ser provocada por el instinto de esclavitud o por la vanidad, por el egoísmo o la resignación, por el fanatismo o la irreflexión. Puede ser un acto de desesperación o la sumisión a la autoridad de un soberano; en sí no tiene nada de moral» . Se diría que acaba de hablar Kant, se diría que su místico horror a los instintos, su amor al formalismo ético le fue inspirado por esas palabras de Nietzsche.

Y, por otra parte, volviendo a Spencer, ¿qué ha hecho con su Fundamento de la Moral sino demostrar el porqué del fracaso de toda moral absoluta? Fundándonos en lo mentado, ¿es permitido columbrar en Kant y en Spencer conatos de amoralismo? ¿Y estos conatos caricaturizados no producirán la doctrina de Nietzsche? Ello es evidente tratándose de Kant. Su quimérico formalismo ético implica esta grave afirmación: el hombre es orgánicamente inmoral.

Pero cabe preguntarse: la imposibilidad de llevar al terreno de la efectividad una moral absoluta, ¿constituye acaso, un sólido argumento que

alegar en pro del amoralismo, sobre todo, no ya del amoralismo subjetivo que se desprende de la ética formal de Kant, sino del amoralismo propiamente dicho, es decir, social? Y aún cuando la conducta humana de todas las épocas presentara caracteres de evidente amoralidad, ¿fuera lógico erigir al individualismo amoralista en ética ideal? A lo menos, esta es la inclinación que domina a Zaratustra y a su ingenua cáfila de turiferarios; pero ya sabemos cuán arbitrario y dogmático es el criterio de Kant y Nietzsche. Sin embargo, no está de más mentar ligeramente algunas razones aducidas para justificar científicamente al individualismo amoralista.

Dícese, en primer término, con verdad, a mi manera de ver que una de las causas de la evolución social es el proceso de constante adaptación y desadaptación de los individuos que constituyen la sociedad. Se ha demostrado, además, que en el dinamismo psicológico de las sociedades nada se pierde: las pasiones más detestables son elementos de cardinal importancia en la vida social, hasta el delito la tiene. ¿Qué sería de la civilización sin los siete pecados capitales?

Se agrega, también, que el empirismo biológico sólo nos ha dado una psicología ética; que ha fracasado en su intento de darnos una moral ideal normativa. Apenas si contiene una moral relativa; relativa porque ha comprendido la necesidad de no prescindir de los instintos humanos. Hay algo de verdad en todo esto; pero, no obstante, no es lógico inferir de ahí que el amoralismo tiene fundamentos biológicos, hasta cosmológicos, según quiere Nietzsche.

El hecho de que un individuo al procurar su adaptación dentro de la sociedad comprometa en algo la adaptación completa de otro individuo, ello no prueba, en manera alguna, la amoralidad legítima de tal conducta.

El criminal, destruyendo o limitando con su violencia amoral la libertad del pacífico observador de la ley moral, compromete las condiciones de su propia existencia normal, puesto que el poder social limitará la libertad del criminal porque no se adapta al ambiente ético. ¿Por qué no ha de ser más legítima la acometividad amoral del criminal que la

facultad que se arroga la sociedad para eliminarle, puesto que altera las condiciones de la sociabilidad? La simpatía que Nietzsche profesa al criminal es inexplicable, es anticientífica, dado que esa ciencia que él invoca y torpemente interpreta para fundar su tesis, también podemos invocarla para demostrar que el hombre es un animal sociable dominado por el instinto de imitación. Ésta ya era una verdad trivial para los mismos griegos que, según hemos visto, invocaban a la naturaleza para fundar la sociedad y, por ende, a la moral.

Spencer, con su habitual claridad penetrante, ha demostrado la importancia cardinal de ciertas fuerzas psicológicas, que, menospreciadas por Kant y los místicos, constituyen, en realidad, el verdadero fundamento de la moral. El mismo Kant no ha conseguido prescindir de aquellas fuerzas. Él, que no habla de la afectividad sino con desgaire, no puede evitar la celebración del respeto, como si el respeto no fuera un estado de

conciencia en el cual entran elementos sensitivos; verdad es que Kant nos da a entender que el respeto sería el único sentimiento... respetable. La misma objeción merecen las tarántulas místicas, como las llama Nietzsche, que se desvelan por predicar la erradicación de las pasiones, ¡como si ese mismo desvelo no fuera una genuina manifestación de la sensibilidad! Es que, quieras que no, no podemos librarnos de la sensibilidad, puesto que se trata de lo más humano, de lo humano por excelencia. Y, acaso, una de las manifestaciones más elevadas de la espiritualidad, el éxtasis ¿no es la transformación o término de la pasión? ¿El monoideísmo de la pasión no es el prelude del éxtasis? Cristianismo no puede significar muerte de todas las pasiones, sino solamente de aquellas que pudieran determinar actos comprometedores de las condiciones fundamentales de la sociabilidad. Pero las manifestaciones de la afectividad son indestructibles. Ni siquiera las entidades supernaturales dejan de tener arranques pasionales. ¿No se habla, acaso, de la cólera divina? Para el moralista cristiano, si bien se mira, el odio sólo es odioso cuando evita la realización del llamado bien objetivo. No olvidemos que la misma

————— 197 —————

moral de Kant es utilitaria bajo el punto de vista social. Ha sido generada por el sentimiento de la utilidad. Evidentemente, aun en el individuo que cumple al pie de la letra los mandatos del más exigente dogmatismo moral, se podría, malgrado su perfección moral, demostrar que hay en su adaptación una gota de actividad que redunde en detrimento de alguien, puesto que el bienestar ajeno tanto puede comprometerse sometiéndose estrictamente a las leyes de una moral absoluta como merced al amoralismo. Cualquiera que fuere nuestra manera de obrar, para vivir, moral o amoralmente, cierto grado del mal del prójimo siempre habrá de necesitar un individuo para adaptarse. ¿Qué diferencia hallaríamos, bajo el mero punto de vista psicológico, entre el odio que el criminal pudiera profesar a un moralista perfeccionista y el que éste siente hacia el criminal? Ninguna: la misma pasión les anima, con la sola diferencia, importante, sin duda, de que en un caso tiene una función social y en el otro ocurre lo contrario. Todo lo que venimos diciendo nos permite llegar a la convicción de que la afectividad no puede considerarse como la piedra del escándalo de la moral. Esto por lo que se refiere a Kant. En lo que respecta a los amoralistas, ya hemos visto que las manifestaciones de la afectividad humana no siempre son tan malas como se las pinta. Para probarlo, no hay más que ver los desvelos de Nietzsche para hacernos creer que los actos llamados altruistas, cuando no se explican por el egoísmo, es necesario considerarles cual manifestaciones de una mórbida voluntad de potencia. Dejando para más tarde la demostración de lo arbitrario y unilateral del criterio de Nietzsche, por el momento sólo cabe asegurar que no puede darse nada más quimérico que el formalismo ético de Kant. Hemos dicho, repitiendo una opinión corriente, que el biologismo moderno no ha alcanzado a formular una moral social de alto valor normativo. Por

lo contrario, muchos prefieren recelar que más provecho supieron sacar de él los cultores del amoralismo.

A este respecto, suele traerse a colación el Fundamento

de la moral de Spencer, deducida de sus Principios de biología y demás obras.

Leyendo el capítulo referente a la moral absoluta y relativa, un temperamento metafísico columbraría en él indicios evidentes de amoralismo. Replicaría, por mi parte, que, si bien Spencer ha explicado la imposibilidad de realizar una moral absoluta, no debe inferirse de ahí un argumento en pro del amoralismo. Spencer encaró la vida con criterio determinista, modalidad constante de su espíritu, y el determinismo tanto puede explicar actos que el criterio tradicional calificaría de morales o de inmorales, criterio que en el prólogo de su obra no desdeña, puesto que lo fundamental para él está en secularizar las principales normas éticas predominantes. Él nunca hizo profesión de fe amoralista. Sólo en virtud de un prurito de suspicacia se nos ocurriría llamarle amoralista solapado. Claro está que no es mi ánimo negar que se le pueda hacer contribuir, mal de su grado, a la concepción amoralista. Antes al contrario, según veremos, la moral de Nietzsche, pues tiene una moral, si bien se mira, es la caricatura de la moral de Spencer. Tal vez por eso Nietzsche, que siempre habla con displicencia de los ingleses, quiere hacernos creer que Spencer era una inteligencia mediocre. ¡Inteligencia mediocre, Spencer! ¿Cabe mayor herejía? Pero, en fin, no hay para qué indignarse: ya sabemos por boca del mismo Nietzsche que «nada es verdad, todo es permitido». Bien, pues; conviene transcribir algunos párrafos del capítulo mentado. «Es, pues, evidente -dice Spencer-, que debemos considerar al hombre ideal, como existiendo en el estado social ideal. Según la hipótesis de la evolución, estos dos términos se suponen mutuamente, y, sin su coexistencia, no puede haber una conducta ideal, cuya fórmula ha de encontrar la moral absoluta, y que la moral relativa deberá tomar como regla para apreciar la distancia a que se está del bien y el grado del mal presente». Y al final de la obra agrega: «Mas aunque las reglas de la moral absoluta no puedan auxiliarnos mucho en la solución de los problemas referentes a la moral relativa, sin embargo, nos serán, como

siempre, de alguna utilidad, presentando a la conciencia una conciliación ideal de las distintas pretensiones que estén en juego, y sugiriendo la necesidad de buscar compromisos tales, que ninguna de esas pretensiones sea desconocida, y todas reciban la satisfacción posible»³.

Vuelta que da, Spencer, después de haber escrito un corpulento volumen sobre el fundamento de la moral, cae en brazos de la moral perfeccionista, no sin antes hacerla fracasar a la luz del determinismo científico, fundamentando aparentemente el amoralismo. Debe advertirse, empero, que la

inconsecuencia de Spencer no es una convicción, sino una aspiración que se explica en virtud de la ley de la evolución. En realidad, Spencer profesa un utilitarismo racional con tendencia perfeccionista. La utilidad es la idea central de su sistema y, sin caer en las fantasmagorías de Nietzsche, ha demostrado que el moralista no puede prescindir de los instintos humanos. ¿Prescindió Kant, a pesar de sus protestas formalistas, de lo que hemos llamado lo humano por excelencia? Hay razones para suponer lo contrario. Ya hemos recordado la base afectiva del respeto, por más que Kant lo conciba exento de elemento afectivo. Además, extremando la suspicacia, ¿no sería posible demostrar el pecado original de su formalismo ético? No recuerdo que haya en Kant una justificación evidente de su moral; pero, suponiendo que la haya dado, ¿no fue por ventura, el sentimiento de la utilidad de la moral lo que le llevó a formularla? Si hay verdad en esto, tenemos derecho a calificarle de inmoral, puesto que es impuro el origen de su obra. Claro está que para calificarle de tal, debemos encararle con su propio criterio.

El formalismo ético de Kant constituye un lente de aumento muy adecuado para hacer más relevante la esencial inmoralidad de la naturaleza humana. En primer lugar, según hemos visto, por la radical imposibilidad de eliminar los principios subjetivos de la voluntad; y, en segundo, porque, como veremos considerando su teología moral, Kant no ha podido

————— 200 —————

evitar la introducción subrepticia de elementos empíricos en su pretendido formalismo ético.

Kant, al revés de la generalidad de sus antecesores, intentó fundamentar la teología sobre la moral. ¿Qué razones habrá tenido Kant para imaginar tan peregrina teoría? ¿Cómo se explica que Kant, el que acabó con el uso trascendente de la razón, haya concedido tamaño privilegio a la moral? Si la razón es una facultad que sólo puede ser fructífera en el terreno de la inmanencia, es evidente que estamos radicalmente incapacitados para pensar en la inmortalidad del alma, en la existencia de Dios y demás problemas de la Teología especulativa que el mismo Kant aniquiló con su Crítica de la razón pura. Pero si bien es verdad que estos problemas salen de la cognoscibilidad humana, no tenemos derecho de tacharle de inconsecuente: Kant, con su dialéctica estupenda, deja convencido a cualquiera.

El mentado privilegio concedido a la razón pura práctica, se explica en virtud de la teoría del soberano bien.

Entiende Kant por soberano bien la conciliación de la virtud con la felicidad. Esa conciliación sería el ideal supremo de su moral; pero lo grave del caso está en que ese ideal no pasa de ser un ideal bajo el punto de vista terrenal. La moral de Kant es irrealizable en este mundo: el soberano bien impone dos condiciones supratelares, los llamados postulados de la razón pura práctica: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. En efecto: «La realización del soberano bien -dice Kant- en el mundo, es el objeto necesario de una voluntad que puede ser determinada por la ley moral. Pero en esta voluntad, la conformidad completa de las intenciones con la ley moral es la condición suprema del

soberano bien. Ella debe ser, pues, posible tanto como su objeto, pues ella está contenida en la orden misma de realizar este último. De modo que la conformidad perfecta de la voluntad con la ley moral es la santidad, perfección de que no es capaz, en momento alguno de su existencia, ningún ser razonable del mundo sensible. Como, no obstante, ella no es menos exigida como prácticamente necesaria, solamente puede ser hallada en un progreso infinito hacia esta conformidad

————— 201 —————

perfecta, y, según los principios de la razón pura práctica, es menester admitir un progreso práctico tal como el objeto real de nuestra voluntad. De modo que, este progreso indefinido no es posible si no se admite la suposición de una existencia y de una personalidad del ser razonable persistiendo infinitamente (lo que se llama la inmortalidad del alma)» 4. De todo esto se infiere que, malgrado nuestra buena voluntad, el soberano bien, la santidad, es una quimera bajo el profano punto de vista terrenal. La realización absoluta de la ley moral impone el postulado de la inmortalidad del alma. Sólo más allá de la vida es posible dar con la santidad. Lo esencial, para los que se interesan por el progreso moral de la humanidad, estaría en poder encontrarla en este bajo mundo, de lo contrario, maldita la falta que nos hace la tal santidad. Quedamos, pues, enterados: la moral de Kant es irrealizable en este mundo por más desarrollada que tengamos la conciencia de la libertad de la voluntad, por más buena voluntad que exista. ¿Por qué este resultado tan desolador? El porqué nos lo dirá Nietzsche.

Pero Kant no se contenta con admitir la inmortalidad del alma: es necesario contar, también, con la existencia de Dios. «Nuestra razón abriga el deseo de que cada cual sea exactamente tan feliz como su conducta moral lo merezca. Este ideal no se realiza aquí abajo. Por esto postulamos un ser omnipotente, omnisciente, universalmente justo y bondadoso, que, a la vez soberano del mundo y creador de la Naturaleza, establezca en la otra vida ese equilibrio entre la felicidad y la virtud, que falta en la tierra»⁵.

Claro está que Kant sólo da de la existencia una prueba moral; ya hemos demostrado la imposibilidad de la prueba metafísica. Pero, aun cuando se la considere como objeto mero de fe, semejante creencia no podría tener eficacia sino bajo la forma de convicción. Harto sabemos que el carácter

————— 202 —————

imperativo de la moral cristiana dimana de la profunda convicción en la existencia de Dios con todo su cortejo de horrores infernales y delicias paradisíacas. Entendida así la moral cristiana, reposa sobre una voluntad heteronómica, voluntad que indignaría a Kant. Éste al despojarla de su aparato de ultratumba, ha pretendido convertirla en autonómica; más tarde, sin duda, en virtud de su pesimismo, convencido de que el hombre no se resigna a ser bueno gratuitamente, nos habló de Dios como un postulado de

la razón práctica que no puede demostrarse a la luz de la razón pura. Esto explica cuán justas son las siguientes palabras de Nietzsche: «Para hacer sitio a su imperativo moral tuvo que reconstruir un mundo indemostrable, un más allá lógico; por eso hubo menester de su crítica de la razón pura. Esa crítica no le hubiera hecho falta si no hubiese habido una cosa que le importaba más que todas: conseguir que su mundo moral fuese inatacable, mejor aún, inaccesible a la razón, pues de sobra comprendía cuán vulnerable es el orden moral frente a la razón. Ante la Naturaleza y la historia, ante la radical inmoralidad de la Naturaleza y de la historia, Kant, como todo buen alemán, era pesimista. Creía en la moral, no porque la demuestran la naturaleza y la historia, sino a pesar de que ambas la contradicen de continuo. Para entender este a pesar de, podemos recordar algo semejante de Lutero, de aquel otro gran pesimista, que con su intrepidez característica quiso explicarlo un día a sus amigos, diciendo: "Si la razón pudiera comprender cómo Dios, que muestra tanta ira y crueldad, puede ser justo y bueno, ¿qué falta haría la fe?" . Y es que en todos los tiempos nada ha producido impresión tan profunda en el alma humana como esta consecuencia, la más peligrosa de todas, que a un latino tiene que parecerle un pecado contra el entendimiento: credo quia absurdum est»⁶.

Ahora bien: al llegar a este punto, ¿cómo concebir en una moral tan racional la necesidad de la existencia de Dios? Ello equivale, en cierto modo, a restaurar el elemento empírico

quitado a la moral cristiana. ¿No sería permitido suponer que Kant ha sido víctima de las sugerencias de su ascendencia luterana? Esto aseguran los comentaristas de Kant.

La libertad de la voluntad es la esencia del imperativo categórico. Pero cabe preguntarse si al aceptar la existencia de Dios, el imperativo categórico no se convierte en hipotético, lo que equivaldría a hacer de la moral un medio. En primer lugar, aún en el terreno abstracto, Kant no ha conseguido probar que la moral no sea un medio. «La dignidad de la humanidad -dice- consiste precisamente en esa propiedad que tiene de dictar leyes universales, pero con la condición de someterse a ellas por sí mismas» . ¿Por sí mismas? Evidentemente, puede la sugestión, el prejuicio del bien -frase de Vinet- hacer que el individuo realice la aspiración de Kant, aunque no por completo, puesto que el prejuicio recibe eficacia en virtud de la afectividad y ya sabemos lo que piensa Kant de la afectividad. Pero el hecho de someterse a las leyes morales sin pensar en finalidad individual determinada, no excluye, en manera alguna, que la moral de Kant halle justificación en necesidades de índole social. La prueba evidente está en que los dos corifeos del amoralismo comienzan la parte negativa de su obra atacando el prejuicio social, la identidad ética de los individuos que componen una entidad gregaria, en una palabra, el nominalismo social, como le llama Palante, para demostrar que el individuo, con todos sus instintos, es la única realidad. De aquí se infiere, pues, que la moral de Kant es utilitaria bajo el punto de vista

social, de lo contrario no se explica por qué hemos de querer que la máxima de la voluntad pueda ser erigida en ley universal. Conviene advertir, ya que de amoralismo se trata, que semejante erección sólo se explica entre la convicción de que el hombre no sabe moverse sino para mayor gloria de su respectivo ego.

La moral cristiana no sólo es utilitaria socialmente, sino que lo es también bajo el punto de vista individual, puesto que es heteronómica. La esencia del Evangelio es algo de índole heteronómica, dado que ella consagra el bien objetivo

ante la perspectiva de una felicidad eterna. Se trata de un epicureísmo solapado. Pero, por otra parte, bien puede asegurarse que Kant, al echarle en cara el cristianismo su carácter heteronómico, nos permite sospechar una inconsecuencia: de lo contrario, no debió pensar en el Dios cristiano, precisamente en el Dios cristiano. Si el cristianismo no le hubiera proporcionado sus dogmas, ¿de dónde hubiera sacado Kant sus postulados? ¿Por qué la teoría del soberano bien había de conducirle necesariamente al deísmo? Si lo limitado de esta vida excluía la posibilidad de realizar el soberano bien, no debió pensar en los pretendidos postulados: bastaba con declarar paladinamente que la moral formal es una quimera.

En siéndonos permitido abusar de las conjeturas, a la manera de Schopenhauer que no hace más que oliscar el foetor judaicos, en la moral que discutimos, ¿no habrá sido Kant víctima de las sugerencias del ambiente ético que le cupo en suerte vivir?, o, por otra parte, como Voltaire, ¿no habrá pensado que si Dios no existiera habría que crearlo? ¿Dado su pesimismo acerca de la naturaleza humana, ¿no habrá pensado en la utilidad de la idea de Dios? Si así fuere, cabe ver en el Dios de Kant, lo mismo que en el cristianismo, un simple instrumento ético. Así como los jardineros suelen colocar monigotes en sus jardines floridos para alejar a los pájaros nocivos, del mismo modo Kant y los cristianos colocan en el alma la creencia en Dios y en el más allá con el objeto de espantar a los motivos que pudieran determinar actos significadores del fracaso de la ley moral. Verdad es que el tal Dios quedaría reducido a desempeñar el miserable papel de espantajo, que es sumamente heteronómico. Por lo que respecta a Kant, teniendo en cuenta su formalismo ético, equivale a abusar de la conjetura al entrar en semejante género de consideraciones; pero, si bien se mira, no puede negarse que resulta altamente incomprensible eso de que la teoría del soberano bien ha de conducirnos al deísmo por el camino de la moral. Lo más honrado y lógico hubiera sido confesar, para gloria de Zaratustra, que la moral formal es una quimera, puesto que la humanidad es

orgánicamente inmoral. Y tanto más evidente resulta esto si no se olvida que, aun aceptando la vida de ultratumba, queda sin explicar cómo la

pretendida armonía de la felicidad con la virtud habrá de realizarse precisamente fuera del mundo terrenal. En éste, los elementos de cuya conciliación debe nacer el soberano bien, son equiparables a dos líneas paralelas que no pueden encontrarse por más que se prolonguen, en este mundo, repito. Tal es el pensamiento de Kant.

Ahora bien, la vida futura no puede, en manera alguna suponerse como una simple prolongación de la vida terrenal, de lo contrario, la armonía de la felicidad con la virtud, es decir, la convergencia de las paralelas, no pasaría de ser un ideal en el mismo cielo. Aun cuando se imagine una vida infinita, el soberano bien no podría realizarse si no se postula un cambio radical en las condiciones de existencia. En el más allá diríamos volviendo a Spencer, la moral ideal se alcanzaría siempre que ideales fueren las condiciones de existencia, de lo contrario, la virtud y la felicidad se encontrarían en lo infinito, es decir, jamás.

De cualquier parte que se la vuelva, la concepción del soberano bien resulta pueril y arbitraria. Es tan quimérica que para realizarse es menester, tanto en la tierra como en el más allá, que el hombre se despoje de su organización. Se diría, que Kant no pudo olvidarse que nos persigue por doquiera, aun en el más allá, el cristiano pecado original.

Pero, cabe preguntarse una vez más, ¿la imposibilidad de llevar al terreno de la efectividad una moral formal, constituye, acaso, un sólido argumento que alegar en pro del amoralismo, sobre todo del voluntarismo dominador y criminal de Nietzsche? ¿En la heteronomía de la voluntad debe verse el fundamento del amoralismo, como quieren Kant y Nietzsche? No lo creo. Apenas si puede concederse que el criterio ético de Kant conduzca a un amoralismo subjetivo. La amoralidad sólo existiría en el aspecto psíquico de la conducta, puesto que en la voluntad, quieras que no, siempre encontraremos un principio subjetivo. Y ya hemos visto que la doctrina ética de Kant implica el amoralismo de la afectividad. En esto le acompaña Nietzsche. Pero el criterio de que se valen entrambos para comprobar la esencial amoralidad de la sensibilidad, ¿ha tenido comprobación científica? Hay

razones para suponer que la vaguedad metafísica les ha empañado el criterio. ¿En nombre de qué principio inconcuso proclamarán la bancarrota de la moral social por culpa de la afectividad? ¿No es lícito suponer que tanto Nietzsche como Kant han sido corrompidos intelectualmente por el cristianismo? Kant encaró la vida con criterio, en cierto modo cristiano, y Nietzsche la encaró con el místico criterio de Kant, que no es sino la forma especulativa del primero. Se diría, empleando una expresión del mismo Nietzsche, que por las venas de ambos corría sangre de teólogos. Hemos dicho que el criterio de Kant nos conducía a un resultado desolador, a comprobar la fatal inmoralidad de la naturaleza humana. Por más conciencia que tengamos de la libertad de la voluntad, quieras que no, Kant se desvelará por ver una gota de elemento empírico en el aspecto psíquico de la conducta, infiriéndose de aquí un amoralismo subjetivo. Nietzsche también, según hemos visto por sus propias palabras, declara que

el acto en sí no tiene nada de moral. Los dos están de acuerdo, con la sola diferencia, importantísima sin duda, de que, ante la imposibilidad de erradicar los instintos y demás manifestaciones de sensibilidad, Kant, preconiza el formalismo ético para librarse de lo empírico, no sin dejar entrever la dificultad de tal liberación; y Nietzsche, por su parte, en lugar de participar de las lamentaciones de Kant, acudirá al más chocante de los expedientes que haya imaginado jamás pensador alguno. ¿Con que los instintos tienen la culpa del fracaso de la moral? No hay para qué lamentarlo; antes al contrario, eso prueba que la moral es contra natural. Todo hombre que haya aprendido a no temblar ante la realidad, aun la más terrible, todo el que no haya perdido su serenidad filosófica, deberá decantar las causas de la inmoralidad, celebrará la apoteosis de las más torpes tendencias humanas, hará de la voluptuosidad, del crimen, del orgullo las virtudes cardinales del Evangelio del Superhombre, en una palabra: llegará a la suprema glorificación de los inerradicables instintos humanos. Es lo que hizo Nietzsche. Su filosofía amoralista, si bien se mira, es una hermosa manera de hacer de necesidad virtud.

Revista Nosotros, marzo de 1908, Argentina

2006 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Sútese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](http://www.biblioteca.org.ar/comentario). www.biblioteca.org.ar/comentario



editorial del cardo