



Prudencio Conde y Riballo

Ética general

2003 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Prudencio Conde y Riballo

Ética general

Prólogo

Las páginas que hoy publicamos forman parte de un tratado completo de Ética, estudiada a la luz de los principios de la filosofía escolástico-tomista y acomodada, en cuanto ha sido posible a nuestras pobres fuerzas, a las exigencias científicas de nuestro tiempo.

De la multitud de opiniones y teorías, que el pensamiento contemporáneo ofrece acerca de los gravísimos problemas ético-jurídicos, hemos examinado sólo aquellas que hemos creído merecer más atención por su valor intrínseco o por la influencia que ejercen en las ideas de los que en nuestra patria cultivan esos estudios, si bien no tenemos seguridad del acierto en esta selección, pues no es fácil conocer lo que apenas se exterioriza sino en los pocos libros y revistas que se publican entre nosotros; esta dificultad es mayor para los que vivimos lejos de los grandes Centros Universitarios y no tenemos otros medios de información que los escasos que puede proporcionar el esfuerzo individual.

Otro defecto salta a la vista en este libro, que es lo desproporcionado de algunas partes con otras y tal cual desorden en la distribución de las materias.

Para disculparnos, en lo que cabe, diremos que al empezar a escribir nos propusimos dos fines: que sirviera de texto para alumnos de segunda enseñanza, pues a invitación de un Catedrático de Ética y Derecho usual en nuestros Institutos generales y técnicos lo íbamos a hacer, y, al par, que fuera una guía suficiente de vulgarización científica para algunas personas aficionadas, simplemente aficionadas, a cuestiones que mucho preocupan y suelen tratarse, más que en las mismas obras de Ética, en las Revistas, sin hallar luego cabida en aquéllas, a no ser incidentalmente, pero sirviendo de base a muchas e importantes conclusiones, que por lo mismo no tienen otro valor que el de sus premisas; sirva de ejemplo el evolucionismo.

Ahora bien; pronto nos convencimos de que era imposible armonizar esos dos fines en un mismo libro, al menos sin haberlo antes madurado mucho y escrito en otras circunstancias de tranquilidad y tiempo que las puestas a nuestro alcance; mas como se iba imprimiendo a medida que se componía, cuando hubimos de optar por un partido u otro, creímos deber preferir el segundo al primero y, conservando las proporciones con que habían salido los capítulos preliminares, dejamos correr la pluma con más libertad en los sucesivos, hasta el punto de tener que dividir la sola Ética general en dos tomos, de los que éste, el primero, contiene lo que hemos llamado elementos subjetivos de la moralidad, para

estudiar en el segundo el bien, la ley, el deber y el derecho, el mérito y la sanción, que integran a aquéllos dándoles el valor objetivo, que la vida moral reclama.

Sólo esperamos, para continuar, el auxilio divino y saber que la crítica de los doctos no halla del todo insuficiente lo que hoy sometemos a su juicio, dispuestos a corregir los defectos que nos descubra y que habrán pasado inadvertidos para nosotros.

EL AUTOR

Preliminares

Capítulo primero

Concepto general de la ética

- I -

Las Ciencias morales y sociales y la Ética. -Por el valor etimológico de la palabra Ética y por la índole de las materias que históricamente desde Aristóteles ha comprendido su estudio, la Ética pertenece a las ciencias morales y sociales.

Moral significa, por oposición a lo «físico», todo aquello que en algún modo cae bajo la acción de nuestra libertad. En este sentido se llaman Ciencias morales las que investigan las leyes de la actividad humana; y por esto, aunque la naturaleza propia y específica de ésta se constituya por la racionalidad, califican las acciones de humanas en cuanto el hombre es dueño de ellas por su libre albedrío.

En razón de lo dicho, cae también bajo el dominio de las ciencias morales el estudio de aquellos otros elementos integrantes del todo humano, que, aun sin ser de suyo racionales y no gozando de libertad, participan en algún modo de ese doble carácter, al menos por su ordenación, pues, como dice Santo Tomás del apetito concupiscible, aunque lo propio de él sea tender a la delectación sensible, en cuanto es apetito humano ha de tender a su objeto bajo el régimen de la razón, y lo contrario, lejos de serle natural, sería contra la naturaleza humana, a la que pertenece.

Por extensión se incluye entre las ciencias morales, como la primera de ellas, la Psicología en toda su amplitud, aunque en ella se estudien funciones que no están dentro de la esfera de acción de la libertad; y, en general toda ciencia que tenga por objeto el hombre, o alguna de sus actividades racionales, aunque sean en gran parte automáticas, por ejemplo, la Filología, cuyas leyes fundamentales son las del automatismo psicológico.

Se llaman también sociales o políticas las ciencias morales, porque el hombre en su libre actividad no es un ser aislado, que se forme a sí propio, ni se desenvuelva independientemente del concurso de los otros seres racionales, ni aun del de los puramente naturales, sino que forma parte del todo social y a él le inclina su misma condición.

Aristóteles decía que la sociedad política es superior en perfección y anterior en orden de naturaleza (aunque no en el orden de la generación) a la familia y al individuo, como el todo lo es respecto de las partes; y comentándolo el Angélico Doctor escribe que cada hombre, comparado a la sociedad, es como cada una de sus partes respecto del hombre completo, que, separadas de él, ni pueden subsistir ni aun llamarse propiamente humanas. En suma: no hay vida moral completa que no sea social; de ahí que se tomen indistintamente los dos términos, o se unan frecuentemente para expresar mejor el carácter de estas ciencias; por eso llamamos nosotros a la Ética filosofía moral y social.

Ciencias morales positivas, -Las ciencias morales pueden ser positivas o reales y filosóficas o ideales. Las primeras investigan la actividad real, de hecho, con que en la vida social han tratado los hombres de realizar los fines de la convivencia humana, deduciendo de ahí las leyes a que obedece aquella actividad. Son ciencias puramente explicativas y su punto de vista es el de la causalidad eficiente, productora de los hechos sociales, más que el del fin por el cual se realizan, aunque éste no sea excluido, pero sin juzgar de su valor.

Un ejemplo podrá servir para aclarar estas nociones.

Es un hecho comprobado repetidas veces en la historia que los excesos de la demagogia traen como consecuencia el despotismo; si no queremos contentarnos con una generalización empírica, descubriremos que la relación de esos dos hechos se funda en un tercero, a saber, la coalición de los intereses amenazados por el triunfo de la demagogia, o el interés mismo de ésta de darse un jefe, que haga más eficaz su triunfo, pero que acaba por convertirse en dueño y señor de todos.

Cualquiera de estas alternativas reconoce una causa superior, que podemos considerar como ley de la actividad humana, explicativa de la regularidad con que se producen enlazados los dos hechos arriba citados: «todo ser tiende a conservarse»; por eso es ley, de la naturaleza humana que se coaliguen los intereses amenazados en común y busquen alguien que los proteja contra quien los amenaza. Y por eso mismo es ley de nuestra naturaleza que el desorden representado por la demagogia trate de organizarse, de ordenarse, si es posible esta contradicción, aunque no sea más que para alcanzar mayor poderío, y, por consiguiente, sufre la condición primera de todo lo que se organiza: tener una cabeza.

Ciencias sociales filosóficas. -Las ciencias sociales filosóficas o ideales estudian al hombre en sus fines necesarios, o sea en las razones últimas de su existencia y, por consiguiente, en las normas imperativas o leyes ideales a que ha de ajustar, su conducta. Estas ciencias son llamadas normativas y teleológicas, porque tratan de dirigir la actividad humana a un fin, a un término ideal, que sirve de punto de partida a la voluntad, para concentrar alrededor del mismo los distintos motivos a que ella puede obedecer, según las condiciones de su existencia.

La Ética, como nosotros la estudiamos, pertenece a este grupo de ciencias morales, las filosóficas, y, ocupa el lugar supremo entre ellas, porque indaga las razones últimas del obrar humano en relación con su naturaleza racional y el fin último de la vida.

Relaciones entre las ciencias morales positivas y las filosóficas. -Las ciencias morales filosóficas son distintas, pero no opuestas ni incompatibles con las positivas, antes bien, éstas son exigidas para la más acertada construcción de aquéllas, aunque hasta cierto punto sea posible estudiarlas aisladamente. En la práctica, sin embargo, ni los que hacen la historia del derecho o de la moral, por ejemplo, suelen limitarse a formular la ley que encadena los fenómenos jurídicos o morales entre sí, ni los que buscan la razón de ser, el fundamento ideal de las costumbres humanas, prescinden de buscar en la experiencia como la noción vivida del derecho y de la moral. Esto no obstante, el punto de vista de cada ciencia es distinto.

Así, al ejemplo arriba puesto de las relaciones entre la demagogia y el despotismo, se puede añadir otra investigación: ¿son legítimos uno u otro? ¿son justos? el criterio para apreciarlo no se ha de buscar en la ley positiva, a que obedecen ya los demagogos, ya la sociedad para ir al despotismo; ni menos en el mero hecho de la existencia de aquéllos o de ésta; como tales hechos se equivalen; y aquella ley es natural en un caso y en otro: igualmente se aplica para defender intereses justos que injustos.

Preciso es, pues, buscar la ley ideal que se impone a la sociedad para juzgar si a ella se conforman los elementos que la constituyen, ya en su existencia, ya en los medios que emplean para conseguir sus fines; el valor de éstos depende de su conformidad con aquella ley ideal.

- II -

Juicios de valor. -Las precedentes consideraciones sobre las dos clases de ciencias morales encuentran su explicación en las siguientes palabras de James: «Se está hoy de acuerdo para distinguir dos clases de investigaciones sobre cualquier objeto. De una parte, cuál es su naturaleza, su origen, su historia; de otra, cuál es su importancia, su dignidad, su valor. La respuesta a la primera cuestión es un juicio de existencia o de comprobación; la respuesta a la segunda es un juicio de valor o de apreciación. Estos dos juicios no pueden deducirse inmediatamente el uno del otro; proceden de dos preocupaciones distintas; el espíritu debe formarlos separadamente antes de poder agregar el uno al otro».

Por muy admitida que esta diversidad de juicios se halle entre los filósofos contemporáneos, no es cosa fácil precisar el sentido que tienen los llamados de valor, tanto por las aplicaciones que de ellos se hace a distintos ramos del saber, pues se habla de juicios de valor sensible (placer), de valor económico, estético, intelectual, moral y religioso, como por el diverso concepto que las escuelas filosóficas se forman de ellos.

Concretándonos a lo que más puede esclarecer las cuestiones de la moral, en que los modernos emplean frecuentemente esa terminología, diremos que ante todo se han de tener como irreductibles a los juicios de existencia, que podemos llamar de hecho, porque aquéllos son de derecho; la fórmula de los primeros es: «A es B»; la de los segundos: «A es lo que debe ser», o «no es lo que debe ser», o «A es lo que no debe ser».

En la antigua filosofía eran llamados éstos «juicios de esencia», que podían ser especulativos o prácticos, según que juzgaban las cosas desde el punto de vista de su ser o de su obrar, pues éste seguía a aquél; la cosa cambiaba de estado y no de naturaleza; nosotros no podemos decir qué se debe hacer sin conocer quién lo ha de hacer, cuál es su naturaleza.

Diversas actitudes del espíritu a que corresponden los juicios de existencia y de valor. - Estas dos clases de juicios corresponden a distinciones que existen en la conciencia humana y que no son en modo alguno artificiales, sino naturales e inconfundibles en toda la vida moral; de un lado, los actos particulares, que cada día producimos; de otro, la razón natural, que los domina y a cuya luz los juzgamos; de una parte, la libertad real con que los cumplimos, y de otra, el límite moral en que los contemplamos encerrados, o mejor dicho, la norma que los mide y regula, produciendo en nuestra conciencia un contraste entre lo que es y lo que debe ser, que repercute en nuestra afectividad, sintiéndonos satisfechos o humillados; pues, o ya, venciendo una repugnancia sensible, que nos quería apartar del dolor, del sacrificio, nos abrazamos a uno y otro, o ya reprobamos aquellos mismos actos, que deliberadamente y complaciendo al atractivo del placer, o del interés, habríamos preferido.

De este modo mi yo racional se abstrae de mi yo empírico, se eleva sobre él, sobre mi propia experiencia, para criticarla y juzgarla; el juicio de existencia es sometido al juicio de valor, lo cual exige traspasar el fenómeno para entrar en la esencia de donde emana, haber concebido previamente a la emisión del juicio un ideal comprensivo de la «Vida», porque, si abarcara sólo un momento o un aspecto de ella, carecería del valor supremo y universal, inmanente y trascendente, que debe tener el Ideal para juzgar a su medida todos los actos particulares.

De lo expuesto se infiere que la Ética, como ciencia moral filosófica, es ciencia de los valores humanos, en cuanto tales; ella estudiará los juicios y sentimientos de aprobación o desaprobación absolutos, que el hombre ha de formular respecto de la conducta de la vida.

Objetividad del valor. -No obstante los diferentes sentidos en que pueden interpretarse los juicios de valor, hay un punto de contacto entre ellos, que es la importancia atribuida al sujeto que juzga; una cosa no tiene igual valor para todas las personas, ni aun para una misma en diversas circunstancias.

Y por otra parte, no es menos cierto que en el juicio no pensamos expresar una mera situación subjetiva respecto del objeto, sino que a éste le atribuimos un valor real; de él decimos que es bueno o malo, bello o feo e independientemente de nuestra actitud para con él.

Preciso es armonizar esta aparente antítesis.

Por lo mismo que sólo el bien tiene valor, el concepto de éste implica el de aquél, pues en el fondo significan lo mismo; y así como el bien se llama bien en relación a la voluntad, al apetito en general, y en este sentido es un concepto relativo, también el valor de un objeto, de una acción, está ordenado a satisfacer una aspiración, una tendencia, sin que por

eso sea algo meramente subjetivo; es necesario que en la cosa a que se atribuye el valor haya algo capaz de producir esa satisfacción.

Se dice que el valor consiste en la aptitud de un objeto para suscitar un interés; mas esa aptitud no puede estar sino en alguna condición del objeto, que no se encuentra en otro objeto cualquiera, porque, de lo contrario, éste podría suscitar idéntico interés; interés que se revelaría por el aprecio y estima que hiciéramos de él, aunque también podríamos contrariar estos sentimientos y aun formular un juicio opuesto por la superioridad en que tuviéramos otro objeto, otro valor. La vida moral se caracteriza precisamente por la preferencia racional que se concede a lo que merece ser preferido a los distintos bienes o valores, lo cual implica el reconocimiento de un valor ideal, que sirve de norma a nuestra elección y no nos deja abandonados a las distintas situaciones afectivas en que podemos encontrarnos en presencia de un bien.

De aquí se deduce que la estimación actual y efectiva del valor no entra en su concepto, pero sí entra la aptitud a producirla, y, además, la propiedad en que se funda el valor dice relación a un ideal más o menos absoluto, que al fin ha de fundarse en el absoluto supremo.

Podemos, pues, definir el valor en abstracto: «La cualidad de ser una cosa susceptible o digna de aprecio y estimación a causa de sus propiedades o perfecciones objetivas, que están en armonía con algún ideal, inclinación o propósito»; y en concreto, puede decirse que «el valor de una cosa consiste en su grado de apreciabilidad».

Se podrá argüir en contra de la objetividad de los juicios de valor, entendiendo que la ponemos en la realidad concreta, individual de la cosa; como si se dijera: «La bandera es un pedazo de tela y el soldado se deja matar por salvar su bandera; un ídolo no es más que una pieza de madera que por sí no tiene valor, y, sin embargo, la tienen algunos por cosa muy santa y venerable, por el mayor valor humano».

Las siguientes palabras compendian la respuesta más completa a esta objeción y lo principal que debemos decir aquí sobre la doctrina de los valores: «Al decir que el valor es una propiedad objetiva del bien, no se quiere, sin embargo, significar que sea una propiedad absoluta, perteneciente en cierto modo al mismo ser físico de las cosas, como el peso, las dimensiones y otros semejantes. El concepto de valor aprehende la perfección objetiva de la cosa de que se trate, pero no en absoluto, sino más bien en su relación, objetiva también, con un cierto ideal, fin, destino, etc., y con la posible apreciación o estimación de la cosa, atendida aquella relación. Una obra de arte es valiosa o apreciable en tanto que corresponde al ideal estético; lo es un recuerdo o memoria de los difuntos padres a causa de la relación que tiene con su persona; lo son los alimentos por su utilidad en orden al fin de la nutrición a que se destinan».

- III -

La Ética ciencia práctica. -El fin de las ciencias especulativas, dicen los escolásticos, es conocer la verdad; el de las prácticas, el obrar; no porque el entendimiento, principio

productor de toda ciencia, sea también principio motor de ese obrar, sino únicamente director; intellectus practicus est motivus, non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum (D. Thom, I, q. LXXIX, art. 11, ad 1 m). La ciencia no está encargada de hacer cosa alguna, pero nada impide que tenga un fin fuera de sí misma, que todo su objeto no quede agotado en la contemplación de la verdad. Esto y no otra cosa querían decir los escolásticos llamando a la Ética una ciencia práctica, independientemente de que hubiera quien hiciese aplicación de ella; bástale la aplicación posible de sus normas. Carácter científico reconocen todos a la jurisprudencia, sin que deje de tener un fin extrínseco: servir al Magistrado en la práctica judicial; en este sentido bien puede llamarse ciencia práctica como la Moral.

Hay otra razón para llamarla así: propónese ésta ordenar nuestra vida y la facultad reguladora de ella es la voluntad, facultad operativa por excelencia, en cuanto le toca elegir y determinar nuestras acciones; de nada valdría la contemplación especulativa del orden de nuestra conducta si no era actuado por la voluntad. Ahora bien; la Moral no pretende sólo descubrir ese orden que se ha de actuar, sino que por el carácter mismo de las ideas que escudriña trata de influir en las libres determinaciones de la voluntad, de producir el orden interno en nuestra actividad práctica.

El Angélico Doctor, comentando a Aristóteles, decía: «En esta ciencia no investigamos qué es la virtud sólo para saber la verdad de ello, sino para que, adquiriéndola, nos hagamos buenos; y da la razón Aristóteles: porque sería poco útil esta ciencia, si sus investigaciones no se propusieran más que el conocimiento de la verdad. No es cosa grande, ni toca mucho a la perfección del entendimiento el saber esa verdad variable de las operaciones contingentes, que son objeto de la virtud. Y siendo así, concluye que es necesario escudriñar qué actos hemos de realizar, porque ellos tienen el poder de producir en nosotros los hábitos del bien y del mal».

Pero en la ciencia práctica de los escolásticos la razón no habla, como en la filosofía kantiana, por medio de imperativos categóricos indemostrados e indemostrables; su oficio práctico no la dispensa de fundarse en los mismos principios especulativos, que rigen a las demás ciencias y que hacen inteligible el orden moral; las normas y reglas que éste impone se deducen del conocimiento (siempre teórico en cuanto conocimiento) de la naturaleza del hombre, como es en su intrínseca realidad, y en las relaciones que le ligan con los demás seres. De suerte que, aun al tratar de justificar una norma o regla (no al aplicarla a un caso particular, que eso no toca a la ciencia), procede por demostración, por raciocinio; y así, bien puede afirmarse que aun entonces es una ciencia especulativo-práctica. Con mucha razón dice un escolástico moderno que «el problema moral no es ante todo práctico, sino que primero es teórico. Las proposiciones de orden moral no forman una clase aparte, distinta de las proposiciones de orden teórico. Antes de ser práctica y practicada, la moral debe ser conocida y el problema moral depende de la razón, lo mismo que la geometría». Estas palabras se aplican con todo rigor a esa parte de la Ética que suele llamarse General y que otros llaman Metamoral, porque en ella se discuten las bases primeras de toda ciencia práctica, y sin su inteligencia no pasarían de ser más que generalizaciones empíricas los preceptos o normas que prescribiera.

La Ética ciencia normativa. -Trasponiendo al lenguaje moderno el concepto de los escolásticos al decir que la Ética es ciencia práctica, pudiéramos llamarla normativa, por lo que no se entiende simplemente la determinación de reglas como medio para conseguir un fin dado, que esto es a lo que hoy se suele denominar ciencia práctica; por ejemplo, la higiene no tanto se propone definir el ideal de la perfecta salud, cuanto sugerir los medios más aptos para evitar las enfermedades y corroborar el organismo.

La verdadera ciencia normativa sólo se refiere a los actos del hombre sujetos a su querer, y en cuanto han de ordenarse a un término ideal, cuya naturaleza importa en el mayor grado conocer. Y aun existe una diferencia capital entre algunas ciencias normativas (la lógica y la estética) y la moral; aquéllas no tienen la actuación del fin como implícita en su naturaleza esencial; mientras que el fin de la Ética no se presenta como algo que puede ser aceptado o rechazado libremente por nuestra voluntad, sino que aparece a la inteligencia como ideal necesario de la conducta humana.

En rigor, las leyes lógicas y estéticas no representan más que una necesidad intrínseca del ejercicio de ciertas funciones, y en tal concepto no son verdaderas normas, pues no estamos obligados a cultivar las reglas de aquellas ciencias; sólo cuando éstas entran a formar parte de la conducta, reciben de la Ética el carácter imperativo de fines y entonces se hacen verdaderas normas.

La ciencia de las costumbres y el arte moral racional. -Contra esta concepción de la Ética, ciencia normativa, se ha levantado el positivismo filosófico, defendiendo, como única posible y verdaderamente científica, una moral histórica en la que se estudie la moralidad existente, dada en los hechos considerados como «cosas», y se descubran las leyes reales a que obedece su aparición; cuando se conozca bien ese aspecto teórico, se podrá formar un arte moral, no empírico, sino racional, para mejorar la realidad dada.

Así como la medicina estuvo reducida a ser un arte empírico mientras, independientemente de la práctica, no se formaron y desarrollaron las ciencias biológicas y naturales, en especial la anatomía comparada y la fisiología general, del mismo modo, dicen, la moral debe estudiar teóricamente, sin preocupación alguna práctica, la organización y funcionamiento de la vida social en que se da la moral, y no confundir el punto de vista de la especulación con el de la aplicación, como lo hace la Ética normativa, que, aun pretendiendo ser teórica, es esencialmente legisladora.

Empecemos por decir que el negar carácter científico a la Moral filosófica es un prejuicio del positivismo, que restringe el concepto de ciencia a lo puramente fenomenal; mas ateniéndonos al espíritu aristotélico, que deja a la humana razón desenvolver sus fuerzas hasta llegar al fondo mismo de las cosas, sostenemos la posibilidad de un conocimiento cierto, fundado en evidencia y sistemático del objeto de la Ética, tal como la hemos definido al incluirla entre las ciencias morales filosóficas o ideales.

Argüir de la existencia de la Moral, como un hecho real en la vida de las sociedades, contra el que nada pueden las teorías, así como a ellas nada le deben, que éstas son inútiles, es atribuir a los filósofos un pensamiento que nunca han tenido: el de formar las

costumbres; pero es negar también la influencia que la actividad racional ejerce sobre la realidad moral dada.

Es verdad que toda ciencia tiene por objeto lo existente; pero al decir que la Ética no trata de lo que es, sino de lo que debe ser, no se significa que su objeto sea lo posible, lo futuro, alguna anticipación, fantástica de lo que el filósofo quiere o piensa que será la sociedad. Si no han faltado ideólogos que se han lanzado por ese camino, quizá sean en mayor número los que pertenecen a las escuelas positivistas y materialistas, que a las espiritualistas.

Existentes son, en efecto, los axiomas, los principios fundamentales que representan las condiciones esenciales de la vida moral; y el pensamiento reflexivo los examina para descubrir su intrínseca verdad y su acción en las contingencias particulares de la vida práctica, demostrando su fecundidad y aplicabilidad a nuevos casos, sin que sea ningún imposible anticiparse a la experiencia futura, traspasando la actual; porque a través de la historia de las costumbres el filósofo observará que no siempre han sido rectamente interpretados esos principios, ni aplicados con fidelidad; escudriñará las causas de este fenómeno y al descubrirlas aparecerán indicados los medios para evitar los errores de juicio y los extravíos de la voluntad.

Sólo con esa doble condición es posible el progreso moral; sacando a clara luz las fuerzas espirituales que obran en la profundidad de la conciencia, desde los albores de la vida psíquica, para ofrecerlos como ideales que actuar, como fines que conseguir, y conociendo su modo de realizarse en la medida en que han podido serlo, y esto, en gran parte, lo deberemos a la Sociología, a la ciencia de las costumbres.

Insuficiencia del conocimiento de las leyes sociológicas para ordenar la vida moral. - Pero ¿no es suficiente el conocimiento que la Sociología nos dará de las leyes que rigen los fenómenos sociales, para que el arte racional se aplique a mejorar la sociedad? La ciencia puede descubrir las imperfecciones que en ésta existan, los impedimentos que sirven de obstáculo a su vida y las supervivencias de instituciones anticuadas, que no se adaptan a ella.

Lo primero que se ha de notar es la diferencia entre la ley de hecho, que investigan los sociólogos, y la ley de derecho, ley normativa a que los hechos han de sujetarse, que es la buscada por los moralistas; son dos problemas distintos, y a priori no es lícito confundirlos o eliminarlos. Sin recurrir a esa norma, ¿quién puede hablar, ni menos determinar las imperfecciones supuestas en la sociedad? La idea de lo imperfecto supone la de lo perfecto; éste es el ideal según el cual se miden las cosas que están dentro de su género.

Lo que se llama impedimento, supervivencia, es una costumbre real, coexistente con otra respecto de la cual se califica así; las dos, sin embargo, son dadas en la experiencia; sin un principio superior a ésta, ¿cómo sabremos cuál es la mejor y cuál debe ser suprimida?; porque, en realidad, cada una es impedimento respecto de la otra. El criterio de la antigüedad no basta para calificar de supervivencia inútil una costumbre, pues, como dice Faguet, el hábito de nutrir a sus hijos es tan antiguo que debería entonces ser tenido por anticuado.

El ejemplo que se toma de la biología cuando declara inútil un órgano (no siempre con acierto, por lo demás), sólo puede tener algún valor al ser aplicado al arte moral, si éste supone como aquélla que la vida es la norma para juzgar de los órganos que existen en un cuerpo; y, en realidad, los sociólogos a quienes criticamos apelan también a postular ciertos «fines de tal modo universales e instintivos que sin ellos no podría haber cuestión de una realidad moral, ni de una ciencia de ella, ni de aplicaciones de esa ciencia. Se toma por concedido que los individuos y las sociedades quieren vivir, y vivir lo mejor posible, en el sentido más general de la palabra».

Pero «si no es absurdo sostener que las sociedades y los individuos harían mejor en no quererlo», ¿con qué derecho se excluye esta investigación sólo porque sea metafísica?; de ella depende que la Moral sea lo que quieren los positivistas o lo que defienden los racionalistas; la cuestión de los fines es fundamental en nuestra ciencia y no puede ser excluida sin condenar a la esterilidad el arte moral racional en su misión de dirigir la vida moral del hombre; o se demuestra que éste tiene un fin que realizar, correspondiente a su naturaleza, o no podrá interesarse por aquello que tal vez le sea contrario y de lo que le importaría huir, como trata de probar el pesimismo. Con razón dice Faguet: «El arte moral racional tendrá su principio propio o no existirá; será autónomo o no será; racional, precisamente, o no existirá. Y si tiene su principio propio, si es autónomo, si es racional y no únicamente experimental, será una moral teórica como todas a las que estamos acostumbrados».

Los dos aspectos de la investigación moral los expone Santo Tomás en sus Comentarios a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, diciendo: «Cuando se trata de ciencias especulativas, en las que no se busca más que el conocimiento de la verdad, basta descubrir cuál es la causa de un efecto. Pero en las prácticas, cuyo fin es el obrar, conviene conocer por qué procedimientos u operaciones tal efecto se sigue de tal causa...

»Mas se ha de suponer como algo común acerca de la cualidad de las operaciones que causan la virtud; el que sean según la recta razón; porque el bien de cada cosa está en que su operación sea conforme a su naturaleza, y la naturaleza propia del hombre es la que le hace ser animal racional; luego es necesario, para que su obrar sea bueno, que esté conforme con la recta razón, pues la perversidad de ésta repugna a su naturaleza».

Capítulo II

Las costumbres y su origen

- I -

Las costumbres objeto de la Ética. -Suele definirse la Ética diciendo que es la ciencia de las costumbres; porque proponiéndose estudiar las leyes de la conducta humana, éstas se expresan en las costumbres como reflejo espontáneo de nuestras ideas morales, al par que las costumbres se convierten en norma, que se impone a la conducta. Las instituciones sociales, jurídicas y políticas (por ejemplo, la familia, la propiedad, el Estado) son un

producto de la actividad ética, pero a la vez se convierten en regla para los seres racionales que vienen a la vida social, y su desarrollo histórico suele suscitar nuevos problemas morales, cuya solución engendra nuevos modos de conducta.

Para comprender esta mutua acción necesario es que determinemos el concepto de costumbre.

Sentidos metafórico e impropio. -Excluimos de la Ética el sentido metafórico de la palabra, como cuando se habla de costumbres de los animales; es cierto que observan éstos una regularidad y constancia en sus actos que permite aplicarles el nombre aquel; y aun el instinto, que los determina a obrar por impulso interno con la consiguiente repugnancia a resistirle, se parece a la costumbre, que forma en nosotros como una segunda naturaleza, a la que obedecemos espontáneamente y con dificultad la quebrantamos; sin embargo, lo hacemos, y no sin relativa frecuencia, por una reacción de nuestra libre actividad, que no puede confundirse con la pasividad a que se somete el animal, cuando el medio ambiente se opone a la realización de su tendencia instintiva.

Ésta, además, es hereditaria fisiológicamente, mientras que las costumbres humanas no lo son; la hipótesis que lo afirma ha podido ser calificada muy bien por Wundt de «pura novela científica»; preciso, en efecto, era, para sostenerlo, probar que las representaciones ideales de que dependen las costumbres se transmiten por generación; y, si esto fuera posible, todavía sería preciso excluir semejante explicación, porque hay un hecho comprobado con el cual no se concilia: que las mismas costumbres se conservan como actos exteriores, pero con fines diversos, o sea obedeciendo a representaciones ideales distintas de aquellas a que debieron su origen, y ese elemento interno es el que determina su sentido y valor. La ley de heterogenia de los fines no es aplicable a los animales.

Por análogas razones, tampoco entendemos aquí por costumbre las inclinaciones naturales del hombre o los usos que éstas engendran; impropriamente se llaman así, sin embargo, algunas veces.

Los hábitos. -Como el concepto genérico de costumbre es el de ser hábito, suele hablarse de hábitos buenos o malos, o indiferentemente de costumbres buenas o malas, y entonces se toman las dos palabras como sinónimas; pero todavía cabe dar a la de hábito un sentido que la distingue mucho, en cuanto al valor moral, del de la costumbre.

En efecto, hablamos de los hábitos de una persona significando una regla puramente individual, tomada como tal voluntariamente por un individuo determinado; y aunque la hagan común otros varios, no se sienten ligados entre sí por ella; por ejemplo, un individuo que ha contraído el hábito de pasear por un sitio determinado, a tal hora, etc.; así se dice que los habitantes de Koenisberg ponían los relojes en hora cuando salía a pasear el Filósofo; también se diría lo mismo de tres o cuatro individuos que se reunieran a jugar una partida de tresillo a una misma hora en un mismo lugar.

Los hábitos así entendidos, lejos de causar coacción alguna moral ni social que los imponga, pueden producir una reacción del mismo orden que mueva a abandonarlos, como ocurriría si, variando las circunstancias personales de quien los ha contraído, resultaran

contrarios a la conservación de su decoro, dignidad, etc. Pero producen la coacción psicológica, propia de toda repetición regular de actos, y contra ella tiene que luchar el individuo (tanto más cuanto que suelen ser los hábitos expresión del carácter personal), si quiere hacerlos entrar bajo el dominio completo de su libre determinación. Por esta causa, aunque la materia o contenido de los hábitos quede, por decirlo así, dentro de la zona de los actos moralmente indiferentes, la intención con que se realizan les confiere bondad o malicia y los pone en contacto con la zona de las costumbres, pero sin hacerles perder el carácter de indiferencia intrínseca.

Los usos. -Son formas de obrar comunes a una sociedad y tomadas como reglas, no por los individuos singularmente considerados, sino en cuanto pertenecen a una colectividad. Por esto ella ejerce coacción psicológica (aunque venga de fuera a dentro, al contrario de la que produce el hábito), para imponerlas, ya por ley de imitación, ya por el temor que causa en los individuos del cuerpo social la crítica de los demás, a cuya convivencia no se adaptan.

Los usos representan el conformismo social, puramente exterior, que la colectividad impone casi en todos los instantes, regulando los actos, las palabras, los vestidos, los gestos. Se ha de recibir una visita como se recibe; saludar como se saluda; escribir como y cuando se escribe; vestir como se viste, etc. Y mientras que para dejar un hábito el individuo no tiene que luchar sino consigo mismo, aunque la victoria resulte muy difícil, para rebelarse contra un cierto uso es necesario superar la resistencia que pueden oponer, y de hecho oponen algunas veces, los otros individuos del grupo; cuando no la repulsa del medio social, se recibe por lo menos el ataque del ridículo, y el ridículo, se dice, mata; de ahí la sumisión al uso, no obstante la disconformidad interna del individuo.

Lo que hemos dicho de los hábitos, cuyo contenido pertenece a la zona de lo indiferente moral, pero que por la intención pueden recibir el carácter de buenos o malos, se aplica con igual razón a los usos que son a manera de hábitos sociales; pero como en éstos hay una fuerza coactiva externa que no tienen aquéllos, para quien no conoce otra fuente de sus obligaciones que el medio social, los usos fácilmente se convierten en una norma falsa de conducta, que ahoga la rectitud moral.

Con razón se ha dicho que es «absolutamente indiferente llevar un pardessus largo o corto, mangas anchas o estrechas, ofrecer la mano de un modo o de otro, pronunciar tal o cual forma de saludo; pero no podrá ser del todo indiferente para la moralidad que una mujer descubra su garganta y sus espaldas para ir al baile; que se esté, o poco menos, obligado a ir al teatro a sufrir evocaciones dudosas, excitaciones malsanas».

Cuando los usos no invaden el terreno de la moral tienen su razón de ser y se justifican. Ellos obedecen a la ley que rige todo acto humano: la ley del menor esfuerzo. Éste, que siempre es costoso para nuestra actividad, tan necesitada de extenderse a los múltiples fines de la vida, se facilita cuando ha de ejercitarse uniformemente en las circunstancias diversas del medio social, si en éste se encuentra, por decirlo así, hecho lo que, de otro modo, tuviera que inventar cada individuo al ponerse en relación con los demás; como aguda e irónicamente se ha dicho, «siendo común es como se merece frecuentemente ser llamado distinguido». Una fórmula usual de cortesía tiene además la ventaja de no molestar a aquel

a quien se dirige, aunque tampoco pueda servirle de placer, por su misma banalidad; y por esto la observación de los usos, aparte de que hayan tenido algunos valor de costumbres, y así han pasado de la Ética a la etiqueta, podemos considerarla no sólo como una manifestación de educación, sino de verdadera caridad, en cuanto queremos no ofender a aquellos con quienes convivimos.

Si nosotros los vaciamos de ese contenido de amor, que los hace verdaderamente dignos del hombre, ser social, se convierten en la fórmula hipócrita que cualquier pasión vehemente o una circunstancia imprevista descubren; pero los usos en sí mismos continúan siendo una economía de esfuerzo y un medio de estrechar los vínculos de la vida y esto basta para justificarlos.

Las costumbres en sentido propio. -Como los hábitos, suponen una repetición regular de actos; como los usos, se extienden a toda la sociedad y en gran parte son impuestas por ella; pero no se ha de creer que sean un hecho pura y simplemente social, como pretenden muchos sociólogos; en tal sentido no significarían más que el conjunto de juicios y aspiraciones comunes de un pueblo dado, traducidos en prácticas e instituciones hechas respetar por la coacción social, que se hace efectiva por la opinión pública, por la reprensión y censura de los conciudadanos y aun por los castigos de la autoridad social. Aparece así la costumbre como un mero producto humano, sujeto a todos los cambios que la invención creadora del grupo quiera introducir, y, se confunde el poder coercitivo de la sociedad con el sentimiento de la obligación, que nace al reconocer la bondad intrínseca de las costumbres, su valor moral.

Las costumbres en el sentido restringido que la Ética, como ciencia moral filosófica distinta de la moral positiva, da a esta palabra, son los actos humanos sujetos a reglas permanentes, que se fundan en la relación necesaria de nuestra naturaleza con su fin último.

No significa esto que en todos los tiempos y lugares hayan existido las mismas normas de vida moral; una e idéntica es la naturaleza humana y una misma relación de dependencia tiene con su fin supremo; pero su desarrollo, las manifestaciones de su actividad es lo que en cada momento de la historia ha de regularse; y no se ha de creer, por consiguiente, que el hombre de las primitivas civilizaciones tenga una moral tan completa como el de la nuestra; fáltale materia en que actuarse.

A medida que aumenta el dominio humano sobre la naturaleza y sobre sí mismo, que crecen las relaciones sociales, que se multiplica la especie y se dispersa sobre la tierra, que varían sus necesidades materiales o intelectuales, etc., etc., surgirán nuevas normas para regular su actividad moral, para subordinar los nuevos fines al fin único que los ha de dominar a todos.

Las costumbres así entendidas tienden a orientar la vida, para que no se disperse y disminuya, en un solo sentido, en el sentido de la razón; a establecer la jerarquía entre las distintas facultades humanas; a formar, en una palabra, la persona moral, el carácter, por el imperio de la voluntad racional sobre ellas. El hombre, que es mezcla de materia y espíritu, se ve solicitado en todas direcciones por los bienes que le rodean: la verdad, la belleza, el ideal moral seducen la parte superior de su ser, pero las potencias inferiores tampoco

resisten el atractivo del placer sensible; pues bien, a la voluntad interesa todo lo que nos satisface; ella es la proveedora universal del bien humano; tócale aplicar nuestras potencias a su bien respectivo, pero sin que puedan apartar al hombre de su fin racional.

En los hábitos se suele expresar nuestro carácter natural, psicológico; en los usos, el del pueblo a que pertenecemos; las costumbres, como norma de vida ética, representan lo que el hombre puede y debe hacer de sí mismo, dirigiendo toda su energía a transformar su carácter y hacerle verdaderamente moral.

El motivo de nuestros hábitos suele ser el placer; el de los usos sociales, el placer y la utilidad; y determinan nuestras costumbres motivos de dignidad personal; de ahí el imperio soberano que en los caracteres morales ejerce ésta sobre todos los otros motivos; el progreso de la vida moral se realiza, en parte, a costa de la lucha que en el interior del hombre se entabla entre sus hábitos, que pueden apartarle del cumplimiento del deber, y los usos sociales, que no dejan de ser alguna vez contrarios a él con la norma de las costumbres, que es superior a unos y otros.

- II -

Origen de las costumbres. -Dos soluciones distintas recibe este problema; para los sociólogos y filósofos positivistas el hombre primitivo ha sido un salvaje, que sólo de la sociedad recibió la inteligencia y con ella las normas de vida moral; para otros, la moralidad es un carácter esencialmente derivado de la naturaleza específica del hombre, por lo cual éste ha reconocido siempre una ley de sus actos superior a toda prescripción colectiva. De ahí los dos conceptos distintos de las costumbres, a que antes nos referimos.

Para fijar el objeto de la Ética conviene que discutamos aquí este problema, que más adelante habremos de renovar al tratar del origen de la conciencia moral. Y al defender con argumentos filosóficos la segunda de las soluciones indicadas, queremos advertir al lector de la legitimidad de esta prueba por el testimonio mismo de los adversarios, que aparentemente no se fundan más que en demostraciones científicas e históricas. Nada más lejos de la verdad cuando aquéllos invocan en su favor, como suelen hacer, la hipótesis evolucionista.

«Reconozco sin trabajo, dice Yves Delage, que jamás se ha visto una especie engendrar otra especie, ni transformarse en otra, y que no existe ninguna observación absolutamente formal que demuestre que esto ha tenido jamás lugar... Estoy absolutamente convencido de que se es o no transformista, no por razones sacadas de la historia natural, sino en razón a sus opiniones filosóficas». El notable historiador De Morgan, hablando de los supuestos predecesores del hombre, declaraba que «estas hipótesis, lo gratuito de las cuales no ofrece duda ninguna, han tomado, sin embargo, en el pensamiento de muchos el valor de axiomas, sobre los cuales se han construido en estos últimos años multitud de teorías en que la fantasía ocupa el lugar del razonamiento científico. No faltan sabios, o que se dicen tales, que tienen al Pithecanthropus como nuestro antepasado, cuando nada lo prueba; ningún

dato permite afirmar que este ser fuera una forma ancestral del hombre; que esté emparentado, ni aun remotísimamente, con nuestra especie».

Aunque admitiéramos como probada la evolución física de todo organismo, incluyendo el de nuestro cuerpo, cuyo antecesor inmediato fuera conocido, éste para llegar a ser hombre ha tenido que poseer inteligencia y voluntad libre, como carácter distintivo del bruto.

De Quatrefages, aunque antievolucionista, creyó que si bien «los fenómenos intelectuales toman en el hombre un desarrollo tal, que a veces se elevan casi al rango de atributos, y merecen por ese título ser colocados no lejos de los fenómenos puramente humanos», «no separan al hombre de los animales», pues «los atributos de nuestra especie son los fenómenos morales y religiosos»; mas «cualquiera que haya sido la causa determinante de la aparición del hombre en la superficie del globo, ha estado desde el principio en posesión de su naturaleza específica; ha tenido de golpe su inteligencia y sus aptitudes, aunque entorpecidas»

El relegar al dominio filosófico el estudio de las causas ha producido esta observación superficial, que no distingue lo característico de cada hecho y diferencia otros que no son más que aspectos de una misma actividad. Sólo el hombre es un ser moral y religioso; mas los conceptos abstractos de la vida moral y religiosa son producto de la inteligencia, que trasciende todo el alcance de las facultades de conocer propias del bruto; por eso no es éste religioso ni moral; una actividad sensible pertenece al orden de la materia y no puede causar nada inmaterial, como son las ideas abstractas, que se refieren a Dios y a la moralidad. En los conceptos de ser, de substancia, de causa, aun formados sobre los datos de la experiencia sensible, lo mismo que en los conceptos morales de bien, justicia, virtud, derecho, deber, no se encuentra huella alguna de materia. Es preciso, pues, una facultad inmaterial.

Y la inteligencia, que es esta facultad, haciéndonos conocer el bien abstracto, hace posible la libertad. Alrededor nuestro sólo encontramos bienes particulares y fragmentarios; aun Dios mismo, que es el Bien absoluto, no es contemplado por nosotros en su esencia y por eso no atrae irresistiblemente nuestra voluntad; gracias, pues, a la inteligencia comparamos los bienes particulares con el bien ideal, y con nuestra libre elección entramos en el dominio de la vida moral. No juzgamos solamente del curso que en una época y pueblo dados llevan las costumbres, sino del que deben llevar; y como al juicio abstracto y universal sigue la libertad, influimos en el cambio que ese juicio nos señala, si se trata de la evolución social, y lo realizamos cuando se trata de la nuestra individual.

Si el bruto tuviera inteligencia habría de reconocérsele este doble poder, del que ninguna señal nos ofrece en la inmutabilidad de su vida.

La «psicología» del primitivo. -Entre las primeras generaciones y aquellas adonde nos conducen los descubrimientos de la prehistoria y la etnología hay una distancia que no podemos calcular. Cuando hablamos del hombre primitivo no entendemos por esta palabra designar más que las generaciones que han precedido a la historia; de ningún modo a los primeros padres del género humano. Y no es fácil, quizá ni posible, demostrar, como

algunos pretenden, que el salvaje actual represente a los llamados hombres primitivos, ni si éstos corresponderían a un solo tipo, pues etnólogos y sociólogos como Ratzel y Gumpłowicz admiten la existencia de grupos humanos originariamente diversos.

Es cierto que casi todo lo que se ha descubierto del hombre prehistórico se encuentra en los pueblos no civilizados que todavía subsisten; por lo que fácilmente nos inclinamos a pensar que éstos son representantes de aquéllos, y aunque no falten ejemplos que dan valor a la hipótesis de que algunos salvajes actuales son verdaderos degenerados de otra civilización más elevada, en general se puede considerar a la mayoría como retrasados, inmovilizados en una etapa del progreso humano.

Ahora bien, si tomamos a éstos como primitivos no es muy difícil señalar los rasgos que caracterizan su actividad psicológica y, por consiguiente, el grado de moralidad de que son susceptibles.

Es indudable su adhesión espontánea a toda enseñanza tradicional; pero no es lícito representarse como un ser meramente pasivo que nada pone de suyo al recibir las excitaciones del mundo exterior físico o social; si es verdad que no tiene las iniciativas propias de los espíritus reflexivos y críticos, también es cierto que su alma, como toda alma humana, reacciona ante la presencia de la verdad y del bien y no ha perdido la capacidad de discernir el error y rechazar el mal; ni aun le es extraño ese estado enfermizo de nuestra refinada cultura que se llama el escepticismo; en el fondo la causa de éste es una contradicción insoluble para el que piensa; el primitivo no la ve siempre donde nosotros, pues admite algunas que para él no lo son; pero cuando la encuentra, su asentimiento es imposible; luego veremos algún caso en que así le ocurre.

Son hombres-niños, cuya voluntad débil se deja imponer fácilmente las modificaciones del medio en que viven; fátales equilibrio y constancia, y esa armonía que resulta del conocimiento de un fin determinado al que dirigirse y que pudiera servirles de orientación.

Es crédulo; aunque pregunte muchos por qué, se da pronto por satisfecho; pero su credulidad tiene tan poca consistencia como su voluntad; aunque fácil de ser engañado, es al par desconfiado, y tanto más cuanto que sus generalizaciones son menos fundadas. Sujeto a la explotación de los civilizados, él sabe tomar su partido para convertirla en provecho propio; en el fondo, dice un agudo observador de sus costumbres, el más explotado de los dos no lo es siempre el que se piensa...

Y si estas cualidades que tanto te asemejan a nuestros sencillos, pero maliciosos y socarrones lugareños, echan por tierra la pasividad, idiotéz y aun animalidad que algunos les atribuyen, a fortiori quedan éstas desmentidas, si se observa que son profundamente sensibles al trato que se les da; y el mismo concepto de superioridad que forman de los europeos les hace estimar como de mayor gravedad las injurias que de ellos reciben.

Sería poco acertado creer que el juicio personal no existe donde no se discuten las doctrinas, como en nuestra vida contemporánea suele hacerse; es un hecho desmentido por la experiencia de todos los tiempos. Mas lo abona entre los no civilizados una condición que no debe olvidarse: la carencia de símbolos doctrinales y códigos de moral fijados en

fórmulas precisas; por lo cual a la invención personal, le queda necesariamente una parte, muy compatible con el respeto a las costumbres recibidas de los antepasados.

Esas costumbres serán indiscutidas, pero no irreformables; buena prueba de ello son las conversiones obtenidas por los misioneros en esos pueblos no civilizados; aunque ciertos hechos de los europeos tiendan a corromperlos y hacerles perder toda creencia.

Pero las conversiones se realizan, y en los niños y jóvenes se alcanza una vida moral tan elevada que puede competir con la de los mejores colegios de Europa; en muchos convertidos de todo sexo, edad y condición la sinceridad de su fe les lleva hasta el martirio. Y todo esto se ha conseguido sin ese tiempo que reclama la evolución para que poco a poco se transformen los hábitos y con la herencia se fijen los nuevos; así tampoco es preciso trastornar esas naturalezas de primitivos, sino desterrar prejuicios, corregir errores y dejar incólume la moral natural, cuyos principios poseían, para completarla y sublimarla con la cristiana.

Explicación sociológica del origen de las costumbres. -Si se concede de buen grado que en las épocas históricas de la humanidad aparece ésta siempre, regida por normas de moralidad, más o menos perfectas, pero comunes fundamentalmente a todos los pueblos, muchos sociólogos lo niegan del período prehistórico de nuestra especie, y aun después mientras no sale del estado salvaje. La ferocidad de costumbres, dicen, las formas brutales de vida, su estado gregario más bien que social, nos ponen en presencia de seres que apenas tienen con nosotros más semejanza que la exterior física; como el bruto, lucha el salvaje con el medio ambiente, y las necesidades materiales únicamente provocan en él algún esfuerzo para adaptarse a él y poderlas satisfacer; cuando lo alcanza ha terminado su preocupación. Si a esto se añade, agregan, que el hombre primitivo está representado por el salvaje actual, queda hecha la demostración del inmoralismo, mejor, amoralismo congénito de nuestra especie, el nombre es moral por la sociedad; las costumbres tienen un origen puramente social. No es preciso buscar la evolución de la especie para comprobarlo; basta examinar la evolución del individuo que hoy nace en los pueblos civilizados, porque «es necesario que por las vías más rápidas al ser egoísta y asocial, que acaba de nacer, la sociedad añada otro capaz de llevar una vida moral y social».

Es necesario prevenirse contra el modo de exponer los pocos hechos ciertos que la etnología puede aún suministrar acerca de la vida moral de esas civilizaciones. La idea preconcebida de una evolución necesariamente ascensional hace colocar al principio de ella todo lo que se encuentre de más inferior y grosero entre los salvajes, sin pensar que una gran parte de todo ello se encuentra en las civilizaciones actuales y en los mismos centros superiores de cultura, en que se hermanan a maravilla los más admirables progresos materiales con las mayores aberraciones morales.

Olvidando esto se ha querido rebajar el estado y condición del hombre salvaje hasta el punto de suponerle incapaz de distinguir su propia personalidad de la horda a que pertenezca. Engels nos lo representa viviendo encima de los árboles, como único modo de explicar que pudiera continuar existiendo en presencia de las grandes fieras. Y no sabemos por virtud de qué poder el grupo ha conferido a sus miembros pensamientos, afectos y modos de obrar que los convierten en seres morales.

Porque ese grupo ¿era una asociación de agentes enteramente irracionales? ¿estaba compuesto de antropopitecos extraños a toda especie de conciencia moral, de seres puramente instintivos? Entonces la Sociología pone por base esta fórmula misteriosa: $0 < X < 1$. Si los miembros de un grupo social no son el bruto simplemente, si tienen un mínimum de razón, se comprende que el comercio social sea necesario para que la desarrollen y no quede en estado potencial; pero la sociedad no la crea, ella existe independientemente de la sociedad.

Hay correspondencia entre el desarrollo mental del individuo y el grado de cultura social; pero no se ha de transformar esa correlación en una dependencia causal, en la que todo estuviera en la sociedad, como principio activo, y nada en cada uno de sus miembros, sino lo recibido de ella. Los individuos forman la sociedad y ésta es de la misma cualidad que aquéllos.

Por eso de una reunión de seres puramente instintivos, gregaria, como la que forman muchos animales, ninguno de ellos sale con inteligencia o razón. Aun en los casos en que la horda se subordina a un jefe, que la vigila y dirige en su defensa, como ocurre entre los elefantes, búfalos y otros animales, aquél no debe su superioridad a la influencia ejercida sobre él por el grupo, sino a su experiencia individual, pues el jefe es uno de los más viejos.

La censura que dirigió M Durkheim a Wundt por defender éste el origen sociológico de la moralidad, deprimiendo al individuo, conserva hoy todo su valor contra el primero: «Si los árboles, decía, no deben ocultarnos la selva, tampoco ésta ha de ocultarnos los árboles»; ahora hay más: según Durkheim, es la selva la que produce los árboles.

Es todo lo contrario; sin el pensamiento individual reaccionando sobre las formas del pensamiento colectivo no podría explicarse la substitución de éste, ni las crisis y progresos sociales, ni aun hubiera empezado nunca a existir aquel pensamiento colectivo, que por el mero hecho de serlo, sin proceder de un sujeto que sea algo distinto y separado de los individuos, denota en éstos una idéntica naturaleza, con facultades y fines comunes, pero no la supuesta homogeneidad de las asociaciones primitivas y la ausencia de personalidad del salvaje, contra lo cual protestan hechos bien comprobados: «Nuevas observaciones etnográficas, dice Gastón Richard, han destruido la hipótesis sobre la cual se apoyaban Engels y aun M. Durkheim. Vierkandt, etnologista bien conocido de Berlín, consagraba recientemente en una revista sociológica alemana un estudio profundo a los iniciadores y a los grandes hombres en los pueblos salvajes. Allí combate enérgicamente la opinión que rehúsa una personalidad al salvaje. Cita, entre otras, las observaciones de Stephen sobre seis indígenas de la Nueva Pomerania, que él llevaba como marineros a bordo; cada uno de ellos presentaba un carácter propio y disposiciones personales bien marcadas, lo que contradice netamente la teoría de la masa homogénea.»

Es cierto que las leyes impuestas regulan y forman en gran parte las costumbres individuales; pero ha sido necesario que existan legisladores que han concebido la bondad y utilidad de sus prescripciones; porque ¿de dónde, si no, hubieran éstas venido? El individuo encuentra en su razón una regla interior por medio de la cual juzga los productos sociales, y

cuando éstos le contradicen abiertamente, se resiste y rebela; así han acabado los caprichos y las violencias de los tiranos, por inertes que se suponga a los más sumisos salvajes.

Por último, hablar de hordas humanas en el sentido de Engels, Durkheim o Letourneau, como si fueran aglomeraciones acéfalas, en que todos los individuos se sintieran absorbidos en la Comunidad, sin leyes, sin jerarquía, es hablar de lo que no ha existido en parte alguna. El término mismo es desacertado. «Horda viene del turco ordú, designando un campamento de ordinario muy jerarquizado. La historia de Rusia nos habla de los tártaros de la Horda de oro, que era un verdadero Estado».

El testimonio de los hechos. -Pero, en suma, los hechos que se atribuyen a los salvajes ¿son reales? -Con las reservas consiguientes al valor de la palabra primitivos, podemos asegurar que se conocen pueblos de éstos que tienen costumbres suaves y son casi ajenos a la guerra y a toda violencia, en los límites en que sus condiciones de vida se lo permiten, ni más ni menos que en los pueblos más civilizados de nuestros días; al par que podemos atribuir a esas mismas condiciones la causa que impide el desarrollo de la congénita disposición a una vida moral cada vez más perfecta, disposición de que participa todo hombre.

Entre esos pueblos se encuentran las tribus de pigmeos negros del Centro de África, los semang de Malaca, negritos de Filipinas y bosquimanos; como las tribus del Sudeste australiano y los tasmanianos, que parecen ser el más antiguo principio del grupo de pueblos australianos, que es antiquísimo. Hasta hoy no se puede pasar más atrás en el estudio de las antiguas sociedades humanas.

Pues bien; no sólo son raras entre ellos las riñas y muertes, sino que al principio no parece conocieron las armas de combate a corta distancia. No existe la antropofagia, y se desconocen las mutilaciones legales, la tortura y los sacrificios humanos; desconocida es también la esclavitud, pues se estima la libertad como el don preferido entre todos los bienes del individuo. El altruismo por la tribu los conduce a compartir los medios de subsistencia y asegurar la vida de los menos favorecidos, aun a costa del sacrificio de sí mismos. En la familia los padres cuidan con amor y solicitud de los hijos y éstos les prestan obediencia y amor. No se practica la muerte de los padres ancianos, ni el infanticidio. Se inculca a los hijos el deber de asistir a los viejos, débiles, huérfanos y viudas, aun fuera de la tribu, así como la benevolencia, la amistad, la cortesía y hospitalidad.

No sólo reconocen el derecho de propiedad, sino que todo nos permite tenerlos como de probidad ejemplar, siendo casi desconocidos la rapiña y el robo. Renombrados son por su amor a la verdad, su lealtad y la seguridad de su comercio; aborrecen la mentira y la duplicidad.

Ignoran las depravaciones sexuales, tan frecuentes en otros pueblos de cultura más avanzada y aun entre civilizados; conservan el sentimiento del pudor en un grado bastante elevado, y aunque reine cierta libertad de costumbres en muchas tribus antes del matrimonio, en otras es obligatoria la castidad y son castigados los delincuentes; pero, además, en la vida conyugal se impone al marido lo mismo que a la mujer la fidelidad, castigándose con penas severas a los adúlteros; la monogamia es casi universal y el

divorcio muy raro. La igualdad de consideraciones y de derechos entre el hombre y la mujer se muestra en toda una serie de instituciones sociales, sin atacar la preeminencia debida al padre en el seno de la familia.

Un sabio que ha vivido veinte años entre las tribus salvajes de las razas bantúas del África describe la moral de esos pueblos relacionándola con los fundamentos en que se apoya, y hace ver las aplicaciones, no siempre acertadas, en verdad, de principios, que son los mismos que rigen toda vida moral: distinción del bien y del mal moral; responsabilidad individual del hombre adulto, libre y sano de espíritu; sentimiento de la justicia, en cuyas determinaciones podemos hoy ver nosotros extravíos de la vida moral, pero que no destruyen el concepto general de aquella virtud, rectora de toda vida social; pero, ¿acaso, en medio de nuestra civilización, se ha podido precisar sin error todo lo que aquélla abarca y se han cumplido todas sus exigencias? El cuadro moral de los bantús ofrece más sombras que el de otras tribus tenidas también como primitivas; pero de ningún modo puede afirmarse que son seres amorales, ni que sus costumbres los coloquen en la esfera de la animalidad.

Es innegable el carácter social de la mayor parte de la vida moral de los primitivos, y nos es muy difícil apreciar hasta qué punto imperan en su conciencia las normas de vida individual, por la falta de sanción externa que las acompaña; pero siendo innegable la existencia en ellos del sentido moral, distinto de todo concepto utilitario, no puede faltarles algún conocimiento y estima de las virtudes privadas. Además, hay algunos códigos en que se prohíbe el deseo de lo que no es propio, cultivando de ese modo la moralidad interior; y en muchos pueblos salvajes se estima el pudor, la veracidad y el honor individual hasta el heroísmo.

Advertencias críticas sobre la interpretación de las costumbres. -Dos cosas hay que tener presentes cuando se trata de estas cuestiones: 1ª, la dificultad de penetrar en la vida de pueblos cuya lengua y usos son tan distintos de los que los viajeros, más o menos cultos, poseen, y a quienes los salvajes, si no como a enemigos, han de mirar como sospechosos: la religión, que se enlaza íntimamente con sus prácticas morales, es tenida como sagrada, misteriosa, incomunicable a los extraños; 2ª, que no se ha de juzgar por los hechos exteriores de la apreciación mental que hace el que los realiza, que suele ser superior a éstos. El dudar de la existencia de esa apreciación mental en el salvaje supone un error, que no deja de ser general: que todo principio explicativo de una manifestación del espíritu ha de ser algo explícito, de que se tenga conciencia refleja y represente el punto de partida de todo proceso espiritual.

Nada hay más falso. Realiza el hombre muchas operaciones de orden lógico, de apreciación estética y ética, sin tener presentes las leyes o principios últimos, irreductibles, que sirven de base real a aquéllas y por las que pueden ser explicadas y tener un significado racional. Sólo cuando adquiere el hombre un desarrollo superior, esos principios se convierten en objeto de estudio, y se forman las ciencias: la lógica, la estética, la ética, y éstas pueden contribuir a su vez a impulsar la evolución y perfeccionamiento de las formas de actividad en que, por decirlo así, se encarnan, se hacen vivientes. Los principios obran a manera de exigencias naturales, son operativos en algún modo y a través de las imperfecciones de sus productos la inteligencia descubre su existencia y actividad; antes

que Aristóteles escribiese su Organon, los hombres discurrían aplicando las leyes del pensamiento; su genio penetró en el mecanismo del raciocinio, distinguió el que se conformaba con las normas de la inteligencia, de aquellos otros en que, por apartarse de ellas, la verdad se escapaba de la investigación humana; él enseñó a saber que se sabía; pero antes que él, se sabía.

De un modo semejante, el conocimiento reflexivo de las normas morales empezó a alcanzarse mucho tiempo después que los hombres se regían y gobernaban por ellas; no sólo eso; antes que se formularan éstas en máximas o sentencias, que recibieran la sanción social, la voluntad humana era atraída hacia el bien ofrecido por la inteligencia; y si la invención moral de los espíritus que sobresalían en las primitivas sociedades pudo anticipar nuevas reglas de conducta, así como dio molde al pensamiento común en aquellas máximas y sentencias, la apreciación individual, más o menos acertada, ni podía desaparecer, ni pudo dejar de ser el criterio de la moralidad, en el grado mismo que hoy lo es en las personas incultas.

Capítulo III

Moral, religión y metafísica

- I -

La Moral y la Religión.- Dos cuestiones surgen al poner en relación estos dos términos: si hay moral sin religión y si hay religión sin moral. Pero la primera puede significar dos cosas distintas: ya si la moral es completa sin incluir los deberes religiosos, ya si los deberes que prescribe se fundan en la religión, se proponen o imponen en nombre de la religión, lo que en último término significa: si se reconoce a Dios como ordenador de nuestra vida moral y remunerador de nuestros actos.

Preguntar si hay religión sin moral es querer saber si el concepto de religión implica una exigencia moral de cumplir ciertos deberes, o no es más que el reconocimiento de seres superiores al hombre, con los cuales no le ligue el vínculo de ninguna obligación, aunque por otra parte trate de sostener con ellos ciertas relaciones que, más que un servicio prestado a dichos seres, sean un medio de ponerlos a disposición del hombre.

Magia y Religión. -Evidentemente resulta de esto que la palabra religión tiene un sentido equívoco, por lo cual pueden sostenerse las más opuestas opiniones al determinar sus relaciones con la moral; frecuentemente se la confunde con la magia, y entonces resultan igualmente confundidas las prácticas rituales más absurdas con las prescripciones de la ley moral natural. Para evitar estos inconvenientes necesario es, pues, distinguir en los conceptos lo que tal vez en la realidad ha sido muchas veces inseparable, pero no indistinto.

Oigamos el testimonio, no de un filósofo al que pudiera acusarse de imponer ideas apriorísticas sin fundamento en los hechos, sino de un cultivador de estudios históricos tan reputado como Andrew Lang: «En las concepciones más antiguas, lo mismo que en las más racionales de la divinidad, dice, es posible descubrir dos elementos principales que se

pueden estudiar aparte el uno del otro: el elemento mitológico y el religioso, que existen en las razas más primitivas como en las más civilizadas. El factor racional, o al menos, el que nos parece tal, se descubre en la religión; el elemento irracional predomina en el mito. En la hora del peligro el australiano, el bosquimano como el natural de las islas Salomón, se dirigen hacia los dioses, y todos ellos tienen en el corazón la idea de un padre y de un amigo; éste es el elemento religioso.

»Pero este mismo hombre, cuando busque la razón de ciertos fenómenos naturales, o se deje llevar por su imaginación, rebajará este padre y este amigo espiritual al nivel de las bestias y hará de él un héroe de aventuras cómicas o repugnantes; éste es el elemento mítico o irracional. La religión, bajo su aspecto moral, puede siempre reducirse a la creencia en un poder que es bueno y que trabaja por el reinado de la justicia. La mitología al contrario, aun en Homero y en el Rig-Veda, deja siempre caer a los dioses en sus viejas aventuras inmorales y absurdas».

Lo que Lang llama trabajar por el reinado de la justicia incluye esa exigencia moral que todo creyente reconoce en la religión que practica y que es independiente de su libre elección; la divinidad reclama la ejecución de ciertos actos con que el hombre la ha de honrar, en testimonio de la soberanía que es propia del principio, de quien se reconoce dependiente la criatura; las relaciones así establecidas y que se traducirán por la oración, los sacrificios, la piedad, el temor (pero no tal temor servil), etc., constituyen propiamente la religión.

Un carácter muy distinto y aun opuesto se encuentra en la magia. Ésta procura reducir al servicio del hombre, por ciertas prácticas ocultas y en apariencia más o menos religiosas, ya las fuerzas de la naturaleza, ya los poderes del mundo invisible, del mundo de los espíritus; si de un lado puede reconocerse en ella un pensamiento que no es falso, la existencia de productos naturales que tienen poder de curar las enfermedades, y un deseo justo, el de hallarlos; por otro, no debe sorprender que la falta de crítica y aun de experiencia lanzara al hombre no civilizado por un camino erizado de peligros, que él trata de salvar con medios desproporcionados y verdaderamente ridículos.

Pero, si desde este punto de vista la magia no se opone más que al espíritu científico, tiene otro, el de la utilidad, que corrompe las costumbres, pues no tiene por bueno sino lo que sirve para algo o lo que agrada. La moral mágica es egoísta y cruel; los crímenes que inspira oscurecen los actos buenos, que no escasean entre los pueblos primitivos. Y cuando de la magia natural se pasa a la sobrenatural, la que pretende arrebatarse los poderes del mundo invisible a las almas de los muertos, a los espíritus malos, se desarrollan esas horribles costumbres de la antropofagia y de los sacrificios humanos, que amenazan con acabar la existencia de algunas razas humanas del África.

Podemos deducir de lo dicho que, lejos de confundirse la magia con la religión, es la adulteración consciente de ésta y su mayor enemiga; ella pretende llegar a sus fines por opuestos que sean a los de la religión. En el mundo quizá hayan seguido una marcha paralela, «si se puede dar ese nombre a la rivalidad de los mejores sentimientos y de los más bajos instintos del corazón del hombre»; pero, si no se las distingue, es imposible

evitar los múltiples errores que algunos defienden al tratar de las relaciones de la moral y la religión.

Los datos históricos acerca del fundamento religioso de la Moral. -Es una opinión, aun bastante seguida, que la moral, tal como la comprendemos en nuestros días, se desprendió de un modo muy lento de los instintos de ferocidad primitiva.

Y acúsase a los ministros de los diferentes cultos en Occidente de haberse arrogado la representación de la divinidad para imponer en su nombre los preceptos de la vida moral, «innovación, dicen, de los tiempos modernos, que extrañaría mucho a ciertos pueblos orientales que creen a sus dioses demasiado elevados sobre nosotros para ocuparse de nuestra conducta». «En las civilizaciones inferiores, escribe a su vez Tylor, la moral y la religión no tienen relación alguna, o a lo más las tienen rudimentales.» (Citado por Le Roy, págs. 210 y 211.)

Estas afirmaciones no se fundan en los hechos. Reconozcamos que hay muchas obscuridades acerca de la vida de los pueblos no civilizados, y tal vez nunca se llegue a hacerlas desaparecer por completo; pero, como advierte un sabio historiador de las religiones semíticas, mientras más se penetra en el estudio de las sociedades primitivas, más profunda es la convicción de que en ellas el motivo religioso hace con mucha frecuencia las veces de un principio racional en la dirección de la vida; sin que se pueda atribuir esto a superstición; antes bien, el instinto racional mismo es el que busca espontáneamente en el freno religioso la protección necesaria contra los impulsos del instinto animal.

Por eso ha podido muy bien decir S. Reinach que «la humanidad cree instintivamente que existe una relación íntima entre la moral y la religión, no obstante los filósofos, que querrían constituir la moral como si fuera una simple creación de la inteligencia. Esa relación ha existido siempre y no puede decirse que se haya debilitado».

A la autoridad de hombre tan poco sospechoso de parcialidad a favor de la religión debemos añadir la del etnólogo P. Schmidt, director del Anthropos, que penetrando en los detalles de la vida religiosa y moral de los primitivos, resume así los hechos adquiridos respecto de los pigmeos de África y de Asia: «En el dominio religioso encontramos el conocimiento de un Ser supremo que ha creado el mundo, que le gobierna y es el custodio de la moralidad. Este conocimiento va acompañado de obediencia y de temor reverencial y se manifiesta exteriormente en un cierto culto que lleva consigo por lo menos la oración, sin que hasta el presente se haya comprobado la existencia de sacrificios.»

En cuanto a las tribus del Sudeste de la Australia, sintetiza los hechos en estos términos: «Encuétranse en todo este territorio señales muy claras de la creencia en un Ser supremo... que es al mismo tiempo legislador, guardián, remunerador o vengador de la conducta moral de los hombres, y esto, no solamente en esta vida, sino en la otra. Él es clemente y benévolo; en otro tiempo habitaba en la tierra, pero ahora vive más allá del cielo, en otro mundo, desde donde ve todo lo que pasa en la tierra».

Entre algunas tribus africanas de la gran familia bantúa, entre algunos pueblos sudaneses y en los indios de la América del Norte se observa igualmente que la moral es religiosa en su origen, en su autoridad y en sus sanciones, cualesquiera que sean las incertidumbres que aun subsisten acerca de sus creencias en un Ser supremo.

Entre los pigmeos de las islas Andamán el gran dios (Puluga) prohíbe la falsedad, el robo, las agresiones, el adulterio, etc. Entre los kurnai, las prescripciones morales dadas a los jóvenes en el curso de las fiestas de la pubertad se les presentan como impuestas por el Ser supremo (Nuestro Padre). El dios supremo de los indígenas de la isla Nias (archipiélago de la Sonda) castiga al malvado, cuya conducta no escapa a su ciencia sin límites. El gran dios de los batak de Sumatra cumple ciertas funciones que le señalan como custodio y protector de la moralidad, y así le toman por testigo en los juramentos y él decide sobre la culpabilidad o la inocencia del acusado en los juicios de Dios.

Los bavili de Luango, tan bien estudiados por M. Dennett, poseen una idea muy elevada de Dios, juntamente con una noción clarísima de la ley moral y natural, a la que atribuyen un origen y autoridad religiosos. Los pecados (prohibiciones) contra la ley natural reciben el nombre de palabras de Dios, por oposición a las palabras del hombre, que son las cosas prohibidas por la ley civil y criminal; en algunos preceptos de esta moral se ataca hasta ciertos pensamientos y deseos, y la infracción de lo prohibido es castigada por Dios.

Concluiremos con las observaciones personales hechas por Mons. Le Roy entre los bantús, a los que nunca ha producido extrañeza la exposición de la doctrina cristiana sobre Dios; y aunque, según dice, no tenga sobre la conducta de esos primitivos sino influencia limitada la idea de Dios, añade: «Pero es no menos incontestable que su religión, en cuanto tal y en nombre de los seres invisibles que ella representa, impone a sus adherentes, como un deber, ciertos preceptos y ciertas prohibiciones, con sanción que hiera a los individuos responsables. Ahora bien, ahí está en gran parte la moralidad de los primitivos, y esta moralidad depende de tal modo de la religión, que se confunde, por decirlo así, con ella».

Tabús, Religión y Moral. -El evolucionismo radical cree no poder admitir una distinción de naturaleza entre el hombre y el animal; pero, reconociendo que la religión y la moral se compenetrán en la vida humana, y considerando que son manifestaciones demasiado elevadas para atribuir las a la vida animal, ha buscado un origen que, precediéndolas, explique su aparición progresiva a partir de un punto en que las dos vidas lleguen a confundirse. A esto obedece la teoría de Salomón Reinach acerca del fundamento de la religión y de la moral; veamos lo que dice de ésta:

«La moral es la disciplina de las costumbres. Quien dice disciplina dice coacción, influencia ejercida sobre los hombres para restringir, en un interés sui generis (que es la moralidad), su libertad de acción, tanto respecto de los demás como de sí mismos. Una restricción de esta índole entra en la clase de los tabús, cuyas prohibiciones, que tienen un carácter de moralidad permanente, no son más que un caso particular... Por lejos que remontemos en el curso de las edades, el hombre sufre, al lado de coacciones exteriores, una coacción interior; no sólo experimenta resistencias, sino que se las crea a sí mismo, bajo la forma de temores o de escrúpulos. Estos temores y estos escrúpulos han tomado con el tiempo nombres diferentes: son las leyes morales, las leyes políticas, las leyes religiosas.

»La religión, constituida y jerarquizada, primera emancipadora del hombre, ha redactado en Códigos aquellas prescripciones y proscripciones que, merced a variadas supersticiones, habían encontrado crédito.» (Cultes, Mythes et Religions, t. II, págs. 6, 18-22.)

Al empezar dijimos cuál era el principio inspirador de esta doctrina: identificar la psicología humana con la animal; si cupiera alguna duda después de leer estos textos, se disipará viendo lo que posteriormente, en su célebre libro *Orpheus*, ha escrito. En él define la religión: «un conjunto de escrúpulos que sirven de obstáculo al libre ejercicio de nuestras facultades» (pág. 4); por extraña que sea esta definición, podría creerse que no atribuiría escrúpulo alguno a los animales, y de este modo quedaba marcada nuestra diferencia respecto de ellos. Pero no ocurre así; «los animales superiores, escribe (pág. 6), por no hablar sino de éstos, obedecen lo menos a un escrúpulo, puesto que, con raras excepciones casi, ellos no se comen entre sí, ni a sus pequeñuelos. Una especie de mamíferos a quienes estos escrúpulos no detuvieran, es no sólo imposible de descubrir, sino aun de concebir». Vemos aquí el instinto convertido en escrúpulo, significando una repugnancia fisiológica invencible a cumplir ciertos actos. Después el tiempo se encarga de hacer al hombre capaz de formar conceptos abstractos, y este primate de sistema nervioso más perfecto se convierte en un ser religioso y moral; pero, como el bruto, ha tenido que empezar por sentir el «escrúpulo» de la sangre, convertido luego en el precepto: «no matarás». Estos escrúpulos o temores, indebidamente generalizados, fueron constituyendo el código de las costumbres; de ellos han nacido éstas, por medio de un trabajo de selección hecho por los hombres influyentes de la tribu, por los ancianos, jefes o sacerdotes.

Crítica de la doctrina de S. Reinach. -Hemos dicho lo suficiente en las páginas anteriores contra el supuesto fundamento del evolucionismo, y eso basta para destruir la base de la teoría de Reinach. El sistema nervioso más complicado y perfecto no pasa de ser un órgano de orden sensible, incapaz de producir un acto de orden espiritual, como es la abstracción; el tiempo, de suyo, no explica nada; las cosas duran desarrollando su naturaleza propia, o declinando en su actividad hasta morir, si son corruptibles; pero no se transforman, como la historia y todos los documentos de la prehistoria lo comprueban.

Además, la misma intervención de la inteligencia que dirige los instintos para, si se quiere decirlo así, transformarlos por el carácter racional que al ser aplicados a un acto particular toman, denota que son de naturaleza diversa del poder que los dirige; no cabe mayor oposición que la existente entre dirigir y ser dirigido; por eso en el hombre pueden llegar a una perversión que es desconocida entre los animales. El ejemplo mismo del escrúpulo de la sangre lo demuestra; hay animales carnívoros, pero no se devoran los de la misma especie, ni se comen a sus hijos; en cambio, la antropofagia no es una excepción tan singular que no contraste con la ausencia de algo análogo entre los brutos; y sobre todo el precepto «no matarás» va más allá que la simple prohibición de la antropofagia, sin que por eso se vea más reducida su infracción; antes al contrario, en todas las razas, por civilizadas que sean, los crímenes de sangre subsisten y se multiplican en forma tal que destruye el carácter fundamental del instinto puramente animal: necesidad y utilidad; sólo el hombre es, además, suicida.

Vicio radical también de la teoría que refutamos es el entender la evolución de los sentimientos (en el caso presente, la repugnancia invencible a hacer algo, el escrúpulo o temor de la sangre), como un simple pasaje de lo homogéneo a lo heterogéneo por acumulación cuantitativa, y no cualitativa, de nuevos fenómenos que vienen a coagularse con los precedentes, pero conservando unos y otros su propio carácter y sin tener más unidad que su integración misma.

Nosotros, en cambio, admitimos un progreso interno de los sentimientos por virtud de la perfección de las causas que son su razón de ser; por esto el precepto «no matarás», al imponerse a nuestra conciencia, toma un carácter muy distinto de una mera repugnancia fisiológica a verter la sangre, o de un acto puramente utilitario; aunque de hecho el cumplimiento de esa ley corresponda a la utilidad de la especie, y de infringirla nos aparte también una sensación fisiológica, que puede llamarse de temor; pero ningún hombre de sana afectividad moral consentiría en que se confundieran los móviles de sus actos racionales con esos impulsos instintivos.

Y aquí tocamos la causa de la confusión que establece también S. Reinach entre la coacción externa o interna con la obligación moral, de cuyas diferencias radicales hemos tratado ya en páginas anteriores. El tabú es una prohibición de carácter social; pero entre los diversos actos a que se extiende, si el fundamento del respeto a la ley es en muchos casos el temor de los castigos que la sociedad impone, no faltan otros en que el temor como sentimiento moral de desagradar a su dios mueva a los no civilizados a abstenerse de realizar una acción o a ejecutar otra; y nadie dirá, a menos de no creer en Dios, que no sea racional el complacerle en sus voluntades supuestas (reales o no). Para el hombre primitivo, lo mismo que para el civilizado, Dios es el dueño de la Naturaleza, respetar sus derechos es un deber; el principio moral queda a salvo, sea cualquiera el error que en las aplicaciones se cometa. Por donde se ve que el tabú, lejos de ser el principio de la Religión y por ello de la Moral, no tiene razón de ser en el orden de las costumbres sino por virtud de un principio racional.

No negamos la existencia de tabús que se deban a la influencia de la Magia; antes bien, creemos que éstos son en mayor número; tampoco negamos que en el no civilizado tengan frecuentemente éstos el mismo valor que aquéllos, o sea, que en su conciencia él no distinga entre Religión y Magia; pero esto que se ha querido oponer a los autores que las distinguen, como si careciera de valor su distinción, nos parece que en nada se lo hace perder para el fin que se proponen los que la establecen, que es: demostrar la existencia de vida verdaderamente moral entre los pueblos, que algunos quieren presentar casi confundidos con los animales, fijándose para ello únicamente en las aberraciones monstruosas y absurdas en que viven dichos pueblos. Entre ellas, y a pesar de ellas, sobrenada el carácter específico del hombre, la razón, que es siempre capaz de elevarse al conocimiento de una causa soberana, aunque no lo sea de determinar su naturaleza y muchos de sus atributos; pero de ella se reconoce dependiente, y, con más o menos perfección, prácticamente lo demuestra por los actos de su vida moral.

Una advertencia final conviene hacer sobre el concepto de la ley moral, que indica S. Reinach; identificada con el tabú, tiene un sentido de límite, de restricción a nuestra libre actividad; el nombre mismo de disciplina dado a la regla de las costumbres, parece abonar

ese mismo significado. En realidad, nada hay más falso; la libertad verdadera no consiste en hacer lo que se quiere por un impulso del momento, sino en poder preferir la ejecución de ciertos actos, a los que se ha atribuido más valor moral, en relación con otros que se ofrecieron a la elección de la voluntad.

Cuando el hombre adquiere ese dominio sobre sus varias tendencias, lo que no parecía sino un freno se convierte en un estimulante, en contra de lo que pretende Reinach; entonces se verifica la servidumbre de la bestia, bajo el poder de la razón; y sólo entonces la vida social puede ser un elemento de progreso moral, pues aunque los vínculos sociales enriquecen el contenido de la vida psíquica individual, esto no basta para el desenvolvimiento de la moralidad verdadera, porque ésta no existe sin la conciencia de la preferibilidad; y esto hace el no civilizado cuando se abstiene de tomar un fruto, por ejemplo, por respeto al dios, al espíritu, que supone haberlo prohibido; pero se hace más evidente la existencia en él de esa noción de lo preferible en los actos positivos, que su moral, por muy rudimentaria que sea, le impone, y de los que hemos citado ya varios ejemplos. En las observaciones hechas sobre el Orpheas, dice muy bien el P. Lagrange: «el tabú indica a qué objetos se aplica la noción de lo prohibido; pero él no la ha creado; mucho menos podía dar origen a la piedad, puesto que su carácter es puramente restrictivo. Sobre este punto, M. Reinach hubiera podido leer en Robertson Smith, a quien él admira tanto, las páginas sobre ese elemento esencial de la religión, que es la afección hacia el Dios». Es imposible, pues, hacer derivar la Moral del tabú.

- II -

La Moral y las Religiones Orientales. -No podemos entrar en un estudio detallado de cada una de las religiones orientales, aun dentro de los límites que los conocimientos actuales permiten, sin dar a este trabajo un carácter que no puede ni debe tener.

Nuestro propósito no es otro que recordar algunas manifestaciones, entre las más notorias y generales, de la relación estrecha en que han vivido la religión y la moral en todos los tiempos; de modo que aparezca falsa la aserción que copiábamos arriba acerca de la época relativamente reciente en que los vínculos entre ellas se habían establecido.

No es tarea fácil demostrar que en algunas religiones orientales siempre existieran; pero tampoco creemos se pueda demostrar lo contrario; y desde luego tenemos por absolutamente falso que haya existido una religión, sin dar a sus actos el carácter de exigencia moral, de obligatorios; de ahí el cuidado con que los pueblos han mantenido su sacerdocio, ya como institución especial, ya atribuido a los ancianos, a los padres o a los jefes; y de ahí también el ritualismo, las formalidades no menos cuidadosamente observadas para no ofender al dios, a los espíritus o a las almas de los muertos, que recibían, no rara vez, culto religioso. Es imposible que el hombre haya rendido culto a un objeto, si no le consideraba como investido, de un modo cualquiera, de cualidades superiores a las suyas, mayormente en cuanto al poder; de ahí la reverencia, el temor y la esperanza de que se penetra el espíritu humano en presencia de lo divino. En dondequiera,

pues, que exista religión, y apenas habrá un antropólogo que no la tenga por un hecho general en la humanidad, se ha de reconocer un principio de vida moral.

Religión y Moral en la China. -Después de lo dicho, lo que tratamos demostrar ahora es: que en los pueblos orientales se ha tenido a Dios como ordenador de nuestra vida moral y término de nuestro destino por las sanciones que la impone.

En la China, el Cielo, Dios supremo, es un poder moral, un ser viviente que quiere el bien y le recompensa, que prohíbe el mal y le castiga; en la bóveda celeste ve el chino ya el cuerpo, ya el vestido de ese Ser supremo, y por eso cuando se realiza un eclipse, o cualquier otro meteoro extraordinario, dice que el Cielo está irritado contra las faltas de los hombres y se apresura a ofrecerle expiaciones. No es evidente que crea en la inmortalidad del alma, aunque el culto de los antepasados, el cuidado grande que presta a las sepulturas, son indicios de una creencia más o menos vaga en la supervivencia de los muertos; pero, al menos, según los libros sagrados de los chinos, el hombre es castigado en su posteridad; el hombre malvado ve desaparecer su descendencia, así como el justo tiene hijos piadosos y felices; y aquel cuya raza se extingue es privado de los honores domésticos, recayendo así sobre él los castigos de la posteridad.

En el período histórico de la China, Lao-Tseu, gran metafísico y moralista, hace residir la perfección en imitar a Dios, del que tiene ideas elevadas, aunque mezcladas con otras de carácter panteísta.

Suelen tener muchos por vulgar la moral de Confucio; mas, en realidad, ni carece de máximas elevadas, ni aun deja de reposar en principios metafísicos; pero lo que ha hecho que el confucionismo se generalizara más en la China es, precisamente, su espíritu tradicional, eminentemente religioso; la vida, según él, debe regularse por las órdenes del Cielo y el ejemplo de los sabios antiguos. Mal interpretado quizá, falseado sin duda alguna por Tchou-hi y sus adeptos, produjo en las almas un vacío que vino a llenar el budismo; pero el pueblo chino, con gran sentido, no aceptó el ateísmo, más o menos franco de este sistema, sino que fundió la moral elevada de Buda con el antiguo dogma teísta nacional y dirigió sus preces al Dios de la conciencia, al Venerable Señor del Cielo, al que ve y juzga, castiga y recompensa.

Por último, no olvidemos que el pueblo chino, como todos los pueblos, como la India al seguir a Buda, elevó a Confucio al rango de una divinidad, tributándole honores religiosos; tan arraigada está en el alma la tendencia a poner bajo la garantía de un Ser superior las normas de su vida.

Religión y Moral en la India. -En la India la idea de otra vida y de otro mundo se impone con tal fuerza a los espíritus, que casi hace olvidar el mundo en que vivimos. La rama de la antigua raza de los arias, que se estableció en las márgenes del Indus y del Ganges, se distingue por su carácter eminentemente religioso; y esto nos indica ya que su moral no ha de tener otro origen que Dios, como poder soberano del que todo depende, ni otro fin que las sanciones en una o varias existencias futuras. Esta inspiración religiosa se descubre en sus hermosos himnos al Dios del Cielo, Varuna. «¿Cómo puedo yo elevarme hasta Varuna? ¿Querrá aceptar mi ofrenda sin desagrado? Yo me dirijo a Varuna, queriendo

conocer mis pecados. Voy a interrogar a los sabios; todos me dicen la misma cosa. Varuna está irritado contra ti.» (Rig Veda, VII, 86.)

«El gran soberano de estos mundos ve como si estuviera muy cerca; lo que dos personas dicen muy bajo, sentadas la una junto a la otra, Varuna lo sabe y él está allí el tercero. El que huyera más allá de los cielos no escaparía por esto al rey Varuna. El hombre que haya cometido la injusticia caerá en las redes mortíferas de Varuna.» (Ibíd., IV, 16.)

«Los justos irán a un lugar de delicias, a una región luminosa. Yama, jefe de nuestra raza, el primer hombre que murió, es rey de este imperio; alrededor de él las almas de los buenos se juntan bajo un árbol misterioso para vivir allí en una paz perfecta. Los malos son lanzados a una sima profunda; allí se precipitan los que no obedecen ninguna ley, los que no ofrecen sacrificios, los que violan los mandamientos de Varuna, los que engañan a su prójimo.»

Modificadas con el tiempo estas creencias por las nuevas doctrinas de los brahmanes, la moral no perdió su carácter religioso, ni se debilitó la idea de la retribución futura. La ley revelada del Veda, ley divina, infalible, eterna, es la base de la nueva religión; en una serie indefinida de existencias se expían con terribles castigos las menores faltas; para las graves hay lugares de torturas, los infiernos, en donde se sufren horriblos suplicios durante largos siglos; o son condenadas las almas a errar por miles de años en la atmósfera, soportando las torturas del hambre.

En los múltiples ritos purificadores y prácticas de penitencia que prescriben los libros sagrados de los brahmanes no han querido ver algunos más que un puro formalismo. Sin negar los abusos a que podían dar lugar, es también cierto que la intención era penetrar el espíritu de sentimientos sinceros de dolor por la culpa; así en Las leyes de Manú se dice: «El hombre se despoja de sus faltas, como una serpiente de su piel, en la medida en que él confiesa el mal que ha cometido. El cuerpo del hombre se libra de la culpabilidad en la medida en que su corazón siente sus malas acciones. El que ha cometido un pecado y se ha arrepentido de él es libertado de ese pecado; pero no se purifica sino por el firme propósito de no pecar más, y por la voluntad bien firme de no obrar así en lo futuro. Habiendo considerado en su espíritu qué consecuencias resultarán de sus acciones después de la muerte, sea él siempre bueno en pensamientos, en palabras y en actos».

En cuanto al budismo, nos contentaremos aquí con citar las palabras siguientes, que creemos expresar bien la verdad: «No hay moral más dogmática, más religiosa en su esencia, que la moral fundada por este ateo (el Buda)...

»Esta moral no depende, es verdad, de los dioses brahmánicos; pero tiene por principio una ley necesaria y fatal, superior al hombre, superior al Buda mismo. Según esta ley, todas las faltas deben ser castigadas rigurosamente en existencias sucesivas. El Buda ha suprimido la felicidad futura y la ha reducido al nirvana, es decir, a un reposo vecino del aniquilamiento; pero ha conservado la metempsicosis como castigo de las almas, y ha mantenido, sin atenuarla, la doctrina de los infiernos del brahmanismo».

Además, aunque nieguen a Dios, no niegan la existencia de los dioses; a la cosmología de los indos alían la de los semicivilizados en general; dioses morales y benévolos, juntamente con trasgos, vampiros y demonios. Por último, como observa un historiador de las religiones, «el budismo goza de una ventaja inestimable; en lo más alto se encuentra una personalidad, modelo de la virtud y objeto de la devoción, a saber, el Buda mismo, primero como hombre y como maestro, más tarde como santo y como dios. El budismo, por ateo que fuera, ha podido ofrecer a sus creyentes la confianza en una persona ideal, que posee y representa la perfección y que pertenece a aquellos que la veneran... El pueblo aprendió a creer en Buda y se dejó llevar hasta hacer descansar su vida en esta creencia».

Religión y Moral en Persia. -Son numerosas las concepciones religiosas comunes a la India y a la Persia; en una y otra los dioses supremos son los custodios del orden moral. Ormuz, el gran Dios, el más grande de todos, da a los reyes el poder; conforme a su nombre es el dios que sabe todo y lo ve; los reyes le invocan para que proteja a su persona, su reino, su familia, su pueblo; él ha establecido los preceptos morales, y el hombre debe seguir el buen camino; condena a los usurpadores u hombres injustos y a los tiranos, e inspira profundo horror a la mentira.

Las recompensas de las buenas obras se anuncian unas veces para esta vida, otras para la futura; su obtención supone, no sólo la práctica del bien en palabras, pensamientos y acciones, sino una prueba final, una gran crisis. El espíritu del bien, de santidad, de Ormuz, debe reinar también en sus fieles. Las culpas son expiadas por penitencias, o por oraciones y ofrendas que se hacen a los sacerdotes. Después de la muerte el alma comparece ante el tribunal divino y los méritos y deméritos son pesados en una balanza, para destinar al alma al paraíso, a la condenación o al «equilibrio», donde no sufrirá sino frío y calor.

El historiador antes citado resume así las relaciones de la moral con la religión en Persia: «La mano fuerte de la religión eleva todo un pueblo por cima de la barbarie del estado nómada; y por la fórmula de bendición que sigue vemos hasta dónde alcanzó de hecho y a qué nivel se alzaba la conciencia moral: «que en esta casa la obediencia triunfe de la desobediencia, la verdad de la mentira, la paz de la discordia, la generosidad de la avaricia, la humildad del orgullo, la justicia de la injusticia».

La Moral y la Religión en Egipto. -Pueblo religiosísimo entre todos fue el Egipto; la idea de Dios y la de la vida futura lo han dominado todo; testigo de ello sus grandiosos templos y sus renombradas tumbas, para el culto de los dioses y para el culto de los muertos; los restos de escritura que de los egipcios han llegado hasta nosotros, en su gran mayoría no tratan más que de asuntos religiosos, leyendas divinas, himnos, instrucciones sobre la vida futura, fórmulas, preces para uso de los difuntos, que eran enterrados llevando sobre el pecho el Libro de los muertos, para poder librarse de los castigos de ultratumba.

Es cierto que la intervención de la magia obscurece la relación que existiera entre las obras de la vida presente y la recompensa o penas que por ellas habían de recibir; pero desde los más antiguos tiempos se tenía por seguro que la conducta moral del hombre ejercía gran influencia sobre la suerte que le estaba reservada después de morir; y si los justos eran destinados a la bienaventuranza, ninguno entraba en ella sin expiar antes con

grandes tormentos las faltas de que resultase culpable en el juicio que sufría en el tribunal de Osiris.

Muchos egiptólogos sostienen, sin embargo, que ni aun después del mito de Osiris, al que tienen como el fundamento de las creencias en la vida futura, los egipcios asociaban la idea moral a la idea religiosa; prescindiendo de otras muchas razones, creemos que basta para destruir esa opinión considerar que el hecho de justificarse en ese juicio final (llámase confesión negativa) era el reconocimiento implícito de que los preceptos habían sido impuestos o dependían en algún modo de aquel ante quien se comparecía y en cuyo poder estaba salvar o condenar.

He aquí un trozo de la confesión:

«¡Homenaje a ti, gran Dios, señor de justicia!...

»Yo traigo ante ti la justicia; me he apartado de toda falta; yo no he cometido iniquidad con los hombres; no he matado a mis parientes; no he dicho la mentira en vez de la verdad; yo no tengo conciencia de ninguna traición; no he hecho ningún mal... Yo no he traspasado las voluntades divinas; no soy un chismoso, ni un detractor; no he hecho lo que detestan los dioses; no he indispuerto a nadie contra un superior; yo no he hecho sufrir hambre a ninguna persona, ni la he hecho derramar lágrimas; ni he matado, ni he ordenado matar; no he robado las ofrendas de los templos, de los dioses, ni de los muertos; yo no soy adúltero, ni he hecho nada impuro en el Santuario del dios local... yo soy puro, yo soy puro, yo soy puro.

»¡Vosotros, dioses, sed alabados! Os conozco y sé vuestros nombres; que yo no caiga bajo Vuestra espada; no digáis nada contra mí al Señor de todo lo que es, porque yo he hecho en Egipto lo que es justo; yo no he injuriado al dios, ni el rey actual ha tenido que ocuparse en mi...»

El que algunos tratados de moral presenten un carácter positivo y práctico, sin preocuparse apenas de los deberes para con Dios o de inspirar motivos religiosos de conducta, no destruye la creencia general del pueblo, y puede explicarse por los fines que se propusieran sus autores, o por las tendencias menos religiosas de éstos.

La Moral y la Religión asiro-babiloniana. -Vamos a dar fin con esto al estudio de las relaciones entre la moral y las religiones orientales, siguiendo las huellas de uno de los últimos historiadores de la religión de Asiria y de Babilonia, que ha recogido los datos más importantes de los descubrimientos científicos sobre esta materia.

Dominando a todo otro concepto de la divinidad, y anterior a todo naturismo y astralismo, encuéntrase en las religiones semíticas, a la que pertenece la asirobabiloniana, la idea de que los dioses son señores de todas las cosas, y los hombres se complacían en decirse servidores de los dioses; prueba evidente de que se tenían por obligados para con ellos a cumplir ciertos actos.

El primero era temerlos; el mismo Nabucodonosor II ponía al principio de su gran inscripción: «Con todo mi corazón fiel yo amo el temor de la divinidad; yo tiemblo ante su dominación»; carecer de ese temor es una de las mayores faltas y caer en el abandono de los dioses y en sus castigos; tenerle, hace alcanzar sus recompensas.

Consiguientemente a ese deber, el hombre rendía a la divinidad honores y adoración, y de no tributarlos, incurría en las mismas penas.

Ese temor no excluía el amor confiado, consecuencia natural del afecto y misericordia con que eran atendidos los babilonios por sus dioses; de estos sentimientos nació toda una teología de la paternidad divina; los hombres se complacían en llamarse hijos de Dios, y las mujeres llamaban madres a las diosas; bajo el dulce atractivo del amor filial se practicaban los deberes religiosos.

Los deberes para con los hombres eran igualmente impuestos en nombre de la religión. En efecto, las relaciones sociales se fundan principalmente en la justicia, y para el pueblo babilonio o asirio los dioses determinan lo que es justo e injusto; los reyes, como vicarios de los dioses, imponían las leyes a los hombres, invocando la autoridad de lo alto. Hammurabi expresaba en estas palabras el objeto de su misión: crear el derecho en el país, confundir al malvado y al perverso, impedir que el fuerte oprima al débil; y si él se complace en llamarse «rey del derecho», reconoce a la vez que, gracias al cielo, puede tomar ese título; «cuando Marduk, dice, me delegó para hacer marchar rectas a las gentes, para hacer comprender la ley al mundo, yo colocaba en la boca del pueblo la justicia y el derecho». Por último, los dioses juzgarán a los hombres de haber cumplido o no el derecho y a los testigos que deponen en los juicios, e impondrán los castigos merecidos.

La importancia de esa estrecha unión de la moral con la religión en el pueblo asiro-babilonio, reflejada en el célebre Código de Hammurabi, es tanto mayor cuanto el contenido de su moral es tanto más elevado, y su derecho, como dice un sabio comentador, sobrepuja grandemente al formalista de Roma, que no alcanzó la altura de aquél hasta los Antoninos.

Moral y Religión en Grecia y Roma. -Es un hecho evidente, pues, que, durante muchos siglos de la vida de la humanidad en Oriente, la moral y la religión han estado íntimamente enlazadas y aun confundidas; no han sido, como pretendía Gustavo Le Bon, arriba citado, los ministros de los cultos en Occidente los que han querido hacerse pasar por enviados del Cielo para estrechar vínculos que no se hubieran antes reconocido.

Precisamente los sacerdotes griegos y romanos han tenido sólo por misión cumplir los ritos, la parte más exterior de la religión, y no han asumido la carga de conservar o interpretar las enseñanzas dogmáticas y morales; eran meros serviciarios del Estado.

No negamos que esto ha hecho más indecisos los vínculos de la moral y de la religión en esos pueblos; pero tampoco ha impedido que, frente a ese aspecto ritual de la religión, haya subsistido otro más hondo en el que se unían la vida religiosa y la vida moral; la familia y la ciudad debían su origen y conservación, como entidades morales y sociales, a la religión. Baste recordar los estudios de Fustel de Coulanges en su obra *La Cité antique*.

Con mucha razón ha podido decirse que es un prejuicio oponer en globo la «racionalidad» o el «naturalismo» helénico al fundamento religioso de la moralidad cristiana, porque «es difícil negar que la idea religiosa correspondiente a la organización también religiosa de la ciudad haya sido, en los tiempos del vigor helénico, el centro de la vida moral individual, la fuente intelectual de las virtudes heroicas, la base orgánica de las costumbres».

Lo mismo puede afirmarse de Roma; no es preciso llegar a los tiempos de Octavio, el primer Augusto. nombre que en la vieja lengua latina designaba al que estaba consagrado al servicio divino; él buscó la unidad del Imperio en el vínculo religioso; la patria era la divinidad suprema, concreta y viviente, que se encarnaba en el emperador; por eso todo crimen de esa patria era un sacrilegio. En tiempo de la República, en plena degeneración religiosa, se renovó una antigua tendencia, siempre más o menos activa entre los romanos: la de divinizar sus virtudes favoritas, elevando templos en su honor; por ejemplo, a la Buena Fe, al Valor, a la Concordia, al Honor; la vida religioso-moral refluyó de la familia al Estado y de éste a la familia, sin intervención de los sacerdotes.

La Moral y la Religión en la vida contemporánea. -No hemos creído necesario hablar del pueblo judío, porque no sabemos que se haya puesto en duda la inseparable unión que en él tuvo la ley moral con Dios, legislador supremo en el Sinaí y vengador terrible de los pecados de su pueblo.

En cuanto al Cristianismo, bien sabido es que Jesús dijo no venía a quebrantar la ley, sino a cumplirla, y completarla, dejando subsistentes las mismas bases.

Siendo esto así, ¿podrá afirmarse con verdad que esa unión sea accidental y que esté destinada a desaparecer con el progreso científico? Según Belot, sólo por virtud de la ley de simbiosis, o de parasitismo de las ideas, se ha establecido la conexión entre la moralidad y las representaciones religiosas; S. Reinach espera que poco a poco desaparecerá la religión, al eliminarse los escrúpulos, que son su contenido, según él, y sólo se conservarán aquellas leyes que se tengan por útiles socialmente.

La observación, por superficial que sea, de lo que pasa ante nosotros no confirma estas aseveraciones; es evidente un despertar del sentimiento religioso en todos los pueblos, precisamente a la vista de la degradación moral de las sociedades. La experiencia, aunque no muy larga, de Francia, en donde con más perseverancia se trata de imponer la separación de la moral de los principios religiosos, ha parecido ya suficiente a muchos para poder juzgar de lo que sería una ruptura definitiva, si eso fuera posible.

Creemos muy acertadas estas palabras de Durkheim, que con tanto empeño se consagra a estos estudios: «Durante siglos la vida moral y la vida religiosa han estado íntimamente enlazadas y aun absolutamente confundidas; hoy mismo estamos obligados a comprobar que esa unión estrecha subsiste en la mayor parte de las conciencias. Es, pues, evidente que la vida moral no ha podido ni podrá jamás despojarse de todos los caracteres que le han sido comunes con la vida religiosa. Cuando dos órdenes de hechos han estado tan profundamente enlazados y durante tanto tiempo, cuando entre ellos ha existido tan

constantemente un parentesco tan estrecho, es imposible que se disocien absolutamente y se hagan extraños el uno al otro».

Es cierto que no piensa el distinguido sociólogo que la religión haya de influir en las sociedades actuales como otras veces, o que este fondo de religiosidad no haya de transformarse, dejando de ser teológico, quizá para ser sociolátrico; pero podíamos oponerle, no sólo la permanencia doctrinal de la Iglesia católica, sino la de los grandes modelos de vida religiosa que en los pueblos protestantes sostienen las viejas tradiciones, aquellos que, como Washington y sus ilustres compañeros, siguen pensando que la antigua ley moral, apoyada en la vieja fe cristiana, es la base insustituible de toda vida social.

Y esos modelos existen en todos los medios sociales: dirigen la política, las industrias, el comercio, las fábricas; pero no se contentan con dirigir noblemente su propia actividad moral, sino que buscan a los demás para hacerles participar de sus mismos sentimientos; en algunas familias se transmiten esas tradiciones de propagandistas, de verdadero apostolado. Un testigo experimentado de ello nos dice así: «Yo no olvidaré jamás una reunión a la cual asistía, hace unos años, en Londres. Muchos millares de dockers estaban allí, y Ben Tillett, su leader, les arengaba con un lenguaje del que no sabré yo reproducir aquí la crudeza vigorosa. ¿Pensáis, les decía, que si nosotros luchamos con el ardor que conocéis, si hacemos tales esfuerzos para agruparos, si libramos tales batallas contra los contratistas, es únicamente para haceros ganar treinta o cuarenta céntimos más al día? ¿Para qué serviría esto si continuáis apostando en las carreras, embriagándoos en las tabernas, degradándoos con la destemplanza? No, amigos míos; sabedlo bien: lo que nosotros queremos, lo que es necesario obtener, es que os elevéis a una vida mejor, más conforme a la dignidad de la especie humana...»

Y después de recordar varios nombres bien conocidos de verdaderos reformadores de costumbres, se propone, como cuestión capital, saber cuál es el resorte de esa vida tan elevada, de esas iniciativas tan fecundas: la observación serena de los hechos le obliga a contestar que es el sentimiento religioso, las convicciones religiosas intensas y firmes. «En la inmensa mayoría, dice, de los que se encuentran en Inglaterra y en los Estados Unidos, este sentimiento religioso, que reconoce expresamente a Dios como su objeto, reviste una forma explícitamente confesional y llega hasta la adhesión a dogmas precisos, a lo menos hasta la creencia en la inspiración divina de los libros bíblicos y en la divinidad del Cristo Redentor».

- III -

La historia de las costumbres y la Metafísica.- Hemos bosquejado la historia de los fundamentos de la moral en la mayor parte de los pueblos conocidos; y aunque hemos hecho resaltar el fondo común en que éstos vienen a coincidir, es también cierto que no en todos ellos revisten la misma forma, alcanzan la misma exactitud, ni han aparecido a la vez en cada uno de ellos las ideas fundamentales a que hemos reducido las bases religiosas de la moral.

Si en vez de estudiar éstas hubiéramos intentado hacer la historia de las diversas leyes morales por las que esos pueblos se han regido, las diferencias entre ellos, y dentro de cada uno en sus distintas épocas, habrían sido mucho mayores; para reconocerlo así, no era preciso llegar a la Edad Moderna, en que el pasado de la humanidad va conociéndose de un modo incomparablemente más perfecto que como era conocido en la Edad Media y en la Antigua.

Sin embargo, si antes se creyó que estas variaciones, o, como hoy se dice, esta evolución, no impedía el que la moral recibiera un carácter metafísico para ser una ciencia verdadera, los modernos positivistas piensan que lo uno es incompatible con lo otro, que «la historia ha desposeído a la metafísica».

«La exegesis, dice uno de ellos, sin pasión, sin elocuencia, hace ver con la fría imparcialidad científica que tal creencia, tal práctica han aparecido en una sociedad dada, en un cierto momento y por efecto de un conjunto de circunstancias determinadas» y «el estudio de otras sociedades aporta otros ejemplos de hechos semejantes». «¿Cómo lo que está así situado, incorporado a la realidad histórica, conservará un carácter sobrenatural y trascendente y permanecerá siendo objeto de una veneración casi religiosa? Al buscar en la historia la justificación de lo que es tradicional, no se ha advertido que esta justificación misma llevaba consigo su relatividad».

Crítica de esta opinión.- No dejamos de reconocer que hay para nosotros, y creemos que, en buena lógica, para todo hombre, un indicio de verdad en todo consentimiento común del género humano, cuando se trata de cosas sin las que él no podría subsistir física o moralmente. En esta materia, además, hay razones de orden psicológico para tener como un testimonio favorable a la verdad el que dan todos los hombres admitiendo un orden moral del que es custodio y vengador un Ser superior a ellos, a pesar de que en todo tiempo las pasiones hayan tratado de libertarse de toda ley.

Pero se ha de advertir que, si las indagaciones históricas sirven para darnos a conocer los conceptos originarios y más universales sobre el valor de la vida, sobre el orden moral, y confirman así los que la conciencia actual se forma, desmintiendo el evolucionismo absoluto de ciertos sabios, esto no quiere decir que nuestro criterio supremo dependa de las apreciaciones más o menos comunes de los otros hombres; precisamente esto sería atribuirnos el criterio que sustenta el positivismo, para el cual la moral verdadera es la moral existente en cada lugar y tiempo; y como no descubre el fondo común que hay en medio de la aparente diversidad de costumbres, declara que en moral no tiene razón de ser la metafísica, ciencia de lo inmutable y universal.

Para nosotros la justificación de los principios o normas de moralidad está en su intrínseca evidencia, lo mismo que la de los principios especulativos; a su luz juzgamos los hechos morales de la historia, y en éstos, no obstante su aparente o real diversidad de tiempo, de lugar, de circunstancias externas más o menos determinantes, descubrimos la idea que los informó, la comparamos con la que da vida a nuestras acciones, reguladas por nuestra conciencia, y juzgamos de su conformidad u oposición con ella, dándoles el mismo valor que a las nuestras.

El mero historicismo que practican los positivistas les hace olvidar que las condiciones sociales en que aparece la vida moral no expresan todo lo que en ésta hay, el fondo permanente de nuestra humana condición, que es una e idéntica a través de las diversas formas o modalidades en que se revela.

El que no tiene esto en cuenta «se parecería a un hombre que, visitando una antigua catedral, creyera tener la comprensión total de los pensamientos que ella expresa, porque era capaz de apreciar exactamente el peso y la composición química de los materiales utilizados e indicar las razones que han hecho preferir la ojiva al arco macizo, o tal diseño de arquitectura a tal otra línea. Este visitador podría así explicar relaciones que escapaban tal vez a la conciencia misma de los constructores.

»Pero no resultaría de ahí menos verdad que éstos habían tenido la intención de expresar pensamientos profundos y poderosos, que el análisis incompleto de este sabio no señala»: reconocer la soberanía de Dios, hacer al hombre acercarse a Él viviendo en su misma morada, etc.

¿Podría siquiera hablarse de arquitectura religiosa si no se estudiaran más que las distintas formas que han revestido los templos desde la humilde pagoda a la grandiosa basílica? Pues así como esta diversidad no destruye el que se clasifiquen dentro de una misma especie de construcciones, enteramente distinta de la arquitectura, por ejemplo, de los palacios, en que habitan o habitaron los reyes, tampoco la diversidad de formas en que el pensamiento de lo divino y de las relaciones que con él ha querido sostener el hombre, impide la unidad fundamental de su vida religiosa y moral. Así vemos cómo se armoniza el estudio de lo variable y contingente con lo de lo permanente y eterno: la historia con la metafísica.

Moral religiosa y Moral filosófica. -Hemos visto que la alianza entre la moral y la religión data de los orígenes conocidos de la humanidad y que en la mayor parte de las conciencias subsiste todavía. Pero así como en la Edad Moderna, al perder sobre muchas almas gran parte de su fuerza la religión católica, volvieron los ojos los hombres a la filosofía para buscar los fundamentos de la vida moral, así también, cuando el progreso de la civilización deshizo los errores de las mitologías antiguas, arrastrando en su ruina el fondo de verdad que ellas encubrían, se buscó en las investigaciones racionales la norma de la vida.

Aun conservando la religión sus merecidos prestigios, era natural que se llegara a echar las bases de una moral filosófica. Las máximas morales estaban mezcladas con otras exclusivamente utilitarias, que eran tenidas por normas de las relaciones sociales, y las prescripciones religiosas, aun en aquello que contenían digno de tal nombre, como se imponían invocando unos dioses cuya existencia llegaba por lo menos a ser discutible, perdían mucha fuerza y autoridad sobre las conciencias. Es muy justo que la razón investigue los títulos de quien pretende exigirle acatamiento, antes de rendírsele.

Por último, la tendencia invencible a sistematizar nuestros conocimientos era un motivo más para que la moral se desprendiese de los vínculos que la habían unido a una religión determinada y llegara a constituirse como una ciencia independiente de los dogmas. Éstos

están por cima del alcance natural de nuestras facultades, y cuando la teología los expone, fúndase en las nociones analógicas que de ellos podemos tener, lo que ya indica que no pueden oponerse a los principios racionales; son como una ampliación de ellos, aunque pertenezcan a otra esfera; son patrimonio de la ciencia de Dios sobre su vida misma; pero también los axiomas racionales son una participación o impresión de la luz divina en nuestras inteligencias. La moral, pues, que emana de los dogmas no es opuesta a la que naturalmente podemos conocer, antes bien la confirma y la supone; pero ésta no necesita de aquélla para constituirse y sostenerse.

De este modo queda deshecha la inculcación dirigida a la filosofía moral que defienden los católicos, llamándola teológica; aquélla se funda simplemente en principios racionales; ésta en la revelación divina, y aunque en su integridad comprende a la ley natural, abarca además otros preceptos, al par que propone motivos de orden superior para el cumplimiento de ésta.

Con razón dice un sabio dominico que «si la religión ha parecido absorber a la filosofía en ciertas épocas, no por eso ha desconocido sus derechos; sólo ha negado su eficacia sobre las masas... Pero no es ésa al presente la cuestión... Si el concurso de la moral religiosa, o, por decirlo mejor, del motivo religioso en moral, es útil; si, por otra parte, se impone al creyente, no es ésta una razón para que el creyente confunda indebidamente dos puntos de vista y rehúse a priori su concurso a los que se esfuerzan por «enlazar la ley moral a las leyes de la naturaleza». Un trabajo de este género es preciso a los ojos de su fe misma, porque le trae una confirmación de sus motivos, una justificación de su decálogo, y porque tiende a substituir siempre más a la obediencia pura y, simple de las masas, una obediencia ilustrada, segura de su marcha y de sus resultados».

Mas si por religión se entiende simplemente un sentimiento de dependencia respecto de Dios y una aspiración a unirnos con Él cumpliendo sus preceptos, entonces pensamos que la moral es inseparable de ella, según las palabras que de Durkheim citábamos poco ha, y como lo expresaba Boutroux en éstas: «Mi opinión es que la conciencia llamada moral, si se entiende como conciencia de un deber, de un destino, de una responsabilidad, es un dato religioso en sus orígenes, sus principios y sus condiciones, como lo ha advertido frecuentemente Renán, como lo sostienen hoy mismo los que se proponen abolir todas las huellas de la educación religiosa de la humanidad...

»Quien no se satisfaga con la explicación del innatismo de la conciencia moral - explicación perezosa que nada explica,- ni con la empírica, la que destruye lo que pretende explicar, y trate filosóficamente de darse cuenta de sus fuentes, hallará que éstas no son otras sino la aspiración y la vida propiamente religiosas.»

Concebir así la moral tiene, además, la ventaja de que no se subordina a ella, como muchos pretenden erróneamente, la religión, lo que sería convertir a ésta en puro medio cuando debe ser fin; el bien supremo se identifica con Dios, y no se le ha de servir para hacerse moralmente bueno, sino que se ha de cultivar la virtud moral para elevarnos por ella al amor de Dios por sí mismo.

Moral y Metafísica. -Este es el problema filosófico de la hora presente; en realidad, lo ha sido y lo será siempre que el hombre trate de justificar a sus propios ojos la razón de ser de su vida, porque equivale a preguntarse: ¿Mi vida tiene razón de ser? ¿La adoptaré sólo por virtud del impulso recibido y me acomodaré como mejor pueda a ella en cada uno de los momentos del tiempo, o tengo que imprimir a su actividad una orientación fija, inmutable, a la que se adaptará la relatividad inseparable de las manifestaciones de mi ser limitado, que no puede actuarse sino sucesivamente? ¿Encontraré en la experiencia la norma que dirija mi vida o he de traspasarla para entrar en la metafísica?

Imposible tratar en una obra del carácter elemental de la nuestra una cuestión tan ardua y compleja con la extensión que ella admite; hemos de atenernos a las indicaciones más precisas, ya que en los capítulos precedentes ha sido en parte contestada, y en el desarrollo de los problemas morales hemos de hacer intervenir las nociones metafísicas fundamentales. Nuestro criterio es, pues, conocido en favor de una estrecha relación de la moral con la metafísica, y en parte creemos haberlo suficientemente justificado.

El concepto poco preciso de la palabra metafísica es un motivo de confusión, que trataremos de evitar dando los diversos sentidos que entre los modernos tiene aquélla.

A) Suele entenderse por metafísica toda teoría del conocimiento; y, en este sentido la moral supone una metafísica, de la que depende tan estrechamente que los positivistas mismos contemporáneos no lo negarán. Imposible que el hombre no intente hacer inteligible su propia actividad, porque sería resignarse a obrar a ciegas perpetuamente; si desconfía de las fuerzas de su razón para llegar al fondo de las cosas, tratará de justificar su conformidad con las costumbres de la época; para él no serán nunca el bien y el mal otra cosa que conceptos variables y relativos al tiempo, al lugar, etc.

Declaración explícita hace de esa dependencia Lévy-Bruhl diciendo: «Así como la relatividad del conocimiento puede ser admitida sin que éste se despoje de todo valor lógico; igualmente, admitir la relatividad de la moral, o, por decirlo mejor, de las morales, no les quita ipso facto toda autoridad y toda legitimidad; pero esta autoridad y esta legitimidad devienen ellas mismas relativas».

Fouillée hace del principio de la relatividad de la ciencia la base de una moral igualmente relativa, señalando la contradicción del imperativo categórico de Kant con una regla que está fundada precisamente en la relatividad del conocimiento; en vano trata de asegurar que esa duda metafísica no puede engendrar el escepticismo moral; en uno de sus últimos libros escribía: «Yo no sé si, en definitiva, la abnegación y el amor son superiores de hecho al egoísmo, porque yo no sé si, en el mundo real, el amor no es finalmente una ilusión».

Nosotros profesamos una metafísica opuesta. Es ley de la razón que solamente lo absoluto tiene en sí su razón de ser, y lo relativo presupone lo absoluto, porque nada es sin razón de ser; lo relativo es lo que deviene, lo que evoluciona, aquello que llega a ser lo que no era; si lo contuviese en sí, ya sería, lo que implica contradicción; y nuestra inteligencia no se resigna a ese estado. Lo que hay es que se toma lo relativo por absoluto; y por eso los

partidarios de la ciencia de las costumbres no se conforman con defender los derechos a existir que ella tiene, sino que pretenden suplantarla a la filosofía moral.

Pero cuando hablamos de absoluto, ya en el orden del conocer, ya en el de la moralidad, no queremos decir que la mente humana, puesta, como se ha dicho muy bien, en la periferia del universo y no en el centro, pueda agotar completa y definitivamente el contenido de la realidad absoluta; pero lo que una vez ha sido conquistado al enigma del mundo y de la vida es una adquisición definitiva e inmutable. Tipo de esas verdades son las matemáticas, pues nadie pensará que 2×2 puedan ser 5 en otros mundos o en otras circunstancias; pero no son las únicas y ellas descansan en los principios generales de todo conocimiento, el de identidad y el de contradicción, principios que se fundan en el concepto objetivo de ser.

«En el orden moral, quien no tenga un concepto de lo que es valor por sí, que es lo que constituye el absoluto ético, no podrá afirmar, por ejemplo, que la sociedad inglesa está más adelantada que la de los esquimales; aquélla alcanza más estima porque se ve que ofrece mayor número de caracteres constitutivos del ideal moral, pues evidentemente se tiende a valorar como mejor lo que se presenta cual actuación más perfecta del tipo ideal.» Si el esquimal pensara lo contrario, se parecería al niño que, no entendiendo un problema de matemáticas puras, prefiriera quedarse con sus rudimentos de numeración; «en estos casos no es lo absoluto del bien y de la verdad lo que está en causa, sino la mayor o menor capacidad de entender y, por consiguiente, de apreciar».

Es verdad que «para decir si una acción es buena o mala no debemos simplemente aplicar una norma fija dada, inmutable; sino que, de una parte, debemos tener cuenta de todos los elementos que han contribuido al cumplimiento de dicha acción y, de la otra, aplicar la norma en la forma que ella ha tomado en un cierto período de tiempo. De donde se deduce que el absoluto ético no se presenta como algo simple, sino que está mezclado a una cantidad de elementos contingentes o relativos. No falta, pues, razón para afirmar la verdad absoluta y la moralidad absoluta; sino para creer que lo absoluto en ambas formas pueda actuarse completamente en el mundo».

Ciertamente que no pueden ser idénticas las obligaciones morales en sociedades diferentes por su organización política, económica o social, porque ésta forma el cuadro en que han de actuarse aquéllas, prestándole materia distinta. Así no puede haber los mismos deberes en un régimen de gobierno absoluto que en uno representativo y en otro parlamentario, que se funde en el sufragio universal; pero el acatamiento del poder constituido, el sacrificio del interés individual al colectivo, el sostenimiento de las cargas públicas, etc., son en todos indispensables, como condición de existencia de todos ellos.

Tampoco serán las mismas obligaciones las que imperen entre patronos y obreros en el régimen de la grande industria y en el de la pequeña; pero que aquéllos han de respetar en éstos la dignidad personal, que han de atender a las necesidades de su existencia en relación con el trabajo prestado, que éste, por parte de los obreros, ha de ser inteligente, completo, de modo que deliberadamente no perjudique los intereses del patrono ni por la calidad de los productos, ni por la cantidad que debe rendir, etc., todo en correlación con los deberes que cerca del que trabaja tiene el que lo remunera, son verdades que no pueden negarse sin destruir las relaciones económico-morales que en la actual organización social son

necesarias. Pero es indudable que si desapareciera el régimen patronal no subsistirían aquellos deberes; y quizá los que más preconicen la relatividad de toda moral juzguen que es esencialmente opuesto a las normas de la justicia aquel régimen y crean desligados a los obreros de sus deberes; se equivocan, sin duda, pero darán testimonio de que hay para ellos una norma suprema de justicia, ante la que deben ceder las formas contingentes actuales.

Debemos, pues, admitir que hay una moralidad relativa al tiempo en que se vive; pero sería erróneo pensar por eso que la moralidad es una simple derivación y dependencia del tiempo mismo; éste nada produce; es el hombre quien en su continuo luchar con la naturaleza y consigo mismo, llevando por faro la conciencia, trata de actuar el ideal de perfección que le espolea, y, mientras va realizándolo, descubre mejor las deficiencias que le acompañan y lo depura más y más, con una confianza indefectible en su verdad y en su bondad; cuando esta confianza se pierde, llegan las horas del eclipse de los ideales, que lanza a los pueblos en la sima de las más profundas degradaciones; con la vida moral se ausentan las fuerzas que los hacen viriles y grandes.

En vano se querrá entonces conservar la autoridad y legitimidad de la moral; sin confundir los móviles de la acción con la regla, bien se puede afirmar que entre los unos y la otra existe la misma relación que entre la voluntad y la inteligencia; son distintas, pero no separadas e incomunicables; la primera no se mueve más que a la presencia de un bien real o aparente, verdadero o falso; el mismo bien sensible ha de ser convertido en motivo racional, aprobado por la inteligencia, para que la voluntad lo abrace. Y esto no es un efecto de educación y hábito, sino tendencia radical de nuestra actividad voluntaria, contra la cual y sin la cual nada pueden los artificios externos de la educación para producir un hábito, como no sería posible habituar al hombre a que volase, porque le falta la disposición natural para ello.

Resulta, pues, que la primera relación de la moral con la metafísica es tan fundamental, que sin resolverla acertadamente queda la moral entera suspendida en el aire; es preciso reconocer el valor objetivo de los juicios morales, para tener una ciencia de las costumbres sólida e indefectible por su verdad intrínseca, y eficaz en su influencia sobre la voluntad.

B) Del reconocimiento del valor objetivo de los conceptos se pasa fácilmente a admitir una metafísica realista, en el sentido de que Dios, el alma espiritual, libre e inmortal, la ley eterna, el deber, no son puras ideas a las que no sepamos si corresponde una realidad noumenal, porque trasciendan a la experiencia, no dejan de ser objeto de conocimiento cierto, legítimamente adquirido por demostración rigurosa.

Íntimamente enlazadas con esas doctrinas eminentemente metafísicas están las que no lo son menos acerca del orden y fin del universo, y su solución es inseparable también de la del valor de nuestros conceptos. Abarcándolas todas, suele entenderse por metafísica una explicación racional del conjunto de todas las cosas por sus causas o razones últimas, y del lugar que ocupa el hombre respecto de ellas.

El escienticismo, que tanto privó en el siglo pasado y del que tal vez no se han curado aún algunos, teniendo por pura invención de la fantasía toda explicación metafísica, atribuyó a la ciencia el papel de resolver esos elevados problemas; «yo no conozco, decía

Renán, sino un solo resultado para la ciencia; resolver el enigma, decir definitivamente al hombre el secreto de las cosas, darle la explicación de sí mismo»; está demostrado que eso era imposible, porque era salir de los límites que a sí misma se había trazado la ciencia positiva. No sólo se habló por esto de bancarrota de la ciencia, sino que se la acusó de inmoral, porque, decían, al conceder lugar excesivo a la materia, al descorrer el velo del mundo, nos quita el sentido del respeto con que nos acercamos a lo desconocido.

«¿Qué debemos pensar de las esperanzas de los unos y de los temores de los otros?, se preguntaba un hombre de ciencia; yo no dudo responder que son igualmente vanos. Ni puede haber moral científica ni ciencia inmoral, y la razón es sencilla, diría puramente gramatical; si las premisas de un silogismo están ambas en indicativo, la conclusión será también indicativa; para que pueda estar en imperativo será necesario que una de las premisas, por lo menos, estuviera ella misma en imperativo. Ahora bien, los principios de la ciencia, los postulados de la geometría están y no pueden estar sino en indicativo; en el mismo modo están las verdades experimentales, y en la base de las ciencias no hay ni puede haber otra cosa».

No pretendemos negar la parte que a la ciencia toca en la solución de los problemas morales; nuestra vida se desarrolla en el mundo de los fenómenos, en el que está sujeta a leyes fijas, que pueden ser determinadas, con subordinación a aquella superior a las otras, que es la ley de adaptación o unificación; y a la ciencia toca estudiar las condiciones que nos permiten realizar en nuestra vida la unidad más perfecta; pensar que basta el solo querer, es una ilusión que, al disiparse, traería el abandono completo del ideal ante los impulsos de los apetitos.

Mas antes de tratar de subordinar éstos a aquél, ¿no se preguntará el hombre si debe aspirar a esa unificación de sus tendencias? Y éste es el problema de la metafísica, ante el cual la ciencia se declara impotente, por estar fuera de su competencia; ella podrá reconocer que hay en nosotros un querer-vivir fundamental, tendencia viva que nos dirige y atrae como nuestro mayor bien; pero nada puede enseñarnos sobre si se ha de erigir en ley obligatoria, porque nada nos dice acerca de su origen y, por lo mismo, acerca de su fin. La experiencia interna descubrirá que nos sentimos impelidos por esa inclinación a vivir, y vivir del mejor modo posible; pero también nos da testimonio de nuestro poder libre para reprimir y dirigir esa tendencia, y entonces se pregunta la razón qué uso debe hacer de su libertad, si ésta no se hallará sujeta a ley ninguna ideal; puesto que la inteligencia ofrécele diversas representaciones de bienes que seguir, de fines que buscar, cuál será su verdadero bien, su verdadero fin; de la elección que haga, qué consecuencias se seguirán; y ¿tiene que responder ante alguien de esas libres determinaciones? Por todas estas cuestiones la moral se encuentra ligada a la metafísica en la segunda acepción arriba señalada.

Por esto fácilmente se colegirá cuán sin razón M. Belot declara que los problemas de la existencia de Dios y de la vida futura no tocan a la moral sino de un modo enteramente accidental, que no emanan de la vida y no tienen sobre ella influencia alguna apreciable; el hombre no sólo necesita conocer las reglas de conducta que una colectividad dada sigue y pretende imponerle, sino la razón de ser de ellas y por qué le han de obligar; la crisis de la moral contemporánea radica en haber dejado sin fundamento racional los deberes de la vieja tradición y aquellos con que se los ha querido substituir; en realidad, cuando se

desconocen los vínculos de la moral con la metafísica, o a ésta no se le concede valor real, teniendo por insolubles sus problemas, se acaba por negar también el valor del deber y se escriben libros como el de Guyau, que tuvo el gran mérito, entre otros, de la franqueza, al titular el suyo: Ensayo de una moral sin obligación ni sanción.

Las citas se pudieran multiplicar; no es necesario, porque para los adversarios de la metafísica es cosa resuelta que las viejas nociones del deber, del bien, del mérito, etc., son ideas muertas; la moral no tiene otra misión que la de aconsejar, no puede mandar.

Nosotros pretendemos conservarles el fondo imperecedero de verdad que los hombres les han reconocido siempre y esa recusación de nuestros modernos positivistas o agnósticos es una prueba más a posteriori de la tesis que sostenemos y cuyas aplicaciones particulares iremos haciendo en el curso de la obra.

Pero conviene prevenir una confusión, que quizá se nos atribuya, cuando hablamos de fundar la moral en la metafísica. Para Höffding, como para otros muchos, fundar parece que equivale a deducir, como si nosotros pretendiéramos formular un sistema de deberes derivados del reconocimiento de la existencia de Dios, como criador y último fin nuestro, del de la libertad e inmortalidad de nuestra alma, de la idea de orden o de finalidad, etc.; y nada hay más falso; no ocupan esas ideas el mismo lugar en nuestra construcción filosófica de la moral, ni se consideran desde el mismo punto de vista en la Ética general, llamada hoy Metamoral, y en la especial, como explicaremos en el capítulo siguiente; bástenos aquí decir que el orden ontológico no se identifica con el lógico, y que si para nosotros Dios es el fundamento último de toda moralidad y de todo deber, no deduciremos del concepto de Dios la materia de la moral.

Por eso tampoco obsta a dar un fundamento metafísico a la moral el que nuestras acciones hayan precedido a la formación de la metafísica; para que esas acciones merezcan el nombre de morales ha sido preciso que el hombre haya concebido antes, siquiera confusamente, los conceptos metafísicos que después el pensamiento reflexivo, filosófico, escudriña y pone en clara luz revelando el enlace que tienen con las determinaciones libres de la voluntad en presencia del deber; en la práctica el pensamiento y la acción forman un todo, pero aquél es como la forma que da a ésta su ser de moral.

Algunas dificultades contra la Metafísica como base de la Moral. -a) Pudiera creerse que algunos argumentos en contra de la base metafísica de la moral, se volvían a favor de ella; así el intento de aplicar al dominio de la Ética la ley de los tres estados de Augusto Comte, para hacer ver la necesaria substitución de una moral metafísica por una positiva, ha resultado hasta ahora tan estéril, que pudiéramos con fundamento pensar que es imposible, aun sin tener otras razones, que a nuestro juicio las hay, como hemos demostrado ya.

Contentémonos con ver lo que dice Mr. Belot. Hace constar que los esfuerzos por hallar una moral positiva están enlazados con el trabajo de laicización que se persigue, mayormente en Francia, desde hace algunas décadas; pero que sus resultados son tan imprecisos, que, si acusan un anhelo, no han podido llegar ni a la clara definición de su objeto. «No sólo se está lejos aún de formular una moral positiva que responda, valga lo que valga, a nuestra aspiración, sino que el examen del asunto hace descubrir que no es

cosa fácil determinar, ni aun formalmente, lo que podría ser una tal moral, ni entenderse sobre los caracteres que le merecieran la calificación de positiva».

Si el autor citado hubiese llegado a iluminar algo esas tinieblas, podía concebirse alguna esperanza sobre la posibilidad de las pretensiones positivistas, pues este nombre hay que darles desde el momento que no se trata de aumentar los conocimientos morales con otras investigaciones más o menos afines, sino de substituir lo uno a lo otro por estimar que sólo uno de ellos, el estudio positivo, es válido, y lo metafísico, ilusorio; pero, lejos de hacer adelantar la cuestión, hay en la obra de Mr. Belot la requisitoria más eficaz contra los anhelos de que nos habla; porque él reconoce que se sabe lo que es o debe ser una ciencia positiva, que por lo menos será verdadera, aun no teniendo de la verdad otro concepto que el de ser aquello que tiene éxito, que da resultado; «pero, ¿qué es, añade, una moral que da resultado? ¿Qué resultado debe dar y cuándo se dirá que lo ha dado? Una hipótesis o una teoría se verifican; ¿qué es verificar una moral, y, todavía más, se la había de condenar porque no fuese verificada? Todo lo que puede verificarse, en el dominio de la práctica, es la apropiación del medio al fin; pero éste, como tal fin, no puede ser verificado. Se podrá decir que un precepto da resultado, porque se supone admitida la voluntad de un cierto resultado; mas esta voluntad misma, ¿de qué naturaleza puede ser su justificación? Esta palabra no tiene aquí ni sentido».

El autor de estas palabras no admite, pues, la posibilidad de una moral a la que se llame verdadera, y para explicar su actitud recurre a establecer una heterogeneidad entre el pensamiento y la acción, entre el entendimiento y la voluntad, que se confunde con la separación de las dos facultades, y a afirmar la impenetrabilidad de la idea y del acto; la psicología demuestra lo absurdo de esta doctrina y nuestra cotidiana experiencia la contradice; eso es una exigencia del apriorismo positivista, no puede ser una prueba de la legitimidad de una moral positiva; es preciso recurrir a la metafísica para justificar nuestra conducta a los ojos de la razón; la ley de los tres estados no puede aplicarse a la moral.

b) Pero arguyen nuestros adversarios: por diversos que sean los principios metafísicos de donde parten las diversas morales teóricas, todas concuerdan en las conclusiones prácticas, que se supone reclama la conciencia; luego entre aquéllos y éstas no hay relación lógica; por eso los pueblos no se han preocupado de las teorías por extrañas que hayan parecido, a no ser que pretendieran alterar las costumbres o las leyes.

Que todas las morales, al menos en cada época histórica, convengan en sostener algunos mismos preceptos, es muy cierto; no siempre es preciso remontarse a las últimas causas para descubrir las exigencias racionales de nuestra naturaleza; y por eso pueden coincidir la moral del deber, del placer o del interés, porque todo ello se encuentra, por ejemplo, en la ley que prescribe honrar a su padre y a su madre, y desde cualquiera de aquellos puntos de vista se puede mostrar su conformidad con nuestras tendencias naturales.

Pero no tienen esas diversas morales la pretensión de tomar por formalmente idéntica esa prescripción, y ante la conciencia de todos los tiempos y civilizaciones no puede significar lo mismo amar a sus padres por egoísmo, por el placer que de ello resulta o por deber; éste deriva del bien honesto, del bien racional, y no de ningún otro, aunque materialmente coincidan en el sujeto que toma su regla en aquél.

Además no se olvide que, como hemos dicho, la base metafísica de la moral no implica el que de ella se han de deducir los deberes particulares; es, sí, la razón de ser última de la moralidad, y, en cuanto la informa, se compenetra con la materia de la Ética; pero no es esa materia, sino cuando se considera desde otro punto de vista; así en la moral especial, nuestra naturaleza es objeto de deberes, y Dios igualmente; mientras que en la general son la razón de ser de todo deber.

Su influencia es, por lo mismo, tan grande en el contenido de la moral que, cuando de las discusiones filosóficas pasa al dominio de la sociedad, ésta no puede menos de conmoverse y sacar las consecuencias. La que se quiere presentar como excepción es la regla general; la inversión de los valores es una consecuencia constante de los principios filosóficos, como la historia demuestra.

Por eso cuando impera la anarquía en esos principios, como hoy ocurre, el conformismo social queda en la mayor parte reducido a los usos, y casi desaparece en los preceptos morales; los pensadores no temen ya chocar con una conciencia pública, que tiene perdida su unidad moral; la defensa del suicidio, del divorcio y del amor libre, la mentira como arma de combate, la ruina de las instituciones políticas y sociales, el desprecio del hombre por el hombre o por el superhombre, ¡todo ello tiene sus moralistas!

c) De esta divergencia misma se toma un argumento contra la metafísica como base de la moral, y, por igual razón, contra la moral religiosa. Puesto que ninguna metafísica, dicen, ha logrado hacerse aceptar universalmente y muchos niegan hasta la posibilidad misma de una metafísica, es del mayor interés apartar la moral de dificultades tan graves que parecen insolubles, como las que los metafísicos suscitan. Si la moral hubiese de esperar a que se llegara a estar de acuerdo sobre las cuestiones dogmáticas y metafísicas, correría el riesgo de esperar mucho tiempo; merece la pena de examinar si en el dominio de las costumbres no podría haber una conformidad mayor que en la religión y la metafísica.

Esta objeción es extrínseca a la materia de que se trata, y, por lo tanto, nos parece de ningún valor, a pesar de lo mucho que se repite; la mayor o menor dificultad para ponerse de acuerdo en una discusión de orden especulativo no es nunca un motivo para resolver en favor de uno de los contendientes; hay quien sostiene que la moral está vinculada a la metafísica precisamente en aquello que es su razón de ser; defienden otros que, o no existe la metafísica, o no se sabe cuál es la verdadera; lo lógico es asentir a las razones que convencan, o continuar indagando hasta hallarlas; pero no en manera alguna exigir que los primeros cedan a los segundos para estar de acuerdo; lo mismo podrían así exigir aquéllos de éstos, puesto que para ellos hay una metafísica y saben que es verdadera. Si el número fuera un argumento valedero para resolver estas cuestiones, podríamos añadir que la humanidad no está reducida a Kant, Comte y sus discípulos respectivos; que, aun después de ellos, hay grandes filósofos que no han renunciado al pensamiento metafísico de Aristóteles y Platón, de Tomás de Aquino y la pléyade de pensadores del florecimiento de la Escolástica, de los Suárez y Vives en pleno Renacimiento, del enciclopédico Leibnitz, sosteniendo lo que éste llamaba la *perennis philosophia*; y lo que esos hombres han creado merece alguna consideración profunda, antes de desecharlo livianamente como producto de una razón apenas salida de la infancia; esos hombres, a los que se puede llamar genios sin

pecar contra la verdad, supieron ponerse de acuerdo sobre lo que muchos de nuestros contemporáneos no pueden entenderse. Este argumento exterior, lo reconocemos, al fondo de la verdad discutida, nos parece que tiene por lo menos tanto peso en pro de los vínculos de la moral con la metafísica, como el del actual desacuerdo de muchos en contra.

Además, prácticamente habría que ver si es posible que se remedie la anarquía moral renunciando a las bases metafísicas y religiosas; a primera vista, lo que se descubre es que la desaparición del conformismo ético ha venido después de la del metafísico y religioso; no sería difícil mostrar que este fenómeno se ha repetido otras veces en la historia de la humanidad; y así no dejaría de carecer de fundamento una inducción histórica por la que concluyéramos que el post hoc puede completarse sin sofisma por el propter hoc. La consecuencia sería entonces que para lograr la unidad moral se ha de volver a la de la metafísica; ¿cómo? reanudando el pensamiento filosófico-aristotélico, completándolo y ampliándolo con todo lo que un espíritu crítico sea capaz de aportar a ese legado de la historia, que no puede renunciarse sin empobrecimiento y ruina de la verdad.

d) No menos sorprendente es otra objeción que presenta uno de los filósofos arriba citados: «La moral es cosa esencialmente humana y conviene constituirla sin apelar a consideraciones trascendentales. Debe bastarse a sí misma, no estar suspendida de otra doctrina que le sea exterior.»

Esta objeción recuerda la doctrina de Comte sobre el fin de nuestra inteligencia, que, según él, no era otro que satisfacer las necesidades afectivas del hombre, de lo que se apartó ésta en las épocas teológicas y metafísicas hasta el punto de caer «en una especie de idiotismo trascendental». Según Comte, preguntarse: ¿qué somos? ¿de dónde venimos? ¿adónde vamos? son cuestiones que no nos interesan, que no son humanas, que nada dicen al corazón; pero ellas han sido siempre las que más le han preocupado, el problema supremo, porque de su solución pende el curso entero de nuestra vida, y no hay filosofía que no trate de resolverlas; la sociología de Comte no tenía otro fin, puesto que, pensando que la historia es la proyección detallada de nuestra alma en el tiempo, en la historia encontraríamos el sentido, el valor de nuestra propia vida; así, pues, estudiar el desarrollo de la sociedad es proponerse descubrir lo que somos y adónde vamos. Se equivocaba creyendo que así lograría la solución del enigma, pero no dejó de intentarlo; ningún hombre que piense puede dejar de hacerlo. Es absurdo, pues, decir que las nociones trascendentales sean algo extraño a nuestra condición humana, y, por consiguiente, absurdo también que sean algo exterior a la moral, ni como doctrina ni como vida.

Capítulo IV

División y ciencias auxiliares de la moral

- I -

División de la Moral filosófica. -Hemos dicho que la Ética, como ciencia moral filosófica, tiene por objeto el estudio de las costumbres, entendiendo por éstas los actos

humanos sujetos a reglas permanentes, que se fundan en la relación necesaria de nuestra naturaleza con el fin último. De aquí se deduce que el problema moral es el problema entero de la vida; y así como ésta se nos ha dado sin nuestro concurso, al venir a ella nos encontramos con un conjunto de normas, de prescripciones, a que se nos sujeta y a las que más o menos espontáneamente vamos acomodándonos, sin tomar en ellas otra parte que la de meros cooperadores a una solución hecha para nosotros, pero sin nosotros.

No es preciso, sin embargo, ser filósofos para llegar a preguntarse algún día cuál es la razón de ser de esas reglas, por qué se nos imponen y qué influencia ejercen sobre nuestra vida, y aun, en último término, cuál es la razón de la vida misma. Absurdo parece a primera vista negar que la tenga, porque entonces lo racional sería vivir irracionalmente; pero la crítica filosófica ha descubierto que no pocas veces, lejos de contribuir las normas admitidas al más intenso y armónico desarrollo de nuestras múltiples tendencias, han hecho que sean sacrificadas algunas de éstas, que eran más dignas de ser cultivadas; y tampoco ha faltado quien dudase del valor de toda regla que pretenda limitar la libre actividad humana, cualquiera que fuese su dirección, como si no tuviera ningún fin inmanente o trascendente que realizar, o como si nuestra vida fuera la razón de ser de sí propia y, por consiguiente, fin de sí misma.

A resolver esta doble cuestión se reduce todo el objeto de la filosofía moral cuando estudia los deberes y derechos que tiene el hombre y el fundamento general de todos ellos; lo primero es propio de la moral especial, - lo último, de la general; suelen denominarse también, aquélla práctica y ésta especulativa y Metamoral; de nuestras explicaciones al principio de esta obra puede deducirse el sentido en que nos parece aceptable esa terminología, y creemos puede emplearse sin graves inconvenientes.

Orden de exposición. -Ahora bien, aunque es cierto que la práctica precede a la teoría y el conocimiento de lo particular al de lo general, la exposición científica requiere que se anteponga el estudio de la Metamoral al de la moral especial o práctica; el acto moral se realiza en vista de un fin, se explica por él, pues, como enseña Santo Tomás, el fin en el orden práctico es como los principios en el especulativo; por consiguiente, el conocimiento y crítica de los fines deben preceder a la dirección y ejecución de los medios.

No por esto ha de ser la moral general una pura especulación apriorística, como no lo es la misma Lógica formal aristotélica; antes bien hemos de partir del examen de las condiciones subjetivas del agente moral, para luego estudiar los fundamentos objetivos del bien y del deber, y sobre esta base edificar las relaciones en que se encuentran nuestros actos con el fin de nuestra naturaleza, y la repercusión que tienen por el mérito fuera de los confines de la vida presente con la sanción suprema.

Después de haber definido la noción formal de los deberes es cuando se puede descubrir su materia como subordinada a la ley moral; antes de querer cumplir un deber es necesario saber que existe. Por ejemplo, si estalla la guerra y la patria se ve amenazada, ¿debo yo empuñar las armas o pagar los tributos extraordinarios que para defenderla se impongan, o asistir a los heridos según las condiciones en que yo me encuentre? La cuestión principal es saber si hay algún deber, alguna ley, no positiva, que pueda más o menos impunemente ser violada, sino moral, que ligue mi conciencia, que me exija sacrificar mi interés, mi

bienestar, mis deseos, y de cuya infracción sea yo responsable indefectiblemente ante un juez, que no pueda recusar y cuyo fallo sea inapelable, que me ha de recompensar si la cumplo o castigarme en caso contrario.

Cuando esté persuadido de que mi conducta ha de estar regida por esa ley habrá lugar para preguntarme qué me ordena en las circunstancias que hemos supuesto; ¿debo yo preferir mi patria a mi familia, dejar mis padres, o la esposa o los hijos, de los que tal vez sea el único sostén? ¿debo preferir mi patria a la humanidad y defender a mis conciudadanos aunque la guerra sea injusta? Estas cuestiones pertenecen a la moral práctica o especial, que trata de determinar los deberes concretos que tiene el hombre y sus derechos.

Subdivisión de la Ética especial. -Del concepto formal de deber y derecho no es posible deducir la materia o los deberes y derechos especiales; pero sí nos servirá para comprobar qué actos verifican la noción de uno y otro.

Sin haber aún estudiado esos conceptos no es posible determinar de un modo fundamental la clasificación científica de los deberes que motivan la división de la moral especial; anticiparemos, sin embargo, la que es universalmente admitida, excepto por los defensores de la escuela sociológica francesa de Durkheim, de la que trataremos en lugar oportuno.

Nada más lógico y al par fundado en experiencia que atender a los diversos fines que el hombre intenta conseguir, como subordinados al bien humano, que a todos los domina; no es, en efecto, el mismo el fin propio del hombre como ser individual que el fin de la familia, ni uno ni otro se identifican con el fin común de la sociedad civil; deberes y derechos distintos corresponden al hombre según que es parte del todo social y según que se le considera formando ese todo, ya en la familia, ya en la nación o en el Estado; y esa diferencia no es meramente cuantitativa, sino cualitativa o específica, según se demostrará cuando hablemos de las agrupaciones humanas.

Así, pues, la Ética especial, como la dividió Santo Tomás, siguiendo al Estagirita, es individual y social (que comprende a la familia y a la sociedad civil), en cuanto que estudia los actos de cada hombre ordenados a su fin particular (y se llama monástica), o los de la multitud doméstica ordenados al suyo (y se llama económica), o los de la multitud civil (y se llama política).

Mas como los hombres forman distintas sociedades políticas, independientes entre sí, pero que en manera alguna pueden considerarse desligadas de todo vínculo moral que sea fundamento del jurídico, contenido en el llamado Derecho internacional, ha de admitirse una extensión de la Ética social a las relaciones que moralmente deben sostener entre sí las sociedades políticas independientes o autónomas, siquiera el sujeto de tales relaciones, en cuanto sociales, sea el Estado, así como es también su término, pues, fuera de éstas, las que los miembros de una sociedad política hayan de sostener con los de otras se reducen a relaciones interindividuales, como las que rigen a los ciudadanos de un mismo pueblo, fundadas en la identidad de naturaleza y de destino, y se expresan en los llamados deberes para con el prójimo.

La Ética especial, que comprende el estudio de la sociedad doméstica y de la política, constituye propiamente la Filosofía social, llamada también Derecho natural en sentido amplio, en cuanto significa el conjunto de las reglas de conducta derivadas lógicamente de la ley moral y que fundan nuestros derechos y deberes para con el prójimo y la sociedad en general. Los antiguos escolásticos daban el nombre de Derecho natural a toda la ley natural, en su parte simplemente moral y en la estrictamente jurídica.

La Moral casuística. -Hemos insistido, al hablar de la Ética como ciencia práctica, en el carácter preferentemente especulativo de muchas proposiciones de orden moral; son ellas los principios ideales de ese orden, refulgentia luminis naturalis rationis, dice Santo Tomás (1.^a 2.^a, q. 86, a. I); pero como reglas de nuestra vida son tan remotas, que por sí solas no bastarían para hacer una aplicación de la voluntad a un acto dado; están vacías de materia, aunque no de sentido, cosas que no deben confundirse, como frecuentemente se hace; cuando decimos: lo que no quieras para ti, no quieras para otro, entendemos perfectamente lo que significan esas palabras, que es algo bien objetivo y no meros flatus vocis, aunque por sí solas no nos digan qué es lo que no hemos de querer para el prójimo.

En una región más inferior, más cerca de la vida, la Ética contiene otras reglas más prácticas, más llenas de contenido, viniendo a ser los códigos morales de los pueblos, ya en su forma negativa, no matarás, no mentirás, etc., ya en la positiva, honrarás a tu padre y a tu madre, reverenciarás y amarás a Dios, etc.; pero el modo abstracto de enunciar esos preceptos y su mismo encadenamiento lógico dentro del sistema científico que forma la Ética, no les permiten abarcar todas las circunstancias de la vida en su complejidad y diversidad; quedan, pues, todavía demasiado en el dominio ideal, y no siempre fácilmente aplicables al orden concreto.

Ahora bien, la moral, como su nombre lo indica, es la ciencia de las costumbres, y éstas son tal pensamiento, tal intención, tal deseo, palabra o acto, que realizamos o hemos de realizar; y éstos, no otros, necesitan ser regulados; aplicar a ellos los principios y las reglas es obra esencial de la moral verdaderamente práctica; y éste es el objeto de la llamada casuística.

Esa aplicación no se ha de hacer por virtud de un intuicionismo más o menos sentimental o apriorístico, pues, no partiendo de la realidad, no se puede hacer recaer tampoco sobre ella; ni es posible con una moral puramente empírica, que no conoce leyes absolutas; pero éstas pueden tener excepciones según las circunstancias en que se encuentre el agente libre que ha de cumplirlas, o los conflictos que pueden surgir con otras igualmente imperiosas. Por eso la moral casuística, después de demostrar la existencia de una obligación, la concreta en un supuesto caso real, llevado, como se dice, al límite, y determina el alcance que pueden tener las diversas normas obligatorias concurrentes en el caso aducido; éste no es, en último término, sino ramificación e ilustración del desarrollo especulativo del pensamiento; pero se acerca a la práctica de la vida cuanto es posible en una situación inventada, aunque sea registrando los anales de la historia real o las situaciones experimentadas en la propia conciencia.

Necesario es decir que la moral filosófica suele permanecer muy alejada de este modo de estudiar las costumbres, quizá, como dice Bayet, porque no trata de «governar las conciencias», objetivo muy difícil, si no imposible de conseguir, por falta de autoridad reconocida, mayormente, y hoy menos que nunca, cuando, al parecer, más lo necesitan aquellos espíritus, tan numerosos, que no admiten otra dirección que la emanada inmediatamente de su propio juicio. Sería, pues, de la mayor importancia que las especulaciones filosóficas de la moral se hicieran más prácticas, imitando la casuística de la moral teológica, sin caer en excesos con razón vituperados, pero conservando la buena tradición de los grandes escolásticos.

Si ha habido desconocimiento de lo que es realmente la moral casuística, y quizá en algunos la prevención antiteológica ha hecho que se la combata sin razón, su legitimidad va siendo cada vez más sentida aun en medios extraños al en que aquélla se ha formado y continúa cultivándose. «Cuando los sociólogos modernos, dice un filósofo racionalista, y, con ellos ciertos teólogos, conciben la acción moral como obediencia estricta a una regla indiscutida; cuando repiten que no se trata de inventar la moral, sino de conformarse a obligaciones impuestas y definidas, ya por las tablas de una ley divina, ya por las exigencias del medio social, se puede preguntar si no simplifican excesivamente y de un modo algo superficial la realidad viviente... la práctica es algo movable y variable, sin cesar en curso de evolución. Como las condiciones exteriores, físicas, económicas o políticas, en las que debemos obrar, se modifican constantemente, nuestros sentimientos y nuestras ideas se modifican lo mismo. A cada instante tenemos que adaptar reglas antiguas a circunstancias nuevas, o extraer reglas inéditas. Puede preguntarse si el arte de conducirse, en cuanto aplicado y concreto, no es casi todo entero una casuística. Si hay casos en que el deber es claro, sin equívoco posible, ¿no es tan frecuente la lucha o la duda entre las formas diversas del bien? No basta siempre tener una intención recta y ser de buena voluntad; resta aún por determinar cuál es el deber en una situación dada. Desde este punto de vista hay una incesante invención moral... así como la jurisprudencia reobra a cada instante sobre la ley y, prepara frecuentemente la legislación del mañana».

Ciencias auxiliares de la Moral. -Las estrechas relaciones del saber humano obligan cada día más a tener en cuenta los conocimientos adquiridos, para que, sin confundirlos en una síntesis que destruya la diversidad específica de las ciencias, vengán a prestar a cada una de ellas los materiales capaces de recibir una forma característica de aquélla, que construimos.

En este sentido todas son dependientes entre sí, y cada cual conserva su independencia propia; esto es lo que queremos significar al hablar de ciencias auxiliares de la moral, sin dejar de reconocer que eso no excluye la subordinación de las unas respecto de las otras, so pena de romper la unidad armónica del saber humano, que es unidad de orden, de jerarquía, y, por consiguiente, que hay proposiciones, verdades, objeto de demostración en una ciencia que luego se toman como postulados en la que le está subordinada. De hecho, así proceden los mismos que proclaman la independencia de la moral, ya respecto de la crítica del conocimiento, partiendo de los principios universales, al menos como si fueran de valor lógico indiscutible.

Sin embargo, se llaman propiamente auxiliares de una ciencia aquéllas que más inmediatamente le prestan su concurso, ya por la materia de su estudio, ya por la precisión

que sus leyes aportan a las que se trata de aplicar o descubrir; y en este sentido creemos que las principales son, respecto de la moral, la psicología y la sociología.

La Psicología y la Moral. -Tomamos la psicología en su acepción aristotélico-escolástica, como una antropología, en la que se comprende el estudio del hombre todo, fisiológica y psíquicamente considerado, con todas sus tendencias individuales, sociales y religiosas, así como el supuesto metafísico de que ellas subsisten en una sola naturaleza, de donde emanan y a cuya perfección se ordenan.

Éste es, en realidad, el punto de contacto esencial entre la psicología y la moral, aunque cada una lo considere de distinto modo. Si entre nuestros moralistas contemporáneos es echado en olvido y se atiende preferentemente a las relaciones de ambas ciencias por el estudio que hacen de la conciencia, de la voluntad, del carácter, de las pasiones, sentimientos y afectos, la causa de esta preferencia es el menosprecio o desconfianza que les inspira la metafísica. Mas el prescindir de ésta conduce muy fácilmente a confundir la psicología con la moral, y no faltan filósofos que de un modo explícito admiten esa identificación, tomando la ley de causalidad eficiente en la producción de los fenómenos, y mayormente en la dependencia que tienen unos respecto de otros por la única ley ideal, que el hombre se ha de proponer en sus actos, pues suponen que sería tan irracional e imposible prescindir del determinismo de los hechos interiores como del de los exteriores.

Aquí es ocasión de repetir lo que Santo Tomás escribía comentando a Aristóteles: *Non possumus ad scientiam moralem pervenire, nisi sciamus potentias animae* (In libro De Anima, lec. 1.^a); el desconocimiento de la libertad humana es la causa del error apuntado; sí, es preciso conocer los poderes de nuestra alma para trazar la línea divisoria de lo posible y lo imposible en la dirección de nuestra vida; y la moral toma un sentido completamente distinto según que se admita o se niegue el libre albedrío, porque de éste depende que haya un bien y un mal moral, que la responsabilidad no sea una reacción mecánica de nuestros actos sobre nuestra naturaleza; y si bien las leyes con sus preceptos y sus amenazas tendrían cierta explicación en un mundo regido por el determinismo, pero no significarían lo que la conciencia de la humanidad ha entendido siempre por ellas, y en él, además, los sentimientos más nobles de la vida moral, el arrepentimiento, la satisfacción del deber cumplido, el honor tributado a la virtud, serían incomprensibles. En suma, a la Ética le interesa conocer cómo se cumplen los procesos propios de la conciencia moral; pero este aspecto psicológico de los hechos morales tiene por fin, no el conocer el hecho psíquico, sino el objeto que forma su contenido, es decir, que debe ser instrumento para la investigación propiamente moral, que es normativa y no descriptiva, reveladora de los fines de la conducta, de su valor.

Y si todo lo dicho tiene mayormente aplicación a las relaciones de la psicología con la parte más especulativa de la moral, fácilmente se colige que ha de prestar aquélla a ésta más relevantes servicios en su parte concreta o práctica, a causa del conocimiento que suministra la psicología, ya de los límites de nuestra libertad, ya de las leyes de formación de los hábitos, del carácter, de la influencia de las pasiones en los conceptos mismos intelectuales del orden práctico, según el axioma escolástico: *qualis unusquisque est, talis finis videtur*; el hombre no es solamente un ser pensante, por lo que el deber no se cumple sólo a golpes de raciocinio, aunque el hombre quiera siempre tener razón y trate de

justificar ante ella su conducta; por eso no es un rasgo de exagerado intelectualismo la observación profunda de Santo Tomás de que el incontinente al pecar formula, expresa o tácitamente, un juicio que determina su acción, de modo que, aun condenando su pecado con palabras en la proposición universal del entendimiento especulativo, al menos «interiormente siente en su ánimo que eso se ha de hacer».

La Sociología y la Moral. -Hemos dicho lo suficiente para distinguir una de otra, y algo se ha indicado de lo que pueden servir las ciencias sociales positivas a la moral.

Mas se ha de tener presente que la Ética ha de traducir en términos psicológicos los hechos suministrados por la sociología, considerando las costumbres, las instituciones de los pueblos, como expresión de los juicios de valor dominantes en una época y lugar determinados, o formando parte del contenido fijo de la conciencia moral. Es esto decir que para nosotros la sociología en tanto ha de servir a la moral en cuanto tenga una base psicológica, para poder así penetrar, a través del velo de las formas sociales, en su significación moral; así como la psicología no ha de limitarse a estudiar los orígenes, modificaciones o evolución de la vida ética en un individuo aislado.

Como se ha dicho muy bien, «lo subjetivo no es necesariamente lo individual; sentimientos, voliciones y pensamientos pueden ser comunes a todo un pueblo y surgir y desarrollarse precisamente por el choque de los individuos; de modo que de las formaciones subsiguientes no se puede hallar explicación bastante en un proceso, por complicado que sea, de asociaciones psíquicas, y de reflexiones, que se verifiquen en la conciencia aislada individual».

Pero no es menos cierto que la vida moral, al desenvolverse en correlación y dependencia de la actividad social, encuentra en las condiciones externas de ésta la razón de su aspecto objetivo; la interdependencia de los fenómenos sociales, económicos, políticos, religiosos, literarios o artísticos en general, lo mismo que de los morales, puede considerarse ya como un presupuesto fundamental de la sociología, y aunque el conocimiento preciso que de tan amplia materia se tiene hoy sea muy limitado, puede servir para determinar los factores que se han detener en cuenta al definir los deberes y derechos de la familia, de la propiedad, de la sociedad política, etc., apartándose de abstracciones y generalidades, que muy poco enseñan. El estudio histórico es una barrera contra planes utópicos, si bien los que un día sean tales se conviertan mañana en realidades; la atracción que un ideal ejerce cuando no es del todo impracticable, influye poderosamente para transformar las costumbres de los pueblos; pero la experiencia histórica ayuda mucho a conocer, dentro de la complejidad de los fenómenos sociales, cuáles importa dirigir e impulsar para la realización de un ideal moral.

Éste tiene por campo de acción la sociedad humana; a ella con sus sentimientos actuales se dirige y quiere conquistar; para conseguirlo no ha de quedar aislado en la abstracción pura del pensamiento, sino que ha de ponerse en contacto con la civilización de los hombres, a quienes se presenta. Por eso importa que la sociología nos muestre la serie de escalones por donde la conciencia humana se encamina a la realización de sus ideales, o los obstáculos que se le ofrecen. La moral, por ejemplo, prohíbe el suicidio; pero la sociología descubre las leyes que influyen en su mayor o menor repetición, y el legislador aprovechará

este conocimiento para dirigir su actividad política en el sentido de que disminuyan las causas que hacen aumentar los casos de suicidio.

Además, la moral prescribirá como obligatorio todo aquello que sea necesario para la conservación de la sociedad; pero determinar concretamente lo que para ese fin se ha de hacer pertenece a la observación sociológica y no puede ser producto de consideraciones abstractas.

Otras ciencias auxiliares de la Moral. -Podemos enumerar también como auxiliares de la moral aquellas ciencias que, como la geografía social, antropociología, etnografía y demografía, estudian las relaciones de la sociedad humana con la naturaleza material, la adaptación del hombre a las condiciones de su existencia física; porque es cierto que el clima, el suelo, la constitución y el régimen físicos, la herencia, la raza, el gobierno, la densidad de población, etc., forman al hombre y condicionan su libertad, aunque sin destruirla.

Como dice muy bien E. Boutroux, «las leyes mecánicas de la naturaleza, reveladas por la ciencia moderna, son en realidad la cadena que enlaza lo exterior a lo interior; lejos de ser una necesidad, ellas nos libertan, nos permiten añadir una ciencia activa a la contemplación en que los antiguos estaban encerrados». En efecto, aun los cultivadores deterministas de esas ciencias pretenden sacar de ellas enseñanzas prácticas para dirigir nuestra vida; mas si las leyes que rigen nuestra actividad fuesen tan inflexibles como las que rigen el mundo material, el hombre se estrellaría perpetuamente contra ellas al pretender acomodarlas al gobierno de su conducta, igualmente inflexible, si tal pretensión pudiera tener.

En realidad, la satisfacción de las necesidades sociales llega a influir en la de las orgánicas; así la conservación de la vida depende de la actividad industrial; ésta reclama una cooperación cada vez más general y compleja de los miembros de la sociedad, y esa cooperación no subsiste sin la confianza mutua, la cual supone la elevación del carácter y una organización externa que permite el funcionamiento normal de la sociedad.

De modo que las leyes sociales acaban por dominar a las orgánicas, sobrepujándolas, sin que esto quiera decir que el hombre pueda suspender el curso de la naturaleza; pero sí «hacer decrecer gradualmente la presión de los fenómenos físicos sobre nuestros órganos, y esto basta para que la sociedad pueda organizarse con una autonomía creciente, para que, contra la aserción de Espinoza, el hombre social se convierta en un imperio dentro de otro imperio, y los conocimientos sociales sean otra cosa que la prolongación de la antropología y de la zoología general». Estas prudentes palabras corrigen las pretensiones infundadas de algunos cultivadores de las ciencias a que nos referimos, muy incipientes aún para poder calificar de leyes algunas de sus muchas hipótesis, aunque hayan acumulado bastantes hechos, cuyo conocimiento es del mayor interés para la Ética.

Método, certeza e importancia de la ética

Alcance de la cuestión del método en Ética. -Siendo el objeto del método señalar el procedimiento lógico que el entendimiento ha de seguir en la investigación de la verdad y en su comunicación a los demás, a fin de constituir un sistema científico, pudiera creerse que, sin resolver la cuestión del método propio de cada ciencia, éstas no podrán existir. No ocurre esto, sin embargo; las ciencias se van formando paulatinamente, siguiendo los procedimientos espontáneos que el espíritu pone en ejercicio para descubrir toda verdad, y es necesario que las ciencias alcancen desarrollo notable para que los problemas del método adquieran preferente atención; crece de punto la importancia de ellos cuando el contenido tradicional de una disciplina es puesto en litigio por una orientación doctrinal nueva.

Este es el caso precisamente hoy para la Ética; las ideas filosóficas de los sistemas que, a partir de Kant, han imperado en la mayor parte de las escuelas contemporáneas han influido tan eficazmente en la transformación del método con que eran estudiadas las cuestiones morales, que se hace absolutamente necesario tratar con alguna extensión de estos problemas, sin que esto signifique la pretensión de fundar una moral nueva o descubrir normas ignoradas que sirvan para ordenar nuestra vida.

No podemos admitir que la metodología moral no sea más que «la psicología del hombre inteligente, libertado de toda teoría, buscando una regla de vida».

Ni el hombre, al filosofar, carece de regla de vida, ni podría buscarla con algún provecho sin tener ya formada una teoría más o menos explícita de la filosofía en general, de los métodos científicos y de la Ética misma; el error sobre estas materias en unos, así como la carencia de cultura filosófica en otros, son causa de los escasos resultados y de las deplorables aberraciones que se registran en las ciencias sociales, no obstante las múltiples investigaciones de que son objeto.

El fin, pues, del método en la Ética es determinar los principios, por medio de los cuales hemos de someter a examen las reglas morales que informan nuestras costumbres, para conocer la razón de ser de ellas y juzgar si merecen aprobación o no, o en qué deben ser rectificadas, ampliadas, etc., formando con estas investigaciones un encadenamiento de verdades que merezca el nombre de ciencia: formación de la ciencia y su exposición, éste es el fin del método en su integridad.

La cuestión previa. -Hemos dicho que el contenido doctrinal de una disciplina determina el método que se ha de seguir en ella. El examen de las costumbres, a que acabamos de referirnos, puede hacerse de dos modos, según que las consideremos desde el punto de vista de las causas que las han producido, o sea en el orden de la pura eficiencia y de la relación de esa causa con el fin propuesto, o según que juzguemos si este fin era el que debían proponerse; en el primer caso estamos en la pura realidad, en el segundo nos trasladamos al de la idealidad; en el primero se investigará qué fines ha perseguido el hombre de hecho en su vida moral y qué medios ha empleado para realizarlos; se pueden sacar de aquí aplicaciones prácticas a nuestra conducta, ya individual, ya social, teniendo en cuenta las condiciones análogas en que puede encontrarse el hombre en diversas circunstancias de lugar, tiempo, etc.; por ejemplo, si quieres ser fuerte has de ser temperante, pero la

templanza no tiene una medida común para todos; el clima, la alimentación, el género de vida hacen que cada uno pueda conseguir esa virtud de distinto modo.

Pero hay otra cuestión muy distinta, que no se puede resolver por el mismo procedimiento de observación y experiencia: ¿Debo yo ser temperante? Este fin que libremente busca mi voluntad ¿es algo que objetivamente se imponga a mi razón, como una exigencia de la naturaleza misma de las cosas, que pide ser realizada? ¿Es un bien, no sólo para mi naturaleza sensible, sino para mi naturaleza racional, sin el que ésta sufriría detrimento y produciría desorden en todo mi ser? ¿Tiene éste una finalidad intrínseca, y cuáles serán los efectos que de no realizarla se me seguirán?

La diferencia entre los problemas de la primera clase y éstos es evidente: aquéllos no miran más que a examinar la moral hecha, y de suyo nada enseñan sobre la que se ha de hacer, si no es desde el punto de vista de la relación de medio a fin, pero no de las exigencias que éste puede presentar a la conciencia. Los otros problemas se refieren a la moral que se ha de hacer, que está por hacer; pues aunque yo tome como norma de conducta las fórmulas de la moral practicada por la sociedad en que vivo, en el caso mismo de no rechazarlas, en tanto las acepto en cuanto las justifica mi razón, y sólo tienen valor como un deber ser, no como son o porque son; esto no sería más que hacer la historia natural de las costumbres y tendría su método propio; aquello sólo es una moral que reclama otro distinto, y lejos de ser exterior, como el de una historia, es por excelencia interior, racional; apreciar lo que debe ser, toca a la conciencia.

Si un hombre, dice un moralista, se pregunta qué debe pensar del derecho de propiedad, deberá analizar las condiciones respectivas de los proletarios y de los capitalistas en el estado económico actual, las creencias de los unos y de los otros sobre la justicia de sus respectivas condiciones, etc., e indagar el origen de éstas condiciones y de aquellas creencias para poder determinar su forma actual; pero nada de esto «son afirmaciones morales; de dos hombres igualmente informados, el uno dirá: este orden es justo; el otro, es injusto. Y éste, lejos de ser determinado en su apreciación por la realidad social, empieza, como individuo consciente, a crearla él. Suponiendo que a un mismo saber corresponda una misma conciencia, el saber histórico no sería, sin embargo, más que una condición necesaria, no suficiente, de esa conciencia... El deber del hombre es de ilustrarse; pero es necesario siempre que él consulte en definitiva su conciencia, que, una vez bien informada, decide en último recurso».

De lo dicho hasta aquí fácilmente se deducirá que la cuestión del método para nosotros se refiere a esta segunda clase de problemas, únicos a que podemos llamar en sentido estricto morales, porque a ellos solos toca determinar las normas de nuestra conducta, en cuanto son derivaciones de un fin ideal, exigido en derecho por la naturaleza misma.

El punto de partida del método racional ético. -No porque los problemas de la Ética sean del orden social se quiere decir que el método de ella sea apriorístico, sin fundamento en lo real, ni meramente deductivo, a la manera del método geométrico.

Ni por parte de las exigencias del entendimiento humano en todo género de investigación científica, ni por parte de los que son peculiares del objeto de la Ética,

admitimos nada que no esté dotado de valor objetivo, como fundado en la naturaleza misma de las cosas.

En efecto, siendo el método un instrumento de la razón, es necesario, ante todo, salvar las exigencias propias de ella, pues de lo contrario no podría utilizarlo, y la fundamental de todas esas exigencias, común a toda investigación racional, es proceder de lo conocido a lo desconocido o menos conocido, lo cual puede entenderse subjetiva y ontológicamente. Desde el primer aspecto las manifestaciones sensibles de las cosas preceden al conocimiento de su naturaleza abstracta, y lo particular a lo universal; así en la materia o contenido del objeto moral, que son las costumbres, como éstas no son el producto de puros espíritus, sino de hombres que manifiestan sensiblemente sus juicios y voliciones interiores, ni se proponen únicamente fines espirituales, sino también corporales y externos, como la seguridad de la vida contra atentados de aquellos con quienes se convive, la propiedad de los bienes materiales, la organización del hogar, la defensa del territorio, etc., antes adquirimos el conocimiento particular de cada una de esas formas de vida moral, y aun admitimos los juicios de valor representados por ellas, que el concepto general de las mismas y la razón de ser de aquéllos.

Cuando el filósofo indaga ésta y se traza el mejor método para ello, parte ya de ese conocimiento previo suministrado inmediatamente por la realidad de las cosas, y que consta de hechos de observación, tanto externa como interna, y de principios de evidencia primera, lo mismo de orden especulativo que del práctico, sin los cuales nada significarían para su inteligencia los fenómenos observados.

Ontológicamente, y tal es el sentido aristotélico del principio que en la demostración se proceda de lo conocido a lo desconocido, ocurre lo contrario: la naturaleza de una cosa es anterior a sus manifestaciones sensibles y causa de ellas, la ley es la razón de ser del hecho, y es necesario conocerla para dar cuenta del mismo. Y en este sentido hemos de aplicar el principio dicho, porque es cierto que «sólo por las acciones y reacciones psíquicas sociales son activas y eficaces las condiciones objetivas o externas de la moralidad, las cuales, más bien que explicar por sí mismas y por sí solas la producción y la evolución de ella, vienen a su vez a ser explicadas por las condiciones internas o subjetivas. Podríamos, sí, elevarnos del estudio de las primeras con una nueva indagación al conocimiento de las segundas; pero sería después efecto grave de ilusión metodológica admitir que el medio de que nos servimos para llegar al conocimiento de la vida interna psicológica sea también la causa de ésta. Es un error de este género el que está en la base de muchas concepciones e interpretaciones de la moralidad, según el cual ésta sería la consecuencia directa de ciertas condiciones objetivas o externas, como serían las formas y las instituciones políticas o las económicas. No se olvide que la acción externa debe siempre ser explicada con el factor o con las leyes de las relaciones psicológicas sociales».

Error de la escuela sociológico-positivista de Durkheim. -Por lo dicho se comprenderá cuán erróneamente preconizan los sociólogos de la escuela de Durkheim las excelencias y necesidad del método objetivo en moral, a pretexto de desobjetivar esta ciencia, que para ellos es una rama de la sociología. Los hechos morales, dicen, pertenecen a la categoría de los hechos sociales, y como éstos han de estudiarse desde fuera, buscando en algún signo exterior y visible el carácter que los distinga de los demás, y desde luego por aquel aspecto

en que se presenten aislados de sus repercusiones individuales, ya que lo sociológico es heterogéneo a lo psicológico.

«No se nos reprochará, escribía Durkheim, querer en sociología substituir lo exterior a lo interior; partimos de fuera porque es lo único inmediatamente dado, pero es para alcanzar lo de dentro. El procedimiento es sin duda complicado; pero no hay otro, si no se quiere exponernos a hacer que recaiga la investigación, no sobre el orden de hechos que se quiere estudiar, sino sobre el sentimiento personal que se tiene de ellos»; y Lévy-Bruhl entiende que «el referir los hechos a nuestros conceptos morales es muy perjudicial al conocimiento científico, porque los coloca, no según sus relaciones objetivas y reales, sino según esquemas, cuyo origen puede ser considerado como arbitrario en relación con la realidad».

Aunque estos sociólogos protestan contra todo prejuicio doctrinal y dicen no atenerse más que a la experiencia, en la cual consideran como «consolidadas, cristalizadas», las costumbres de los pueblos, en la base de su método hay más de una hipótesis puramente metafísica, como el realismo social y la evolución monista, por virtud de la cual se sostiene la analogía de la naturaleza social con la física llevada hasta la identificación; Dios es la sociedad y ésta no difiere de la Naturaleza sino por una mayor complejidad; como consecuencia de todo esto, en la sociología y en la moral sociológica no hay lugar alguno para la libertad, reinando el determinismo más absoluto; la moral de un pueblo es en cada tiempo lo que tiene que ser, según lo que los fenómenos sociales permiten que sea.

No tenemos que criticar el método sociológico sino en la parte que afecta al punto que discutimos: ¿Es posible tomar como punto de partida ontológico los hechos morales considerados exteriormente para formar una ciencia moral? Que ésta no podría ser filosófica no tendrá nadie empeño en negarlo, y los sociólogos aludidos no se lo proponen tampoco y hasta creen que es preciso optar entre una moral teórica, reputada por inútil además, y la sociología así entendida.

Pero habría que repetir aquí aquellas palabras de un anatomista: «Ante las fibras del cerebro nos parecemos a los cocheros de alquiler, que conocen las calles y las casas sin saber lo que pasa dentro»; sin el conocimiento interior de los juicios de valor representados en las costumbres y en las instituciones sociales, nada significarían éstas para el hombre de ciencia. Sería un error juzgarlas con nuestros propios pensamientos, no ya sólo cuando se trate de pueblos separados de nuestra civilización por abismos de tiempo y de hábitos intelectuales, sino cuando se trata de nuestros contemporáneos y afines en cultura; el fondo común de la naturaleza humana, salvo en ciertos juicios generalísimos y en sentimientos que aparecen en toda vida moral, se actúa de muy diversos modos, según el medio interior y exterior de esa vida, y el conocimiento de éste es imprescindible para fundar la sociología y constituir normas éticas precisas y acomodadas a cada estado social.

Mas para ello preciso es remontarse sobre el testimonio histórico puramente externo, pues, como con razón dice Höffding, «frecuentemente puede ocurrir que las razones primitivas de ciertas acciones e instituciones se hayan convertido en inaceptables, sin que por esto, sin embargo, éstas hayan perdido su importancia y su valor. Aun en las condiciones nuevas, y si se las considera bajo otro aspecto que antes, pueden producir efectos hasta entonces desconocidos... En los casos de este género prodúcese en el dominio

moral una substitución, por la que los motivos primitivos cambian y son reemplazados por otros, mientras que los actos, los hábitos y las instituciones permanecen los mismos. Se ve claramente por esto que la explicación histórica de un fenómeno moral no es, por sí sola, decisiva para su apreciación, puesto que una tal substitución permanece siempre posible».

Ciertamente, el sociólogo puede abstenerse de pronunciar un juicio de valor; pero él no conoce objetivamente, como es en la realidad, la costumbre o institución estudiada, si no la mira por dentro, en aquello que la ha dado vida y ser. Y si esto decimos de los juicios, ¿qué no habrá que decir de los sentimientos que han acompañado a las ideas, creencias y prácticas? ¿En qué se fundará la inducción que trate de restituirlos al conocimiento integral que del hecho moral hemos de tener, sino en la analogía con nuestros mismos sentimientos y, por consiguiente, en una interpretación psicológica?

Además que no se formula en reglas definidas toda la moral, según confiesa el mismo Durkheim, sino que en gran parte queda como difundida en la vida colectiva y, podemos añadir nosotros, en la vida individual, pues no hay más razón para que ésta se niegue que las exigencias de un método que no está basado en la experiencia.

Sólo prescindiendo de ésta puede temerse que, al estudiar la realidad íntima del fenómeno moral, subjetivo por esencia en lo que tiene de inmanente y no de acción transeúnte, la investigación recaiga sobre un orden de hechos distinto del que se trata de estudiar. Como dice muy bien Delbos, «hay un elemento propiamente moral de las acciones humanas, que debe ser definido por sí mismo; sin esta definición rigurosa se corre el riesgo de ampliar confusamente y de alterar el sentido de la moralidad, de tomar por ella lo que no es sino su acompañamiento más o menos accidental, la consecuencia exterior, y de representar mal la dirección de la voluntad en la que la moralidad consiste.

»Y el único medio de descubrir este elemento esencial, si no se le quiere construir arbitrariamente, es buscarle allí donde solamente puede estar de un modo auténtico, a saber, en la conciencia moral común».

El Angélico Doctor, en el Prólogo de sus Comentarios a la Política de Aristóteles, advertía ya que ésta pertenece a las ciencias morales, porque su materia eran las acciones inmanentes, como aconsejar, elegir, querer, pues de ellas depende el orden que la filosofía social trata de poner en la ciudad, en la vida civil, sin que por eso deje de haber otros actos necesarios a la existencia de la sociedad como condiciones materiales y externas para que se cumpla la acción política o social; pero aquéllos se explican por ésta, en ella tienen su razón de ser; por ello se partirá de la acción inmanente como de lo más conocido a lo menos conocido.

Esto explica que, «cuando se trata de la realidad moral, apenas tomamos conocimiento de los hechos, al menos de la mayor parte, se haga recaer al punto sobre ellos un «juicio de valor» acompañado de sentimientos que no quisiéramos dejar de percibir», y que «la conciencia individual se sienta invenciblemente llevada a ver en ello la esencia misma del hecho moral», que repugne admitir que pueda ser «desubjetivado», que mantenga la imposibilidad de que exista tan pronto como cese de considerarse la relación íntima del agente responsable a los actos que él libremente ha querido». Lejos, pues, de ser perjudicial

al conocimiento científico este modo de proceder, es el único en el que podemos encontrar la realidad y no la sombra de la moralidad, sin que los ataques de la escuela sociológica hayan podido desarraigar esa inclinación invencible, no ya de la conciencia espontánea de la humanidad, sino de la reflexiva de la mayor parte de los filósofos y sociólogos.

Ahora haremos ver que no por seguir este camino se cae necesariamente en lo arbitrario, en lo subjetivo, según el sentido peyorativo de esta palabra.

Método racional de la Ética. -Llamamos racional en sentido aristotélico-escolástico al procedimiento que, fundado en la experiencia de los hechos, forma por abstracción los conceptos de las cosas; por la relación establecida entre diversos conceptos o entre las notas que los constituyen se forman los juicios, que pueden llevar en sí mismos la evidencia que descubra su verdad o reclamen para ello otra noción, otro concepto que sirva de término de comparación con los del juicio no evidente para hacerlo tal. Estas normas son de estricta aplicación a los problemas de la Ética, cuyo carácter, preferentemente especulativo, hemos hecho notar, pues la razón humana comienza siempre por estudiar especulativamente los objetos de la ciencia práctica.

Dijimos que los problemas verdaderamente morales eran los que se proponían determinar las normas del obrar humano, en cuanto eran derivaciones de un fin ideal, exigido en el derecho por la naturaleza misma.

Aun los que combaten teóricamente este concepto, que implica ya un método, si hacen otra cosa que narrar costumbres o inducir relaciones causales entre ellas, desde el momento que llegan a prescribir algún acto, revelan que han formado un juicio de valor sobre un fin al que el acto debe ordenarse. Así Durkheim pudo escribir: «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 ha establecido anteriormente; según que puede ser deducido de ella o la contradice, se le reconoce o no un valor moral... Nosotros no podemos seguir este método»; sin embargo, él no viene a hacer otra cosa cuando, después de haberse formado concepto del bien individual y de la perfección social, hace de ésta el ideal supremo y de él deduce preceptos o compara a ellos como a sus normas las instituciones existentes.

El error de Durkheim está en suponer que es la ciencia, en el sentido restringido de los modernos (diríamos mejor la experiencia), la que puede descubrir el sentido en que debemos orientar nuestra vida, la ley o leyes de ésta, estudiando por el método inductivo los hechos morales, a la manera que las ciencias de la naturaleza investigan las leyes que rigen los hechos físicos.

Mas las leyes así descubiertas no significarían más que una conclusión científica enunciando el modo constante según el cual obra una cosa; y, prescindiendo de la diversidad que se descubriría en los hechos morales de las distintas sociedades, hay que observar que no es esa la ley que busca el moralista, como parece suponer Durkheim al decir que los kantianos y utilitarios ponen a priori una ley general de la moral, sin valor científico, «si no puede dar cuenta de la diversidad de los hechos morales»; no es ése el fin de la ley ética, sino servir de norma a la acción, proponer e imponer al hombre el ideal que debe realizar.

Esta confusión procede de haber convertido una regla de método en una regla de doctrina; y toda doctrina que, no queriendo salir de la experiencia, se proponga, sin embargo, dar por objeto a la moral la formación del hombre ideal, del hombre como debe ser, cae en una ilusión, porque ese hombre ideal sólo tiene valor cuando se penetra en la región de las esencias, de lo absoluto. Si ese ideal es el hombre o la sociedad, no soy yo que soy un hombre; no es tal sociedad, pues ninguna de ellas es la sociedad; el hombre, la sociedad no existen sino en el mundo de las esencias, que el positivismo sociológico pretende cerrar, lo declara inexistente o inaccesible; puesto que se trata de hacer al hombre, es que no existe, y la ciencia no trata de hacer; estudia lo que es, en sus manifestaciones o actuaciones relativas, fenomenales, y, al no enlazarlas con la naturaleza de las cosas, pierde todo derecho para erigirlas en verdaderas leyes, si éstas han de significar algo universal y necesario en el orden de dependencia de un hecho respecto de otro; mucho más en leyes normativas, que se fundan en las exigencias naturales de las cosas.

Tomando la palabra ciencia en el sentido aristotélico, dice con mucha razón un sabio sociólogo, enlazando lo que el positivismo trata de separar: «Es ciencia cualquier orden de ideas demostrado conforme a la realidad de los seres, y de aquí que es científico tanto aquel orden de verdades teóricas que demuestra lo que es y lo que debe ser según la naturaleza y los fines del hombre (ciencia teórica o leyes del ser) como el orden de verdades prácticas que prescriben lo que debe hacerse en relación con la naturaleza y los fines del hombre mismo (ciencia práctica o leyes del obrar). Y aun éstos no son sino dos fines integrantes de la misma ciencia».

Esta observación es profundamente exacta, pues en ella se revela el enlace íntimo de la moral y de la metafísica, de la ciencia del obrar con la del ser: *operari sequitur esse*; y en ella se descubre por qué la moral filosófica, sin ser apriorística, da consistencia al ideal, al par que indica cómo el verdadero método de la Ética es racional en el sentido escolástico de la palabra, o sea que se funda en la experiencia, y sin perder contacto con ella forma conceptos y juicios del orden práctico en correlación con los del especulativo; Mr. Durkheim preguntaba, pues, con mucho acierto: «¿Cómo es posible que la razón pura, sin servirse de la experiencia, contenga en sí una ley que resulte ser la reguladora exacta de las relaciones domésticas, económicas, sociales?»

La propia experiencia, pero mayormente las investigaciones psicológicas y sociológicas suministran el punto de partida, como hemos ya dicho, y, traspasando los límites de la inducción científica por una que pudiéramos llamar inducción metafísica, descubrimos cuál es el fin supremo que reclama la subordinación de nuestras diversas tendencias y aspiraciones, e imprime a éstas el carácter de racionales y, por consiguiente, de morales, en cuanto han de ser actuadas por el libre albedrío, pero sirviendo a éste de ley imperativa, porque de no actuarlas, nuestra naturaleza quedaría sin alcanzar su propia perfección, su propio fin.

«Los fines de la acción humana, escribe Deploige, no son en la concepción tomista un ideal enteramente inaccesible, una vana quimera, una utopía engañosa; sino el término hacia el cual se encamina el sujeto con un movimiento espontáneo, el término hacia el cual tiende naturalmente. Esos fines están formados por bienes que faltan al ser, que éste es

capaz de adquirir, y de los cuales, al desenvolver sus virtualidades, se asegurará la posesión y el goce; en el término del esfuerzo humano, necesario, pero posible, constituyen ellos el estado de perfección y se confunden con el ser plenamente desarrollado y hecho verdaderamente él mismo. Esos fines son la naturaleza misma del ser esforzándose por ser mejor, siguiendo sus impulsos profundos; impónense a la conciencia como una realidad viviente; dictan sus exigencias a la razón y ésta trata de traducirlos en preceptos de vida. Estos preceptos forman la osatura de las morales elaboradas por los hombres; en este cuerpo de reglas espontáneas el filósofo, lejos de inventarlas, las descubre como un dato real».

En efecto, el ideal ético, aun siendo en cierto sentido superior a la naturaleza, dominándola desde su altura, y aunque mezclado en la vida real con flaquezas y escorias que le desfiguran, existe en ella y era necesario que en alguna forma y medida existiera, porque es imposible que una naturaleza quedara siempre frustrada en sus tendencias, aun estando sujeta al dominio de la libertad humana. Las virtudes públicas y privadas llevadas, no raras veces, hasta el heroísmo, son hechos que comprueban la realización continua del ideal moral. Aplicándose a su estudio, la inteligencia formula sus juicios de valor, los critica y aprueba, después de penetrar en su razón de ser, como lo hace con los del orden especulativo.

La fórmula que encierra las conclusiones obtenidas por este método en la Ética general puede reducirse a lo siguiente: todo acto que es conforme a la naturaleza racional del hombre es moralmente bueno, y si dice relación necesaria con la perfección humana es obligatorio.

Pero determinar cuáles son los actos que realizan esa fórmula es otro problema; el de la Ética especial, y para resolverlo se ha de seguir el mismo método; pero aquí se hace más necesaria la intervención de las ciencias auxiliares de la moral, porque no se pueden conocer en particular los deberes y derechos del hombre sino conociendo en particular las relaciones de sus actos; porque si únicamente tuviéramos en cuenta esto que la naturaleza en abstracto reclama, sería imposible determinar otra cosa que preceptos generalísimos y no los que las condiciones sociales de cada tiempo exigen con más imperio y que pueden variar con los cambios de ellas; mas no se ha de olvidar que todas las instituciones y leyes encuentran su norma en los inmutables fines éticos supremos.

La constancia y universalidad de una costumbre es un indicio de su conformidad con la naturaleza humana; pero también puede ser una aberración, como lo era la esclavitud, tan generalizada en el mundo antiguo. Por eso en la moral la prueba decisiva se ha de fundar en la correspondencia de la actividad humana con la naturaleza racional y los fines intrínsecos que ella le impone, como necesarios moralmente para perfeccionarla; prueba que es posible, porque la filosofía nos da a conocer esa naturaleza y esos fines.

«En tal caso, por lo tanto, dice Toniolo, la demostración se resuelve en un nuevo proceso deductivo, por el que el resultado de las manifestaciones exteriores se confrontan con los principios de pura razón final, y partiendo de estos últimos se investiga si aquellas manifestaciones externas corresponden de hecho a los fines y aparecen como otras tantas consecuencias lógicas de ellos. Este proceso forma la deducción final; entonces queda

demostrado que lo que aparece en el hecho es conforme al orden y, por consiguiente, racionalmente necesario; de aquí la certidumbre científica.

»Si, por ejemplo, se quisiera argüir si es o no legítimo, esto es, conforme a la ley racional necesaria el matrimonio monogámico frente del poligámico, no bastaría alegar la prueba de la general y constante duración de tal especie de unión, la cual fue usada casi universalmente durante largas épocas históricas, sino que, además, precisaría llegar a parangonar cada forma de connubio con los fines de éste, ya sean personales-privados, ya civiles-sociales.

»Mediante el cotejo con la finalidad se disipan todas las dudas, quedando demostrada la legitimidad, o sea el sello de verdad científica solamente a favor del matrimonio monogámico.

»Así, la consideración de las causas finales, rechazada por muchos, pero a la par puesta hoy en honor de parte de los más concienzudos cultivadores de los métodos doctrinales, incluso positivos (Ihering, James, P. Janet), viene a hacerse indispensable en nuestras ciencias morales-sociales para la misión metodológica demostrativa».

La Certeza llamada Moral. -Ante todo es preciso entenderse acerca del sentido de la palabra certeza, que para muchos, al aplicarse a los problemas morales y a aquellas verdades metafísicas que con ellos se relacionan, implica esencialmente un estado afectivo, determinante de la adhesión intelectual y, por consiguiente, inseparable lógicamente de ella; por la intervención de ese elemento, más que por la materia a que se refiere, parece que hablan de una certeza moral distinta de aquella causada por la simple consideración de la verdad objetiva.

Que frecuentemente intervienen elementos afectivos en nuestras más firmes convicciones intelectuales es un hecho innegable y, podíamos decir, necesario psicológica y aun moralmente; esto es, que no sólo lleva consigo la unión substancial de nuestras facultades el ejercicio simultáneo o inmediatamente consecutivo de todas o de varias de ellas al actuarse alguna, como brillantemente lo ha demostrado el autor de la Psicología de las Ideas-fuerzas, sino que, para realizar los fines inmanentes y trascendentes de nuestra naturaleza era necesario que la luz de nuestro entendimiento se juntara con el calor de los afectos y la actividad práctica del espíritu recibiera con éstos la fuerza, que las ideas puras no son capaces de prestarle; como se ha dicho muy bien, no es la luz de la linterna la que mueve nuestros pies en medio de las sombras; el miedo nos puede hacer quedar inmóviles.

Cuestión es ésta que hemos de tratar con más extensión en otro lugar; por lo pronto baste haber indicado lo suficiente, a nuestro juicio, para hablar con más exactitud de lo que es la certeza en sentido propio, aun a trueque de ser tachados de intelectualistas exagerados, por no querer confundirla con una mera inclinación afectiva, que tal vez la prepare y haga más accesible a ella el entendimiento, pero no puede suplirla ni aun explicarla.

Carácter especulativo de la certeza. -La certeza es de orden especulativo; su objeto es todo lo verdadero como tal; y las prescripciones morales son lógicamente verdades antes de ser leyes, porque la inteligencia ha de representar en forma de juicios las normas que

ordenan las determinaciones libres de la voluntad. O esos juicios están dotados de evidencia intrínseca o no; si lo están, la determinación del entendimiento a ellos es necesaria; prodúcese la determinatio ad unum del entendimiento, que constituye propiamente la certeza; que la objetividad de esos juicios se funde en las relaciones necesarias de las esencias o en la inducción científica, poco importa; en este último caso la certeza sólo estará supeditada ya a una posible intervención de la Causa suprema, que impidiera en un momento dado la manifestación de una propiedad permanente de las cosas, ya al conflicto de causas segundas, que da lugar a los casos de azar. Por eso lo que se llama certeza física, mejor que relativa se debería llamar condicionada, pues el fenómeno previsto por la inducción aparecerá indefectiblemente, si no lo impide la omnipotencia divina, o si no interviene una causa perturbadora; pero estas derogaciones de la ley física son excepcionales y no quitan el carácter de absoluta a la certeza que ella produce.

Si el juicio no está dotado de esa evidencia intrínseca (ya inmediata, ya mediata, que a ella se reduce), entonces el acto imperado no pertenece por su naturaleza al orden moral. Podrá ser impuesto por una ley positiva; mas entonces la razón habrá de examinar los títulos de la autoridad de donde emana la ley, y sólo cuando los reconozca legítimos, suponiendo además que lo mandado tampoco se oponga a las normas esenciales de la moralidad, se pronunciará por la bondad y obligatoriedad de ello, como expresión de la dependencia necesaria de la naturaleza social del hombre respecto de la autoridad que la ha de regir para el cumplimiento de los fines sociales. La evidencia será extrínseca, pero ella sola es la que produce la certeza en el entendimiento.

La certeza de la Moral como ciencia positiva. -¿Qué hemos de pensar de la certeza aplicada a las cuestiones morales? Si se trata de aquéllas que se proponen sólo descubrir la ley positiva, de orden real, que rige las manifestaciones de la vida social, siguiendo un método inductivo análogo al de las ciencias físicas, la certeza es mucho menos asequible que en éstas por la mayor complejidad de los fenómenos que no se prestan a la experimentación a la manera que los de orden mecánico o fisiológico, y por la intervención siempre posible en sentidos opuestos de la humana libertad al ordenar ciertas causas que suelen ser apreciadas de diverso modo, según las razas, los climas, las necesidades, etc., etc.

Para que el estudio metódico de los hechos sociales sea fecundo, prácticamente se necesita por esto distinguir lo que depende de la influencia de los factores físicos y orgánicos sobre la conducta colectiva, de lo que puede ser efecto de la actividad voluntaria, reflexiva de los individuos sobre su propio carácter, según la educación recibida y el concepto que tengan del orden moral, y más todavía según la eficaz voluntad que tengan de respetarlo.

Si a esto se añade la disparidad de criterio en determinar el concepto mismo de hecho social en las diversas escuelas, fácilmente se comprende cuán erizado de dificultades está ese estudio y la poca certeza que han de alcanzar muchas de sus llamadas leyes.

Todo esto ha obligado a los sociólogos a contentarse con descubrir tendencias, o leyes tendenciales, más que leyes fijas, absolutamente constantes, como las de la mecánica, astronomía, etc.; hasta el punto que algunos han creído que toda ley social no era más que

una tendencia evanescente, destinada a ceder cada vez más a la libertad moral y a desaparecer ante la reacción del carácter personal. Sin entrar en el fondo del debate (aunque reconociendo que, sin incurrir en los excesos del determinismo mecánico de algunos sociólogos, se deben admitir leyes que expresan la razón suficiente y necesaria de la sucesión de los fenómenos sociales y de los puramente individuales, pues la libertad no es una facultad caprichosa, sino racional), preciso es convenir en que los límites de la certeza están muy restringidos en esta materia, en la cual la ley se cumple, como dicen los escolásticos, *in pluribus*. Teniendo en cuenta que todos participamos de una misma naturaleza, que son comunes las conveniencias de los hombres, naturalmente ha de resultar conformidad de impresiones, de modos de ver y de deseos, que producirán modos de obrar análogos. ¿Será necesario negar la libertad para saber que el mendigo aceptará mi limosna y que el negociante aceptará las ofertas ventajosas? El perdonar las cargas públicas será siempre una medida popular, aunque no sea necesaria; podrían multiplicarse los ejemplos para demostrar que la libertad no impide admitir cierta conformidad suficiente para formular reglas generales y previsiones que puedan tenerse por ciertas. «Lo que busca la ciencia social, decía M. Colson, no es la conducta que observarán todos los hombres en todos los casos, sino la que observarán la mayor parte de ellos en la mayor parte de los casos».

Este es el lenguaje mismo de Santo Tomás: «No se ha de buscar la misma certeza en todas las cosas; por lo cual, en lo contingente, como son los negocios humanos, basta una certeza tal, que algo sea verdadero muchas veces, aunque en otras pocas falte.» (1.^a 2.ae, q. 96, a. 1 ad 3.m) «Los actos humanos tienen por objeto las cosas singulares... éstas son infinitas y el hombre es incapaz de abarcarlas todas con su razón; de ahí que nuestras previsiones sean inciertas. Sin embargo, esa infinidad de cosas singulares por la experiencia se reducen a algunos casos limitados, que ocurren la mayor parte de las veces, *ut in pluribus*.» (2.^a 2.ae, q. 47, a. 3.) Y esa reducción no es arbitraria, sino fundada en la naturaleza misma, porque, como dice el mismo Angélico Doctor, «se ha de advertir que los conceptos de las cosas mismas mudables son inmutables, y así, todo lo que hay en nosotros de natural, por pertenecer al concepto mismo de hombre, de ningún modo puede cambiarse; lo que se deriva de esto se muda algunas veces». (Comm. in V Ethic. Arist., lec. 12.^a)

La certeza de la Moral como ciencia filosófica. -Las últimas palabras de Santo Tomás tienen igualmente aplicación a la certeza que es posible alcanzar en la moral filosófica, al establecer sus leyes o normas ideales, y antes los caracteres comunes de ellas.

Cuando nos fundamos en la naturaleza esencial de los seres que nos revela su fin, y en las relaciones necesarias que en ella descubre el entendimiento, la certeza es metafísica; pero al pasar al estudio de las diversas actividades que emanan de esa naturaleza, mientras más se distancian del impulso primitivo o más sujetas están a complicarse con otras actividades de otros seres, con quienes se han de establecer nuevas relaciones, la determinación de la ley, a que han de subordinarse para conseguir los debidos fines, se hace más incierta; no es únicamente la naturaleza abstracta del hombre la que se ha de tener en cuenta, sino la concreta y viviente con las múltiples variedades y circunstancias de que está afectada individual y esencialmente. Es verdad que todo caso particular está contenido en el fin de nuestra naturaleza, es decir, de suyo es reducible a una ley de la razón práctica; pero

no siempre es posible hacerlo, a causa de la complejidad de condiciones en que la ley ha de ser aplicada a tal caso.

Lo dicho no es más que la consecuencia lógica de la aplicación a la moral del método que para ella hemos defendido; en el desarrollo de las cuestiones se verá prácticamente el resultado y hasta dónde podemos llegar en cada una a alcanzar la certeza propia de esta ciencia, muy limitada en muchos casos, pero no menos firme en otros.

M. Belot califica de ilusoria esa certeza. Reconociendo que al obrar modificamos nuestra naturaleza, pregúntase en qué sentido debemos obrar para transformarla y por qué razón, y creyendo él que estamos reducidos a proponer un ideal, cuyo valor no puede ser mayor que el propuesto por otros que logren hacerlo aceptar, deja a la libertad la afirmación de lo que es mejor; ella crea los valores. El problema, pues, no tiene solución, porque en último término expresa «el derecho imprescriptible y aun la inevitable disposición de la reflexión a oponer un no a aquello que es dado...» «Hay, pues, una evidente ilusión en la esperanza, declarada o tácita, de la mayor parte de los sistemas de moral de poder obtener, por un procedimiento cualquiera, que un deber se imponga al juicio práctico como se impone al conocimiento una cosa dada. Aunque ésta se presente bajo la forma de un querer desde que se conoce como dada, adquiere la facultad de negarse».

Pudiéramos ver en estas palabras una confusión de dos problemas, si en el pensamiento de Belot no hubiera más bien la suposición de que pertenecen a dos dominios inaccesibles: el de la ciencia y el de la moral, y, por consiguiente, lo que hace es suprimir uno de ellos, el que es primordial, en la segunda. Muy recientemente lo ha expresado con toda claridad diciendo: «A la voluntad de sociedad, que es el principio de toda obligación moral propiamente dicho, se yuxtapone del lado de la ciencia un imperativo de una clase muy distinta, que por lo mismo se podrá oponer al primero, y que es la voluntad de verdad»; la solución de los conflictos que pueden surgir de esta diversidad consistirá, ante todo, dice, en separar cuanto sea posible los dos dominios del pensamiento puro y de la acción.

Este es el error kantiano revistiendo formas diversas, pero idéntico en el fondo. Nosotros, al defender los derechos de la Metafísica en Moral, hemos visto la inseparabilidad de estas dos disciplinas en los problemas fundamentales de la Ética y la posibilidad de que ésta se justifique racionalmente, sin necesidad de empezar por un acto de fe; el dominio del pensamiento no está cerrado para la acción, sino que necesariamente le precede, si ésta ha de ser algo más que fruto de un impulso ciego de los instintos o de una imposición externa de la sociedad, contra la que, con razón, protesta Belot, defendiendo los derechos de la conciencia reflexiva, como también protesta de la exclusión de la finalidad hecha por Kant.

Mas ¿qué importa que éste no haya querido legitimar la razón por sus fines, si éstos no son capaces de ser legitimados, como pretende Belot? Evidentemente, si esto fuera así, a la afirmación de un fin cualquiera acompañaría lo que él llama «derecho imprescriptible y aun inevitable disposición de la reflexión a oponerle un no»; pero es verdad también que en el dominio del conocimiento «esa facultad de negar no es más que un método para mejor definir y mejor comprobar lo dado, y el juicio verdadero es el que se enlaza finalmente al dato así descubierto»; es decir, que cuando ante mi razón se ofrece un fin, como debiendo

ser hecho, podré yo negarlo prácticamente, no queriéndole; esto es un atributo inseparable de mi libertad; pero interiormente, con todo mi poder reflexivo, yo no puedo negar un juicio evidente, que es como se me presenta, por hipótesis, el deber ser; si mi voluntad se obstina en no querer seguir el fin propuesto por la razón, no habrá argumentos que se lo hagan querer; pero sí es posible demostrar que debe querer, pues además de sus fines positivos, libremente aceptados, hay otros que deben ser realizados; si esto se niega es preciso negar el carácter racional, reflexivo, de nuestros actos; la Ética, en una palabra, incluye «la voluntad de verdad», lo mismo que la ciencia.

La verdad práctica no implica un conocimiento diferente del de la especulativa; no las distingue más que la aplicación que pueda hacerse de la verdad a un acto, y, por tanto, son susceptibles de la misma certeza. Cuando digo que la línea recta es la más corta que puede trazarse entre dos puntos, ésta es una verdad especulativa; si después afirmo que para medir la distancia entre dos puntos es preciso emplear la línea recta, enunció una verdad práctica; pero no es menos cierta, porque no es menos evidente que la especulativa, en que se funda.

La oposición, pues, que establece Belot entre el entendimiento especulativo y el práctico no tiene razón de ser; el deber se puede imponer al juicio y mediante él se propone a la voluntad libre como bien moralmente necesario; una certeza no es una volición.

No por esto se crea que pretendemos identificar las demostraciones matemáticas con las de la Moral, ni desconocer las dificultades de alcanzar la certeza en muchas cuestiones de ella; Santo Tomás, con Aristóteles, insiste en repetir lo variable de la materia en que han de recaer las leyes ideales de la Ética, y advierte que no se ha de esperar en cada ciencia sino la certeza de que sea susceptible. Mas nos parece caracterizar mal la doctrina del Santo Doctor atribuirle el pensamiento de no admitir una certeza metafísica para el conjunto de su sistema de Moral, y sí sólo la que llaman certeza moral, aunque en otro sentido que los modernos pragmatistas o neocriticistas, porque en último término esa certeza no es más que una mayor o menor probabilidad; de los fundamentos metafísicos de la Ética, como de los principios primeros del orden práctico y de bastantes otros de los que los escolásticos llaman secundarios, no pensaba así el Santo Doctor; sin esa absoluta certeza, fundada en las relaciones necesarias de las cosas, y, por consiguiente, de orden metafísico, faltarían las bases para las mismas aplicaciones contingentes a la vida moral.

Importancia de la Ética. -Cuando hablábamos de la razón de ser de una moral filosófica distinta de la religiosa, hicimos ver la necesidad de sistematizar y explicar los preceptos morales que se imponían en nombre de la autoridad religiosa; todo lo que contribuye a perfeccionar nuestra vida moral tiene gran importancia para la ciencia misma y para la práctica; y esto se consigue con aquella sistematización y explicación, porque ellas dan un fundamento más sólido a nuestras costumbres, aseguran la independencia de nuestro carácter, o sea de nuestra personalidad moral frente de la presión de las masas o colectividades, y aumenta el mérito de nuestras obras; la luz del ideal no es indiferente para marchar hacia nuestro destino.

Además, si, como decía Santo Tomás, «entre las ciencias prácticas es la más excelente aquella que se ordena a un fin más elevado, y así la ciencia política es más excelente que la militar, porque el bien del ejército está ordenado al de la sociedad», la Ética, que dirige

nuestros actos al bien humano en toda su amplitud y en su más alto grado de perfección, será la más importante de todas; en efecto, ella ordena los actos de la voluntad, por la cual «no sólo apetecemos su bien propio, sino aquellos que pertenecen a cada una de las otras potencias y a todo el hombre... como el conocimiento de la verdad, que conviene al entendimiento, el ser y el vivir y todo lo demás que toca a la subsistencia natural».

Cuando la Ética nos persuade que el amor a la verdad es un deber imperioso y que el hombre debe proponerse en todos sus actos un fin moralmente bueno, el estudio de todas las ciencias no sólo es ennoblecido por este fin, sino que aparta uno de los obstáculos más tenaces contra el progreso de las mismas; éstas no se convertirán en instrumento demoledor de ningún orden de verdades, sino que, siguiendo sus métodos propios, no sólo como normas lógicas, sino en cuanto representan la ley natural, que conduce al fin debido, se encerrarán en sus límites propios y no entorpecerán el progreso de las otras ciencias.

No se opone a éste, sino que lo impulsa y consolida el que estén subordinadas a la Ética las otras ciencias prácticas, cuidando que los fines asignados por ellas a las múltiples manifestaciones del obrar humano sean siempre compatibles con el fin supremo, determinado por la moral. Regla es ésta frecuentemente olvidada, con grave detrimento de los mismos fines secundarios, que se pretende favorecer, y que se logrará de momento, pero no por mucho tiempo; en último término se olvida que la unidad substancial del hombre repugna toda oposición que se quiera establecer entre su vida privada, por ejemplo, y su vida pública, entre las relaciones jurídicas o las económicas y las morales, como también que se subordine el fin racional ético, que caracteriza al hombre como tal, a fines derivados de él y a él ordenados por la naturaleza misma de las cosas. Cada ciencia práctica particular seguirá sus métodos y aplicará sus principios propios; pero una conclusión opuesta a otra legítimamente comprobada en la Ética, queda por lo mismo tachada de falsedad.

Esta subordinación reconocida por la mayor parte, en cuanto a las ciencias jurídicas, al distinguir entre lo legal y lo justo y lo equitativo, fue negada generalmente por los economistas; pero hay una reacción favorable a los verdaderos principios, admitiéndose que, no siendo la ciencia de las riquezas sino investigación de medios útiles, éstos han de ponerse al servicio de los fines humanos demostrados como supremos por la filosofía moral y social, «ciencia destinada, como dice Toniolo, a convertirse en la sangre que coloree y fecunde una estéril osteología, en sal que preserve la economía de aberraciones corruptoras, y en luz que le descubra más vastos y, seguros horizontes. Todos convienen hoy en que los problemas económicos son primera y máximamente problemas de moral y de derecho y de un modo particular en el campo de la distribución de la riqueza».

Por otra parte, la civilización, fin último de nuestra convivencia en la tierra, no es posible sin el predominio del bien moral entre todos los otros bienes humanos, porque en él radica la perfección y felicidad de los individuos y de los pueblos. La cultura es un instrumento de civilización y forma a la vez parte de ella; pero puede también coexistir con un estado social de costumbres corrompidas y de doctrinas morales anárquicas, como ocurre hoy en gran parte de Europa, o con usos bárbaros, como en algunos pueblos asiáticos, el Japón, por ejemplo. La crisis de la ciencia moral lleva consigo la crisis de la civilización; esto, pues, nos revela su importancia.

Otra razón de ésta es la influencia que ejerce el estudio de la Ética en la práctica moral, concurriendo, aunque sea indirectamente, a la invención de nuevas formas de moralidad. «Como el médico práctico guiado por los conocimientos científicos llega a descubrir formas nuevas de curación, a las que el arte sin estudios no hubiera llegado, así el hombre virtuoso, si confirma la conducta con los conocimientos que la ciencia da acerca de las consecuencias, del término final, de las relaciones de la vida ética, llegará a descubrir formas de mal moral, que de otro modo desconocería, y a inventar formas de bien, que el ejercicio solo no puede sugerir».

Elementos subjetivos de la moralidad

Capítulo V

Concepto y génesis de la conciencia moral

- I -

Diversos sentidos de la palabra conciencia. -Esta palabra puede significar: 1.º, el acto de aprehender las determinaciones espirituales de nuestra alma, o el carácter distintivo de los fenómenos psíquicos en general; 2.º, el conjunto de los hechos o procesos de la misma índole, abstracción hecha del orden, que puedan decir al fin de nuestra naturaleza, y entonces se llama conciencia psicológica, o en relación con dicho fin, y se llama conciencia moral.

Entre los escolásticos es más frecuente reservar este nombre a la razón práctica, al pronunciarse sobre los actos humanos particulares, considerados en sus relaciones con el fin de nuestra naturaleza; es, rigurosamente hablando, un acto, y no una potencia, como lo indican aquellas cosas que atribuimos a la conciencia: testificar, ligar, ordenar, etc., cosas todas que son consiguientes a la aplicación de un conocimiento determinado a aquello que hacemos o hemos de hacer.

Mas como el hábito es principio de los actos, también se atribuye el nombre de conciencia a la sindéresis, que es el hábito primero natural, en que se contienen los principios universalísimos del orden moral, raíz principal y regla de la conciencia; y tomada ésta como hábito, puede confundirse con la ley natural, en cuanto ésta significa los principios naturales del orden práctico, que habitualmente permanecen en la inteligencia, pues por virtud de ese hábito principalmente produce su acto la conciencia. Pero en lo que insisten los escolásticos es en negarle carácter de facultad, como si fuera algo distinto de la razón misma natural.

Sentido en que tomamos la conciencia moral. -Aunque ateniéndonos al significado literal de la palabra, su sentido habría de encerrarse en los límites del conocimiento puro, conformándonos con la acepción más usual en nuestros días, según la cual abarca el contenido de toda la vida moral, por la conciencia así llamada entendemos el modo de

comprender y sentir la existencia del bien y del mal y la relación en que nuestra voluntad se encuentra respecto de ellos; lo cual puede aplicarse lo mismo a los individuos que a la sociedad, porque tanto en unos como en otras se encuentran representaciones, sentimientos y voliciones que pueden ser éticamente valorados; y así se habla de conciencia moral individual y social o colectiva, siquiera en ésta los elementos afectivos sean difícilmente conocidos, y eso a través de los juicios éticos que los producen, únicos capaces de ser fijados en instituciones y formas duraderas; pero en un pueblo y en un momento dado, al par que se acepta por la colectividad un conjunto de principios que sirven de norma a la apreciación especulativa de las costumbres y en gran parte las informan (no siempre se acomodan en la práctica a ellos), surgen afectos igualmente comunes que ayudan a actuarlas y conservarlas.

El sujeto de la conciencia social. -Esta conciencia colectiva no supone la existencia de una realidad extraindividual o supraindividual, en que subsistan los elementos de la vida moral común a un grupo, ni que éste, como tal, los actualice; el individuo es el único actor de la moralidad, y el único sujeto de los conceptos y sentimientos que informan y determinan las costumbres; lo que a esos elementos da su carácter de sociales es la conciencia que tiene cada miembro de la sociedad de que los demás participan de aquéllos, aceptan su mismo contenido, les dan el mismo valor, sea cualquiera su origen, es decir, ya provengan de una influencia social, ya de una reacción del individuo sobre la sociedad, con tal que haya entre los miembros de ésta una intuición consciente común y cooperación voluntaria a realizar los mismos fines.

Es verdad que aun la actuación de la moralidad se puede llamar social, cuando se la considera dentro de los organismos o colectividades especiales, como la familia y el Estado; pero los individuos que los forman, al realizar en ellos las normas ideales de su respectiva vida propia, lo hacen mirándolas en relación consigo mismos, en sus sentimientos y particulares modos de entenderlas. Aun teniendo éstas origen social, han de penetrar e imponerse a las conciencias individuales, únicas que pueden comprenderlas y realizarlas, y cada una de distinto modo; en la sociedad más reducida y en que la compenetración de juicios y afectos es más íntima, la familia, y sin mirar a otros elementos de ella que los primordiales, el marido y la mujer, sólo impropriamente se puede decir que las conciencias se funden y hacen una; hay algo en cada conciencia humana enteramente intransferible. El progreso moral será tanto más eficaz e intenso cuanto más ampliamente sociales se hagan las normas éticas, ya por la mayor universalidad de su aceptación, que evitará las luchas doctrinales, ya por el anhelo de poner cada individuo sus fuerzas propias al servicio de los demás, pero a condición de quedar a salvo la autonomía de la conciencia individual, lo mismo en la aceptación del ideal moral que en su ejecución; sin que esto sea negar los respetos debidos a la conciencia social; pero ésta desaparecería si se anulaba la de los miembros de la colectividad, porque de ellos solos pueden surgir las iniciativas saludables, que el movimiento vital reclama, para que no se atrofie la conciencia moral, porque ellos solos tienen una realidad metafísica, que sustenta los pensamientos, voliciones y afectos de todo orden, y, por consiguiente, del moral y social.

Por tanto, si ateniéndonos a la observación de los hechos es innegable la existencia de un querer colectivo al lado de nuestro querer individual, cuando se trata de indagar la condición primera que hace posible esa unidad sintética del mundo moral, sólo se encuentra

en cada individuo al concentrar y sentir en sí mismo los elementos psíquicos comunes del grupo a que pertenece y con el que vive por lo mismo en estrecha solidaridad. De ahí se deriva la forma diversa en que los individuos cumplen sus deberes, según los cuerpos colectivos de que forman parte, reaccionando la misma conciencia propia que tienen de la existencia de otra común sobre su actitud espontánea, y modificándola.

Mas si para ésta se pretende admitir un yo real, entendiendo por él, como dice Baldwin, «algo oculto detrás de los procesos de desarrollo, sin expresar el contenido consciente, no hay razón alguna para decir que existe un yo social real. Pero si entendemos por yo el contenido consciente con su organización y su devenir, la sociedad tiene un yo tan real como el individual».

Importancia de la conciencia moral colectiva. -Aunque hemos dicho que la conciencia individual es la condición primera de la existencia de una conciencia colectiva, y que aquélla sola es la que actualiza la moralidad, es también innegable que las costumbres no son meras representaciones y estados afectivos del individuo, sino que en cierto modo existen fuera de él y le preceden circulando en la vida social en calidad de bienes espirituales, que cada uno ha de apropiarse, como ocurre con los bienes económicos y con otros bienes intelectuales, la ciencia, el arte, la lengua.

Esta existencia independiente de los bienes morales condiciona el modo de actuarlos, el modo de darles realidad en la vida psíquica individual; por lo cual es de gran importancia conocer el estado de la conciencia colectiva del pueblo en que se ha de vivir para orientar hacia el ideal perseguido por éste la conciencia de los miembros que le han de conseguir, o prevenirla contra la falsa dirección que tal vez lleve en un momento determinado, por lo menos algunos de los grupos que integran la sociedad total; porque no es raro que las múltiples apreciaciones que forma nuestra conciencia acerca de los diversos cuerpos a que el hombre tiene que pertenecer, se perviertan con la prosecución de los distintos fines parciales que éstos buscan, sobreponiéndolos al fin moral humano, que debe ser el dominante.

La conciencia llamada profesional, la solidaridad de los partidos políticos suelen tomar normas de conducta dignas de reprobación; la misma conciencia nacional, esa forma común que, prescindiendo de las divisiones religiosas, sociales y políticas, aspira al engrandecimiento de la patria, puede sufrir extravíos y ahogar esa otra forma de conciencia más universal, por la que el hombre se ha de considerar enlazado con toda la humanidad; hasta la misma conciencia religiosa no está exenta de llegar a las mayores aberraciones morales.

El aspecto, que pudiéramos calificar de patológico, de la conciencia colectiva suministra, por consiguiente, a la ciencia ética una multitud de cuestiones, que preocupan hondamente en nuestros días: las huelgas, el divorcio y el celibato, el abandono de los hijos, el lujo y la mendicidad, la emigración, las divisiones políticas y las revueltas populares, el militarismo y la anarquía, el indiferentismo religioso del Estado o la persecución de los cultos bajo las apariencias de defensa de las prerrogativas del poder civil, el desprecio del derecho internacional, son vicios de los organismos colectivos, que obedecen a estados de

conciencia social que importa en gran manera conocer para dirigir las fuerzas espirituales hacia ideales de perfección moral.

La conciencia individual y la colectiva. De lo dicho fácilmente se infiere que, lejos de absorberse en la conciencia social, no siendo más que un reflejo, un eco suyo, la conciencia individual conserva su existencia independiente y aun opuesta a aquélla, al menos de hecho, por no anticipar ahora nada de la cuestión de derecho; el realismo y el monismo social, tan preconizados hoy por algunos sociólogos y filósofos, no está conforme con los datos de la psicología, para no invocar la metafísica; el individuo humano se siente sui juris en ese dominio interno de los pensamientos y afectos morales, aun habiéndolos recibido de la sociedad. El individuo no es sólo un producto de ella, sino un factor; sin que se incorpore a la vida social en sus varias formas no se apropiará los bienes morales que ella atesora; mas él tiene una ley particular, según la cual se desenvuelve su natural espontaneidad antes que la sociedad pueda influir en ella y modificarla; pero la sociedad ni la crea, ni la anula, antes bien sufre los efectos de aquélla, recibiendo de la invención individual direcciones nuevas y aumento de riqueza moral; entre la sociedad y el individuo hay reciprocidad de acciones, de que los bienes éticos son a la vez el principio y el término.

Nada resuelve decir que esos bienes son producto de representaciones colectivas; es necesario que éstas se hayan presentado en uno o en varios cerebros, a los que sólo por una abstracción podemos llegar a considerar como algo común, a que se atribuya la identidad de juicios, voliciones, etc., de la conciencia moral, hecha así colectiva o social; un hombre no puede pensar ni querer por otro, y nadie puede hacer el bien por mí; «en la intimidad más profunda de mi prójimo yo me distingo de él y hallo mi ser propio»; estas palabras de Natorp no pueden perder su sentido obvio por más que el autor lo intente, so pena de que la sociedad lo mismo que el individuo se desvanezcan en un puro fenomenismo y no se reconozca más que esa conciencia del idealismo trascendental, en que todo se confunde, objeto y sujeto, alma y cuerpo, aceptando así en contra de toda evidencia racional una hipótesis llena de contradicciones.

No es más exacta la llamada por el mismo «ley de unidad o de continuidad» de la conciencia; porque lejos de soldarse a su contenido todo lo que entra en su campo, ella hace una selección por la que rechaza todo lo que vendría a destruir su verdadera unidad; hay modos de conciencia que son absolutamente incompatibles, o juzgándolos tal se eliminan y quedan opuestos en la otra conciencia de donde han surgido. El ideal sería la conformidad más completa de todos los individuos en la vida social, porque en el fondo un solo fin es el de todos los hombres; mas no sólo puede haber cierta diversidad de medios que a él conduzcan, siempre que no se excluyan otros que son para todo hombre necesarios, sino que cada individuo es dueño de la dirección de sus tendencias espontáneas y no todos han de conseguir dicho fin, porque no todos hacen el uso debido de su libertad y voluntariamente se apartan de él.

Si no fuera posible conservar esa autonomía individual, las tendencias de cada uno se verían frustradas por la lucha en que se hallarían envueltas con las direcciones evidentemente contrarias de las distintas personalidades que forman la sociedad; el dominio del propio yo, lejos de ser ayudado por el concurso del «socius», se vería anulado; el supuesto monismo sería el caos de todas las conciencias, y resultaría inexplicable un hecho

evidentísimo: que las valoraciones éticas son muy diversas en un mismo grupo. Si se reconoce esto, no puede decirse que el individuo no es más que una abstracción, porque entre confundirle con la sociedad y considerarle como un ser absolutamente aislado de ella hay un término medio en que reside la verdad.

Ontológicamente los individuos y la sociedad son a la vez, porque aquéllos no existen fuera de ésta, mas el proceso dialéctico, que forma la conciencia, parte del individuo, ser real, concreto, que con su actividad psicológica produce las representaciones mentales; éstas, según el lenguaje de Baldwin, «son proyectivas respecto de la sociedad mientras permanecen solamente en el espíritu del individuo; se convierten en subjetivas para ella cuando las generaliza e incorpora en una de las instituciones que integran su organización interna; finalmente, la sociedad las eyecta (venia sit verbo), exigiendo por sus sanciones que cada individuo, cada clase o cada grupo subordinado que reclama una parte en la vida del conjunto, las reconozca y utilice para vivir»; sin que esto obste para que el individuo, en lugar de aceptar pasivamente la autoridad social, reaccione contra ella e innove con sus propias creaciones el antiguo contenido de la conciencia colectiva.

Es verdad que la propia individual conciencia suele ser teatro de esas luchas entre estados anteriores y otros que vienen a destronarlos y a substituirlos, no sin que aquéllos ofrezcan tenaz resistencia cuando el hábito y el sentimiento han hecho en nosotros como una segunda naturaleza; pero en modo alguno podemos confundir nuestras variaciones internas con las que tratamos de producir en los demás; ni nuestro pensamiento penetra en su conciencia directamente, como lo hace en la nuestra, sino mediante un signo que despierte su actividad intelectual, siendo ésta la productora de la idea, ni cuando esto llega a alcanzarse, tenemos la conciencia inmediata de ello, como la tenemos de nuestra propia intimidad, sino que, por virtud de la impenetrabilidad de las substancias, nosotros necesitamos a la vez de la intervención del signo mental, que nos haga concebir que nuestros conceptos se han identificado con los de los demás. Para ser más exactos habíamos de decir que suponemos esa identificación, pero no la vemos objetivada, como objetivamos en visión inmediata nuestros propios estados. Sí, es un sueño aquella comunidad de seres espirituales, de que habla el profesor Royce, «que fueran tan sabedores de su relación común con el verdadero yo que su vida sería una comunión espiritual íntima, hasta el punto de que la experiencia de cada uno fuese un libro abierto para todos»; y, aun llegando a conseguirlo, faltaría que cada yo quisiera hacer suyo lo que leyese en los demás, y haciéndolo, no por eso perderíase su propia sustantividad y realidad.

Opinión del Sr. Posada. -La autoridad científica del sabio profesor de la Universidad de Oviedo nos mueve a señalar aquí su opinión, idéntica a la que combatimos. Él hace suyas las palabras que acabamos de citar y estima que «el momento supremo de la Sociología está quizá en la identificación del espíritu de nuestro ser individual -Yo- con el objeto, la realidad social», llegando hasta tener la conciencia de esa «unidad íntima y esencial»; y si bien reconoce que en la appreciative expérence de Forel el individuo «se siente como él mismo y que hay algo cerca de esta experiencia que no puede comunicar a otros», añade que «hay en estos dos términos un contacto, que los identifica».

Confesamos nuestra imposibilidad de comprender que dos cosas que no son iguales entre sí, porque se pongan en contacto se identifiquen. En la appreciative expérence, dice

el mismo Posada, «parece como que sentimos lo objetivo, de análogo modo a como sentimos nuestra propia individualidad»; parece como que... pero no es en realidad, y antes ya indicamos (pág. 164) las diferencias psicológicas radicales entre el modo de conocer nuestros estados propios, interiores, y el de los estados de otros; ni lo análogo es lo idéntico, si bien la analogía en todo caso existirá entre lo representado por el yo propio y el yo de los demás, en cuanto sociales; pero sin absorber, no ya la realidad substancial del uno en la del otro, mas ni la puramente fenomenal, en lo que tiene de subjetivo, por no decir nada de las representaciones mentales en cuanto individuales, que tienen su razón de ser tan legítimamente como las sociales.

Dice el Sr. Posada que «explicamos lo social por lo que somos, atribuyendo a los demás seres que se nos aparecen como sociales nuestra propia naturaleza (específica, no individual, a menos de admitir la subsistencia de las ideas platónicas; ¿no habrá, pues, más que un solo hombre?); reaccionando para ver en nosotros mismos lo que en ellos observamos (mas en nosotros lo vemos por intuición), y llegando por medio de la reflexión a razonar lo que suponemos que positivamente ocurre (¿qué diferencia en el modo de conocer y el resultado del conocimiento!), esto es, la unidad superior y comprensiva del yo y de los otros, en la realidad social, que si para el conocimiento se da como un objeto distinto de nosotros -sujeto- en el mundo es una misma cosa con el sujeto» (págs. 355 y 356). ¿Acaso esa «realidad social» es algo substantivo, en que los estados del yo y de los otros se den, como se dan en mí, mis propios estados, ya sean representativos de mi modo de ser individual, ya del que supongo que tienen los otros?; porque, efectivamente, en la intuición de mis estados, el sujeto y el objeto, que se distinguen en el acto de conocer, se identifican en mi yo; mas pretender que ocurra lo mismo en esa «realidad social», estará muy conforme con las exigencias de la filosofía «idealista» a que se refiere el distinguido sociólogo, pero no hallará nunca comprobación en el testimonio de «la propia conciencia», invocada por él (pág. 356) como «fuente de inspiración inagotable»; siquiera el monista Natorp se refugiaba en una «conciencia trascendental»; como dijimos, ella sería el caos en su supuesta unidad, pero quedaba fuera del alcance de la experiencia. Ésta hará indefectiblemente ver la distinción y oposición, que de hecho existe entre el yo y el socius; y si el hombre culto «siente en sí la continuidad de la historia» y «se reconoce como un centro de condensación de la realidad social en que vive», nadie mejor que él siente la distancia inmensa que separa a los hombres entre sí.

No defendemos por esto lo que algunos llaman «antinomia» entre el individuo y la sociedad, si por esa palabra se significa algo radicalmente inconciliable de hecho o de derecho, y mucho menos desde este punto de vista último, porque la naturaleza humana es de suyo individual y social y, por consiguiente, debe armonizar esas dos tendencias; pero el hombre puede sentir en las condiciones de la vida presente, y no dejará nunca de sentir, quizá, oposición entre sus sentimientos o aspiración a vivir para sí y vivir para los demás, de un lado; y de otro, no es menos probable que surgirán sin cesar conflictos entre el individuo y el grupo o grupos de que forme parte, sin que sea tarea sencilla determinar en favor de cuál está la razón, o quién, sin tenerla, hará prevalecer su juicio.

De todos modos, al sostener la inconfundible realidad del individuo con la sociedad y sus legítimos derechos, distintos de los de ésta lo mismo que sus deberes, en una palabra, al defender la existencia de la conciencia individual como algo subsistente en su propio ser y

en mera relación con la conciencia social, nuestro individualismo, como dice G. Richard, «no significa que los individuos se aíslen de toda comunidad y se hagan insociables, sino que su vida interna se deje cada vez menos dominar por un sistema de hábitos sociales demasiado simples y rígidos».

Por lo demás, y prescindiendo de la legitimidad del concepto que el Sr. Posada tiene de los fines de la Sociología, antes que ella intentara descubrir la Solidaridad humana, el Cristianismo la había afirmado y, lo que más vale, practicado, estimulando sin cesar a los hombres a ser todos entre sí y con Dios una sola cosa por el amor, como hijos de un mismo Padre, y destinados a un mismo fin; pero conservando cada uno su propia individualidad, que hace imposible el sueño de Royce de «que la experiencia de cada uno sea un libro abierto para todos», pues en tal dominio sólo penetra el ojo escrutador de Dios.

Formación de la conciencia individual. De lo dicho no se podrá deducir que admitamos el innatismo de la conciencia individual, en el sentido dado por nosotros a esta palabra. Si se la entendiera como facultad del alma, no significaría otra cosa sino la razón misma y la voluntad, que producen los actos del orden moral, y entonces la conciencia sería innata, como lo son estas facultades; pero ello nada resolvería. Lo que importa es conocer cómo producen los juicios, determinaciones y sentimientos, que forman el contenido de la conciencia moral, o sea la psicogénesis de esos modos de valoración ética, a que llamamos conciencia moral en el individuo.

Para mayor claridad trataremos sucesivamente del sentido de la cuestión, de su importancia teórico-práctica, del punto de partida o sujeto de nuestra investigación y después iremos hacia la solución.

A) Trátase de una investigación histórico-psicológica de las fases y vicisitudes del espíritu individual para adquirir y desarrollar el conjunto de juicios, voliciones y sentimientos, que formarán su vida moral.

Esos elementos que la integran no son tan simples como a primera vista pudiera parecer, ni tan inabordables a la crítica, que se hayan de aceptar con una confianza ciega en su valor. El innatismo y el intuicionismo excluyen inconsideradamente este problema, que la experiencia de las variaciones y de los errores de la conciencia impone a nuestra consideración. Tampoco abordan el problema las escuelas, que bajo el nombre de origen de las ideas han estudiado, más que su formación psicológica o el proceso interior de su aparición, las relaciones que ellas tienen con algún objeto exterior, al cual representan y por cuya acción más o menos misteriosa han aparecido en la conciencia humana.

Ni el mismo Kant con su crítica del conocimiento busca otra cosa que un origen lógico y formal, aunque al par subjetivo, de los procesos de la experiencia, pero no un antecedente histórico y fenoménico; «es, como dice Petrone, un prius ideal y no un prius cronológico, del cual se puede concebir una génesis metafísica o una causalidad dialéctica interior, pero de ningún modo empírica e histórica. La conversión o la inversión de la psicología en la psicogenia es obra innovativa de las direcciones neokantianas, y no expresión consecuente y fiel del kantismo puro». Y, como muy bien advierte el mismo filósofo, si en la crítica de la razón pura hay un aspecto psicológico, éste falta por completo en la de la razón práctica,

pues sería incompatible con las condiciones y presupuestos fijados por Kant a la moralidad, de la que excluye todo elemento empírico.

Más conviene advertir que el estudio psicogenético de la conciencia no excluye el examen del valor objetivo de los elementos que la constituyen, antes bien es un complemento necesario para fundar filosóficamente la moral.

B) La importancia especulativo-práctica del problema se deduce del más perfecto conocimiento que ha de suministrarnos de las condiciones de aparición de la vida moral y de la influencia que ejercen en su desarrollo, aparte de la luz que derrame el proceso genético intelectual sobre el valor de los principios racionales, directores de nuestras libres voliciones; pues en manera alguna creemos que sea faltar a la moral el hecho de sujetarla a severa crítica, ni aun que se quebrante el esfuerzo de la voluntad por el trabajo reflexivo. Podrá ocurrir así en los que sufren de cierto escepticismo sabio, sistematizado, condición verdaderamente patológica de no pocos espíritus de nuestros días; pero no en quienes han sabido conservar entre las legítimas exigencias de la crítica el equilibrio de todas sus facultades, la salud mental, que no se siente agobiada por las severas especulaciones de la razón.

Si el examen reflexivo de la formación de los juicios morales justificara, por ejemplo, lo que afirma el asociacionismo sobre la génesis de la idea de obligación, habría el hombre, no de resignarse, sino de aceptar con sinceridad las consecuencias destructoras de toda moral, como hasta hoy se ha entendido, en vez de pretender sostenerla con sofismas y engaños; una necesidad psicológica no es más que una necesidad subjetiva; si está en mi poder el destruirla, ¿por qué he de sostenerla?, y de hecho, la sola conciencia de la subjetividad suprimiría dicha necesidad y con ella la obligación, como pura necesidad psicológica, según la explican los asociacionistas.

Además, la vida moral, como toda vida, supone el crecimiento, el desarrollo, e importa mucho conocer la influencia que los distintos elementos del proceso genético ejercen en él; porque no se trata sólo de hacer una descripción de ellos, sino de determinar su poder funcional para orientarlos con acierto, y hasta donde sea posible conocer el mecanismo que explique cómo se alcanza el resultado de la actividad combinada de dichos elementos: juicios, sentimientos y voliciones; ya que, si podemos aislarlos por la abstracción, en la vida real se dan conjuntamente y, como es de suponer, con mutua dependencia.

También este estudio se ha de completar con otro sobre el valor respectivo de aquellos actos de la conciencia moral, a fin de establecer la jerarquía que debe existir entre ellos; la diversa importancia que se les concede, especifica las morales y conduce a conclusiones muy distintas.

C) Aunque el fin de la actividad humana sea el mismo en todos los individuos de la especie: la satisfacción de sus necesidades de cualquier orden que sean, y éstas sirvan de estímulo al funcionamiento de la actividad, ni se sienten igualmente esas necesidades, ni aparecen en el mismo tiempo, ni se satisfacen en la misma forma; las condiciones fisiológicas, psicológicas y sociales que integran nuestra vida contribuyen a la diversidad de su desenvolvimiento.

Por eso importa determinar el sujeto en quien vamos a estudiar la psicogénesis de la conciencia moral.

No será el hombre adulto, en el que, siendo un ser normal, la suponemos ya formada; pues aun del no civilizado hemos demostrado que no se encuentra desprovisto de moralidad, ni es el ser lúbrico y feroz de que hablan los evolucionistas y cuya ascensión gradual desde la pura animalidad a la inteligencia humana habría de representar el proceso de la conciencia ética en el niño. Que en éste no sea innata, ya lo hemos dicho; mas no queremos significar con ello que al nacer sea una tabla rasa, en la que no sólo no hay nada escrito, sino que también se pueda escribir todo lo que se quiera; eso equivaldría, por una parte, a negar que el niño tiene una naturaleza específica, principio de tendencias, que no son meras posibilidades externas, sino potencialidades, que reciben de aquélla su impulso y una dirección hacia fines convenientes a la misma naturaleza; y por otra, que no ha recibido de sus padres algunas predisposiciones a determinadas actitudes consolidadas en la raza o en la familia misma, constituyendo su temperamento físico y como incoativamente el moral, pues suponemos que el niño se ha de desenvolver en el mismo medio social que sus progenitores, recibiendo de ellos la educación necesaria para que se forme la conciencia moral. Las anomalías de ésta en el seno del hogar necesariamente repercutirán en el niño y harán de él un ser más o menos anormal en el sentido ético. Imposible es decir hasta qué grado de perfección llegará la conciencia individual por virtud de la actividad espontánea y libre de los propios pensamientos, afectos y resoluciones sobre esa materia primera del ser moral, que son sus constitutivos fisiológicos y psicológicos, ni tampoco la reacción de que será capaz sobre las influencias tal vez más poderosas aún de la sociedad, a que naturalmente tratará de imitar y adaptarse. Pero sujeto normal no puede ser el que esté impedido de alcanzar ese grado de razón, que le permita deliberar sobre sí mismo, como dice Santo Tomás, reconociéndose ordenado a un fin, y de actuar libremente los medios, que a él conduzcan; que en el orden práctico sea difícil y aun imposible a veces determinar no ya quién puede llegar, mas ni quién de hecho ha alcanzado ese uso de la razón y de la libertad, que permite tener al hombre por ser moral, no obsta para que se puedan señalar las condiciones de la conciencia ética y el modo de su formación, que es nuestro objeto.

D) La conciencia moral supone un desarrollo muy avanzado de la actividad racional. Los diversos estudios que se han hecho sobre la psicología del niño es verdad que nos le muestran desde los primeros años intelectualizando sus percepciones sensibles y hasta formulando juicios con una intención práctica o revelando la aprobación o condenación de ciertos actos en sí o en los demás; pero estos mismos juicios sólo enuncian un deseo, y son verdaderas copias de lo que el niño observa en las personas que le rodean.

En ellos se descubre la tendencia a la imitación, que rige la vida del niño y que se desarrolla con el progreso de los años en la infancia, porque a cada acto observado, que él repite, siente que conoce algo nuevo y satisface así su natural curiosidad, estímulo afectivo que incesantemente le espolea.

Pero esa tendencia es inseparable de otra, que la domina y sin la que no alcanzaría la conciencia moral, y es la invención; manifiéstase ésta en el mismo hecho de apropiarse los modelos que se le ofrecen, nunca tan exactamente reproducidos que no revelen algo del

temperamento del niño y una cierta independencia, tan natural como su curiosidad, que le lleva a afirmar su personalidad. Esa independencia se muestra aun en los primeros años de la vida, puramente sensible quizá, y llega a lo que Baldwin llama «sugestión o espíritu de contradicción». De este modo se ponen de manifiesto los dos elementos que intervienen en la formación de la conciencia: el social y el personal, difiriendo en cada caso; a veces en un mismo individuo predomina ya el uno, ya el otro, dando lugar a los caracteres distintos, que la moralidad reviste entre los hombres, pues mientras unos aceptan demasiado pasivamente los juicios éticos de la sociedad a que pertenecen, otros se rebelan contra toda dirección externa. En cuanto a la influencia favorable o adversa que esas tendencias (imitativa e inventiva) pueden ejercer en la génesis de la conciencia moral, hemos de decir que, siendo ambas necesarias, su desequilibrio puede retardar ya la formación de los juicios éticos, ya las determinaciones libres, pero obligatorias, ante el bien necesario para la perfección moral. «El niño «contradictor», dice Baldwin, es un niño que promete mucho, siempre que no se le permita dominar cuando deba obedecer; pero su espíritu de dominación queda confinado en estrechos límites, porque es evidente que si se hacen concesiones a la suficiencia del niño o de la niña, se disminuye, se empobrece el sentido mismo del yo, que sirve de base a la vanidad. En efecto, «el espíritu contradictor» entraña un obstáculo a la imitación y a los recursos que suministra la sugestión más alta de que depende el desarrollo del sentido personal».

La imitación y la invención están relacionadas más directa, aunque no exclusivamente, la primera con uno de los dos problemas fundamentales de la Ética, el de los deberes que hemos de cumplir; la segunda con el otro más general: ¿por qué estoy yo obligado a cumplirlos?; y este último es el que nos descubre la aparición de la conciencia moral, lo que caracteriza la edad llamada de la razón; pero es evidente que lo primero es el ejercicio de la obediencia a las prácticas impuestas por el medio social en que el niño se desarrolla; así es como él forma los juicios de lo mandado, de lo prohibido, de lo permitido, sirviéndole cada caso para rectificar y completar la noción ya formada, y para empezar a sentir satisfacción o pena por las recompensas o castigos que se le dan o que espera de sus actos; y teniendo presente todos estos elementos, no sólo se mueve a practicar él las órdenes recibidas, sino que las impone a sus hermanos y aun pide cuenta a sus padres, si observa que ellos no obran del mismo modo. De las explicaciones que éstos le dan resulta la formación de nuevos juicios sobre diversidad de deberes o derechos, según la diversidad de personas o condiciones, o surgen las primeras dudas sobre el valor de lo que se le manda.

Pero en todo este proceso, tan iluminado por resplandores de luz intelectual, no podemos aún ver la aparición franca de la vida moral; «la razón está despierta en él y, sin embargo, no tiene el uso de ella: le sirve; él izo se sirve de ella - Ella le sirve, porque un cierto orden lógico, una cierta ordenación de los medios al fin, aparecen ya en la organización de sus actos y la hacen más previsora, más variada y espontánea, aunque frecuentemente menos segura de sus resultados que las asociaciones instintivas de los animales».

Y, sin embargo, no se sirve de ella, que es lo que se necesita para decir que tiene el uso de la razón, como las alas sirven a la mariposa para volar, pero no puede decirse con propiedad que se sirve de ellas, que tiene el uso de ellas, pues a una impresión recibida del medio ambiente sobre su organismo, ante la mano de un niño que la persigue, necesariamente remonta su vuelo. «Usar, escribe Santo Tomás, es aplicar algún principio

de acción a la acción... y aplicar una cosa a otra no es propio sino de aquel que tiene de aquélla el arbitrio» (1.^a 2.^{ae}, q. 16, a. 2). A semejanza de lo que ocurre en la mariposa, las percepciones sensibles y los actos intelectuales, que siguen a ellas en el niño, aparecen o no a merced de las impresiones que del mundo material le llegan, o por la actividad nerviosa que estimula las representaciones imaginativas, pero sin que obedezcan a una verdadera iniciativa suya personal, que se proponga modificar el curso de su vida mental y por ésta influir en todas las otras actividades propias.

Como dice muy bien un observador perspicaz del alma de los niños, «en los primeros años de la infancia el sentido moral no aparece aún sino bajo la forma de sentido utilitario. No se han de interpretar los hechos y gestos del pequeño, que se conforma a una orden inmediatamente intimada, según las normas de acción de los mayores. La actitud del primero puede parecerse exactamente a la de un adulto, que se somete a la regla del deber por motivo del Deber. Pero las apariencias exteriores solas son idénticas; el fondo no es el mismo. Muy niño aún puede muy bien distinguir lo permitido de lo prohibido; esta discriminación no es, en realidad, sino un acto de inteligencia. ¿Se dirá que el bebé ha considerado el lado moral de la prohibición o de la permisión? No ciertamente; la seducción de una recompensa o, más generalmente, el temor de un castigo han dictado y dirigido su conducta. Aun las palabras recompensa y castigo son inexactas si se las rellena de ideas de sanción; ellas no quieren significar sino «consecuencias sensibles» afectivas. «Observad mejor, se dirá; este niño se oculta, usa de astucias para llegar a sus fines, para desobedecer.» Repitámoslo, él sabe que contradice prácticamente una orden; pero pretender que desobedece en el sentido moral de la palabra, que obra mal, es decir demasiado; sencillamente, él no cumple lo que está prescrito, lo sabe e intenta esquivar las consecuencias molestas de sus actos; como sabe que si acerca su dedo a la llama de una bujía se quema, si no quiere sufrir la quemadura, o se abstiene o se vale de astucia con la naturaleza, utilizando el apagador».

En suma, el niño tiene ya la idea de bien agradable, o bien útil, pero no ha alcanzado una extensión bastante en sus mismas experiencias para llegar a la idea de bien universal y excitar el amor hacia él, de tal modo que ninguna cosa concreta particular sea capaz de atraerle irresistiblemente. Paso a paso va acercándose a esa idea, porque él ha sufrido a consecuencia de sus mismos goces, y aquellos que más le quieren, que tantas veces le han complacido, le prohíben muchas cosas que él anhela, diciéndole que son malas; así, poco a poco discernirá el elemento común que hace a unas ser llamadas buenas y a otras no, aunque todas le causen placer, y también que hay una jerarquía entre los bienes; el estómago vale más que el gusto, la salud del cuerpo más que la satisfacción del hambre; la aprobación de su conducta cuando se ha privado de una golosina para dársela a su hermanito, a un pobre, le hace estimar el valor del sacrificio, y fortifica su sentido social ya manifestado en su empeño por adaptarse al medio en que vive, a estar en armonía con él y evitar lo que puede hacerle objeto de burla y censura; pero de instintivo se convierte en racional y prepara más el camino a la vida moral.

«Sin ser aún bastante hombre para estimar que amar y conocer sean las fuentes de sus mejores alegrías, ya ha advertido el placer que le procuraban los descubrimientos de su experiencia y sus primeros enlaces afectuosos; él necesita seres que conocer y amar. Al mismo tiempo que tiene conciencia de ser un todo, siéntese parte de otro todo mayor, de

una familia, de una tribu, de un mundo. Su experiencia le ha enseñado que el mal de la familia, de la naturaleza, es su mal propio; que el bien y el mal están ligados a la presencia o a la ausencia de un cierto orden en las relaciones de las diversas partes del todo, de la familia, de la tribu, de la naturaleza, así como del todo, que es él mismo. Amarse a sí mismo es, pues, amar su familia, amar su tribu, amar al mundo, amar y querer el orden, condición del bien. A este orden puede él concurrir activamente, y siente en su alma un placer que aún no había gustado; es el ideal que se despierta, y cuya invitación apremiante domina todas las inclinaciones egoístas del apetito inferior y liberta al hombre de sus servidumbres en la medida en que él se hace el servidor de la idea».

La idea de bien alcanza entonces su plenitud y frente a ella se le ofrecen todos los bienes presentes como limitados; ninguno de ellos es capaz de satisfacer sus aspiraciones; ya no se ejercitará su elección entre dos bienes igualmente particulares, sino entre uno o varios de esta clase y el bien universal, que a todos supera en valor. Mas ¿dónde se halla éste realizado, si lo está en alguna parte, y debo yo preferirlo a los demás? Este es el momento en que el niño va a deliberar sobre sí mismo, según el lenguaje de Santo Tomás; la preferencia de un bien particular constituiría un acto contra la razón, y ya en estas circunstancias, inmoral; el bien racional, honesto, es el que conviene a todo su ser y no a alguna de sus partes; mas ¿cómo realizar esa plenitud del bien?

Innecesario es advertir que la educación religiosa en los medios cristianos en que suponemos colocado al niño, anticipa la respuesta de este gran problema y su acertada solución es de la mayor importancia para que la conciencia moral recta se forme, y no sea un conjunto de juicios más o menos abstractos, que para nada o muy poco influyan en las determinaciones libres de la voluntad humana. Para que el niño se decida a aceptar la vida moral, a orientarse en pos del Ideal de bondad ya percibido por su razón, siquiera de un modo aun poco preciso, y lo tenga como norma suprema de sus actos, es necesario que lo crea realizable e impuesto por una autoridad absoluta; no basta que la educación haya fortalecido sus hábitos de obedecer, rindiendo los atractivos de la sensibilidad a los mandatos de sus padres, ya por el temor de los castigos, ya por el deseo de las recompensas, ya por el afecto, que le mueve a complacer a aquellos a quienes ama; él ha podido observar de una parte que no siempre cumplían los que le educaban aquello mismo que decían, y, por consiguiente, si un tiempo personificó en ellos la ley, ya no le inspiran confianza legisladores que la violan; y por otra parte, su voluntad, que ha vivido como envuelta en los lienzos de los apetitos inferiores, es muy débil aún para romper las ligaduras que a ellos la atan; si a esto se añade que la razón no le presente el orden que ha de realizar, el fin que ha de conseguir, sino como un concepto sin realidad posible, se desvanece también la posibilidad de que el niño permita actuarse la inclinación que tiene al Soberano Bien, que es, sin embargo, su ley y sin la cual no hay verdadera vida moral. «No se da ejemplo alguno en la historia, dice Mallock, que nos muestre a los hombres estimulados o seriamente afectados por un puro idealismo reconocido como tal, sin que a él corresponda realidad alguna. El niño tiene miedo cuando su nodriza le dice que un hombre negro bajará por la chimenea para llevársele; el hombre negro no es, sin duda, nada más que un ideal, y, sin embargo, el niño es afectado por él; pero dejará de serlo desde el momento que sepa a qué atenerse».

La educación religiosa enseñará al niño a poner en Dios, Ser realísimo, Legislador soberano, Justiciero inflexible al par que Bondad esencial, el principio y la causa final de todo orden, su garantía infalible; las tendencias naturales de la razón humana a buscar la causa y el porqué de todas las cosas hállanse prevenidas y, por consiguiente, auxiliadas por la acción del medio social; aquellas doctrinas, que para el niño apenas tenían sentido y que su memoria ha depositado como alimento futuro de su espíritu, empiezan ya a ser entendidas, y aunque envueltas en metáforas, en figuras antropomorfistas, las va él penetrando y poco a poco las despojará de su infantil ropaje, dando a sus conceptos mayor exactitud a la vez que purifica y eleva los móviles de sus actos. «Dios es para el niño fuerte y terrible como su padre, indulgente como su madre; se contenta con nuestra docilidad, se contrista o irrita por nuestra desobediencia. Distribuye sin tardanza sus recompensas y sus castigos y lo que nos ocurre es interpretado con facilidad desde ese punto de vista: «Dios te ha castigado», dicen los padres al niño caprichoso que juega con un cuchillo y se corta». Ideas de imputabilidad y responsabilidad, de ley obligatoria, de derecho, de sanción; sentimientos de gozo por el deber cumplido, de arrepentimiento por el mal hecho, de temor, esperanza y amor, todo esto se halla encerrado en esas fórmulas primitivas y filosóficamente poco exactas, pero que resumen lo más perfecto de las experiencias del niño y de su educación primera; dotadas de un profundo sentido, ellas ofrecen a la conciencia moral del niño su más firme y seguro apoyo, no sólo para practicar el bien, sino para el desarrollo armónico de su actividad personal, cuando trate de formarse el Ideal moral definido y amplio que oriente su vida hacia ese centro de la conciencia, que es el Bien absoluto ya entrevisto.

El Ideal moral. -Toda acción racional va precedida y gobernada por una idea, por el conocimiento reflexivo del fin buscado por ella; cuando esa acción implica alguna trascendencia para la vida del hombre, ya por la nobleza de su fin o de su resultado, ya por su repercusión en la actividad general humana, la idea que ha de dirigirla se llama con más propiedad un Ideal; así lo tienen el artista para sus producciones bellas, el político que ha de salvar a su pueblo de una crisis extraordinaria, o simplemente ha de conducirle en todo tiempo por caminos de prosperidad material y moral, y todo hombre que elige una carrera, una profesión u oficio con que dignamente salvar las exigencias que la sociedad impone a cada uno de sus miembros. Todo esto pide algo más que el cálculo frío de un pensamiento puro, en todo ello entra el concurso de la parte afectiva de nuestro ser, que anima y caldea a la idea ejemplar y directora de nuestros actos, para llevar éstos a feliz término, a pesar de los obstáculos que seguramente surgirán en medio de su camino.

Pues bien, estos caracteres en grado eminente se encuentran en el llamado Ideal moral, o simplemente Ideal, pues lo es por excelencia. Todas las manifestaciones parciales del ser racional, cuando obra como tal, han de estar inspiradas, dirigidas, al menos implícitamente, por el intento de realizar el bien humano, completo, de todo su ser en cada instante de su vida, poniendo para ello en juego todos los resortes de su voluntad; y como esto es lo propio de la acción moral, de ahí que a esa actitud del alma corresponda lo que llamamos Ideal moral. «Tener un ideal, dice el dominicano P. Noble, es darse un programa que realizar por sus acciones virtuosas, vivir en espíritu ese plan regulador, iluminarle cada vez más a fin de ejecutarle mejor; es desarrollar ante la lucidez de su inteligencia y a la faz de una voluntad eficaz y amante todas y cada una de sus acciones y señalarles el fin de rectitud hacia el cual deben converger».

Ahora bien, este Ideal comprende una forma y un contenido; por su forma se entiende la especial manera de conexión que liga la conciencia al fin o bien total descubierto como término último de nuestras aspiraciones; él satisface las exigencias de nuestra naturaleza racional y a él sacrificamos nuestros instintos egoístas; es nuestra verdadera ley y lo tomamos como norma directora de nuestro obrar; contra los peligros de nuestra flaqueza está la persuasión de que esa ley es impuesta por la Causa creadora y providente de nuestro ser, en la que por lo mismo reconocemos títulos legítimos a ser obedecida; Dios además es el bien completo, que hará nuestra felicidad, y su pérdida sería nuestro mayor castigo.

Al llegar a este resultado, hemos dicho, se abre al niño la verdadera vida moral y él es el punto central de ella. Las palabras, los ejemplos de sus educadores no han sido más que el vehículo de imágenes, que después de despertar el instinto de imitación y sugerirle actos, prepararon el camino para la aparición de la idea, producto propio de la inteligencia personal. «Imitando, obrando como los otros, dice el mismo Baldwin, que tanto exagera la influencia social, comienza el niño a reflexionar sobre lo justo y lo injusto y acaba por comprenderlos». A este acto de su razón se sigue el primer acto moral por la libre determinación de su voluntad, no ciertamente al modo que en el filósofo, que va siguiendo con esfuerzo reflexivo el ordenado curso de un raciocinio, conteniendo al par la tendencia afectiva, para actuarla sobre el bien aprobado, o apartarla de él, sino con la espontaneidad natural de una vida que empieza, ayudada por el medio social para que vaya a terminar en ese resultado; por eso el niño no recuerda el camino que ha franqueado al penetrar en ese nuevo mundo del Ideal moral, faro que va a alumbrar en lo sucesivo su vida más alta.

Mas no se ha de pensar que, una vez descubierto el Ideal moral, todos los actos que el niño realiza están impregnados de su luz; como observa el abate Gellé, «una forma determinada a un solo modo de obrar, obra desde que aparece... Pero el alma humana, que puede obrar de diversos modos, ha de ser dispuesta por hábitos, no para obrar simplemente, sino para hacerlo con firmeza, prontitud y placer. El imperio constante de la razón se establecerá, pues, por el hábito de considerar el fin último... Después de los primeros actos de la plena razón, el hábito de obrar por ella es aún muy difícil... Aunque la afirmación del poder moral haya hecho una explosión repentina, cuando de plano el niño ha producido su primer acto perfecto, el uso de este poder se desenvolverá progresivamente. La plena conciencia luce con intermitencias en el niño, como se extingue en los viejos. Como los párpados, después del sueño prolongado de la vida intrauterina, no se despiertan sino por intervalos, así la plena responsabilidad moral hace apariciones fugitivas después de un sueño de siete años».

Si lenta es la marcha que hemos seguido para descubrir la forma del Ideal, no es mucho más rápido el proceso para llenarle de un contenido reflexivo, de la materia moral, que después ha de realizar en las múltiples circunstancias de su futura existencia. Reconocer que se está obligado no es saber precisamente a qué; como dijimos antes, del concepto de bien, ni aun del de Dios, como Bien Supremo y absoluto, no se deducen los bienes particulares que hemos de realizar. Por eso, la conciencia moral del niño, aunque preguntándose al principio de su aparición: ¿qué he de hacer para conseguir mi fin?, continuará cumpliendo los preceptos que ha recibido de sus padres, maestros o ministros de su religión, pero su espíritu crítico, suficientemente despierto ya por las mismas

incoherencias de sus más íntimas aspiraciones y por las que observa entre las palabras y las obras de los que viven a su alrededor, se verá más estimulado a actuarse por el interés supremo ya comprendido de asegurar su fin y de cumplir la voluntad de Dios; ese trabajo de crítica y depuración durará tal vez toda su vida; rechazará algunos preceptos, aceptará con reflexiva aprobación otros; extenderá sus aplicaciones a casos imprevistos; verá en las nuevas condiciones sociales el aparecer de nuevos deberes; será, en una palabra, un reformador, quizá un apóstol, cuyo celo inflamado por un Ideal, que abarque los más recónditos pliegues de nuestra voluntad y las más amplias esferas de la vida pública, no transigirá con las abdicaciones de una conciencia, que cercene de su campo todo aquello, que contraríe sus desordenados afectos, o bien no pasará de la humilde categoría de los que confían en la ciencia y bondad, para ellos nunca desmentidas, de los que rigen y enseñan a los pueblos; entre uno y otro extremo hay infinitos matices y gradaciones, según el ingenio propio, el temperamento, el sexo, el medio social y religioso, la profesión, etc., etc.

Caracteres del Ideal moral. -Dicho queda que el contenido del Ideal moral no brota de la conciencia del niño, sino que lo recibe de la sociedad, y, por consiguiente, que la formación de la conciencia no se acaba con el descubrimiento de la idea luminosa del bien universal, acompañada de los otros elementos formales, tanto representativos como afectivos, de que hemos hablado, sino que exige que el niño sea sostenido por sus educadores, durante largo tiempo, tratando de armonizar el principio director de la obediencia con la asimilación consciente de los deberes, que en cada etapa de su vida han de constituir un Ideal moral realizable y progresivo, a la vez que comprensivo.

No será posible abarcar detalladamente las obligaciones que la voluntad habrá de cumplir en cada circunstancia de la vida; pero sería vicio radical el restringir el ámbito de los deberes a una esfera particular de los fines humanos; poner, por ejemplo, todo el empeño en la práctica de la justicia para con nuestros semejantes y olvidar la caridad, o la perfección individual propia, o el cumplimiento de los deberes religiosos; conformarse con la vulgar honestidad de las manifestaciones externas que impone la sociedad, y descuidar los internos sentimientos, la pureza y rectitud de intención, que a ellos les da verdadero valor moral.

Difícilmente un ideal comprensivo, en el sentido indicado, deja de ser progresivo, porque él supone una intensidad de vida que vence las dificultades, que continuamente surgen ante la realización del ideal; y cada victoria en un organismo sano es un nuevo estímulo que éste recibe para crecer y desarrollarse; vida que se estanca, es vida que empieza a descender.

Mas también se ha de prevenir al adolescente para que no pase de los límites de lo posible y, en vez de un ideal, se forje una ilusión; es preciso no perder el contacto con lo real, histórica, fisiológica y psicológicamente; aunque la voluntad, después de tomar su impulso en el amor del bien universal, tenga una vida más libre y pueda más rápidamente crecer que el tierno organismo en que habita, como necesita de su concurso y no puede prescindir de la ley de toda vida, la adaptación al medio interno y al externo en que ha de actuarse, se estrellará en ellos si prescinde de los límites que le imponen, sin que esto obste al progreso, que puede el espíritu conquistar en su individual desarrollo y en el social, pues

tiene de ordinario el hombre más energía para vencer obstáculos, que resistencia suelen éstos ofrecerle.

«Toda moral, dice con razón Höffding, es un idealismo práctico... Si toda aspiración fuera satisfecha por la realidad, no habría ideal ni, por consiguiente, moral. Sin embargo, un ideal del que la moral pueda servirse no debe solamente estar por cima de la realidad, sino también tener en la realidad dada puntos de contacto, que permitan a ésta, por lo menos, acercarse a aquél. Es necesario que subjetivamente se le pueda aceptar y que objetivamente se le pueda perseguir siempre más en el mundo de las experiencias. Los hombres, que deben querer y obrar, son hombres reales, y el mundo, teatro de su voluntad y de su acción, es un mundo real».

Olvidar estas condiciones será hacer del joven un soñador, que no podrá vivir su ideal, sin lo que éste irá poco a poco desapareciendo y el espíritu quedará desarmado en las luchas con sus más bajos instintos. Ya tiene bastante en que vencer la oposición de su yo ideal y de su yo real, bien coordinando las diversas tendencias, aun legítimas, de éste, ya reforzando algunas y reprimiendo otras, ya dándoles más alcance, para conseguir la unidad y plenitud de vida que exige el ideal; mas lo ilusorio es irrealizable precisamente porque es irreal. La conciencia moral bien formada es la que sabe distinguir entre el torbellino de la vida concreta los lineamentos vividos de lo ideal; por eso decía, con razón también, James: «Todo ideal en este bajo mundo está encubierto por la vulgaridad de las circunstancias en que se realiza; pero desgraciado el que no pueda reconocerle sino en estado puro y abstracto... El soñador sentimental y sin energía, que pasa su vida en el flujo y reflujo de un océano de emociones, sin jamás llegar a una acción concreta y viril, es el carácter más despreciable que existe».

Época de la aparición y formación de la conciencia. - Nos hemos abstenido de hablar de la edad en que aparece la conciencia moral y del tiempo que durará su formación bajo la influencia educadora, propiamente dicha, porque todo ello es muy incierto y depende de múltiples circunstancias individuales y sociales. En algunos libros sobre el alma de los niños se suele señalar una edad excesivamente temprana por confundir, como arriba indicamos, las manifestaciones imitativas con el verdadero fondo de la vida moral, que está en la actividad libre ordenada al Bien supremo por el uso de la razón; y suele señalarse a esto la edad de siete años.

Santo Tomás dice que en ese uso caben tres grados: antes de los siete años el niño no lo tiene; de los siete a los catorce es capaz de aprender lo que se le propone para dirigirse convenientemente, pero no podría por sí solo descubrirlo; desde los catorce a los veintiún años se bastaría para conocer sus propios intereses y sólo después sería capaz de atender a la vida social.

Claparède supone que a los doce años no se tiene ideal ético determinado y que aparece entonces con el despertar de los intereses sociales, identificados por él con los morales. Si así fuera, la conciencia moral se formaría muy difícilmente a causa del excesivo imperio que ejercería ya la afectividad sensible en la vida del adolescente; a él se le podría aplicar lo que decía Aristóteles, que era discípulo poco a propósito para aprender la moral, porque las pasiones estorban el ejercicio de la razón. A esa edad cabe ya tener suficientemente

arraigada una disciplina moral, que impida sea derrotado el joven al aparecer la pubertad, y esa disciplina supone un ideal de vida bastante elevado para el adolescente. El amor propio virtuoso es el mejor preservativo contra la inclinación sensual y contra todo egoísmo; «si es en realidad el hombre lo que yo amo en mí y no el animal, la dignidad humana y no el envilecimiento de la bestia, me será, naturalmente, simpático todo el que posea esta dignidad lo mismo que yo; su imagen, dondequiera que encuentre los rasgos, solicitará mi amor. Sería esto como si me encontrara a mí mismo encarnado en otro; y así amaría a todos los otros sin excepción, puesto que todos son hombres, por el mismo título que a mí mismo, no por mí, sino por ellos, o, mejor aún, no amándolos ni por mí ni por ellos, sino por la parte de ideal humano que nos envuelve a todos».

Mas antes de alcanzar este grado de perfección, el interés social, que se descubre en el niño aun antes de los doce años, no es verdaderamente moral, sino la consecuencia del mismo vacío de su vida, que instintivamente busca algo que asimilarse; por eso es tan susceptible a la influencia ajena, como dice Claparède, y no porque le falte ideal ético determinado propio de su edad, ni aun espíritu crítico en los límites del desarrollo de su razón; pero ni ésta se ha robustecido bastante, ni tampoco su voluntad para que no se haya de temer con fundamento que peligre su vida moral en medio de las nuevas relaciones sociales que el joven ha de contraer, sustrayéndole en gran parte a las de la familia; y por virtud de la tendencia a imitar y adaptarse al medio, no menos que por la de hacer respetar su personalidad, búscase en esa edad no tanto el valor intrínseco de la misma, cuanto el que es estimado por los socios; realmente esto más es querer ser algo que no ser alguien; aquello es extrínseco a nosotros, esto nos hace ser verdaderamente hombres; lo primero es origen de ambiciones, que nada respetan si no están regidas por lo segundo, que es el verdadero valor moral.

También exagera Mendousse negando al adolescente (de los ocho a los trece años) «casi toda o toda moralidad propia. Esto sólo es posible cuando haya faltado una buena educación; ni las hazañas que él relata son propias de los hijos de nuestras familias cristianas, ni excluyen en esos galopines la existencia de una conciencia moral, que repruebe aquello mismo en que se complace su vida inquieta y picaresca; además, ¿está reducida toda su conducta a esas manifestaciones de insolencia, de que hoy somos testigos frecuentemente cuando el adolescente está fuera de la vigilancia paterna? Y no creemos se le pueda excusar diciendo con Mendousse que los pequeños hurtos, por ejemplo, en esa edad se ejecutan «bajo la influencia de una inclinación irresistible a variar las experiencias motrices (?), combinada con la incompreensión casi constante de las reglas propias de las sociedades civilizadas»; si se trata de pueblos cultos y no de familias de ladrones, creemos que estaba más en lo cierto San Agustín, a quien se trata de corregir, atribuyendo esos actos a instinto de perversidad, a semejanza de los del mozalbete de nuestras grandes urbes, que profiere insultos sacrílegos cuando ve al sacerdote, del cual ningún agravio ha recibido.

Pero es por todos admitido que ni a los niños ni a los jóvenes se les puede tener por tan buenos ni tan malos como parecen, y del mismo modo habremos de juzgar a muchos hombres físicamente completos, pero no mental ni moralmente; no son los años, sino la razón, la que hace la conciencia moral.

Resumen de la doctrina expuesta: los juicios y sentimientos propiamente morales no son a priori, es decir, dados en el espíritu sin el ejercicio de la actividad racional; son producto de ésta, pero elaborados sobre los datos de la experiencia; no se derivan de la adhesión ciega de la mente a prejuicios sociales, sino de la evidencia objetiva de las necesarias relaciones de las cosas. Nuestra teoría, pues, no es empirista, ni intuicionista o innatista; pero concede a la experiencia toda la parte que le corresponde y admite la aptitud del espíritu para la vida moral por el hecho mismo del ejercicio de esa aptitud, que se revela trascendiendo a todo empirismo al formar los conceptos y juicios del bien racional proporcionado a nuestra naturaleza.

Capítulo VI

Falsas teorías acerca de la génesis de la conciencia moral

Teoría asociacionista. -Las doctrinas que no admiten la superioridad de naturaleza de la razón sobre la experiencia, buscan el origen de la conciencia moral en apreciaciones empíricas del bien sensible, ya sea éste el placer, ya la utilidad.

La teoría más ingeniosa que desde ese punto de vista existe es la de Stuart Mill, secundado y ligeramente completado por sus discípulos, los filósofos asociacionistas. Partiendo de los principios generales de la escuela, declaran que si bien la experiencia sola ha de enseñar hasta dónde podemos confiar en ella misma, toda asociación sólida de representaciones es capaz de producir en el espíritu una convicción firmísima, que ninguna contraprueba conmovirá después.

Ahora bien; el problema capital de la formación de la conciencia, según el asociacionismo, es producir en ella la persuasión de que el egoísmo y el altruismo han de ser armónicos entre sí, y en caso de conflicto aquél se debe sacrificar a éste. Stuart Mill no admite, como Bentham, que en la experiencia se descubra la armonía del interés particular con el general; pero supone que basta para tenerla por real el que exista en nuestra conciencia, y esto se consigue cuando hayamos observado algunas veces que nuestra utilidad se confundía con la de los otros, pues por este solo hecho se produce una asociación indisoluble de la idea de nuestro interés con la del de ellos.

Por otra parte, para estar dispuestos en todo caso a sacrificar nuestro propio bien al de los demás, bastará que coloquemos en el primer plano de nuestra conciencia la felicidad común, representándonosla como algo útil y agradable, pues entonces nos atraerá irresistiblemente, ya que, según Mill, la voluntad es hija del deseo, y no podemos desear sino lo que nos causa placer; «hay imposibilidad física y metafísica de desear cosa alguna de otro modo que en proporción de la idea agradable que nos hagamos de ella».

Mill descubre en el placer personal y en los deseos, que le son consecutivos, algo que traspasa los linderos del egoísmo: «el deseo de estar en armonía con nuestros semejantes»; y aun se inclina a tener por innato el deseo, la preocupación de los placeres y de las penas

de los demás, siendo éste un punto de contacto entre la moral intuitiva y la utilitaria; mas prefiere pensar que ese es un sentimiento adquirido, aunque natural, como es natural el hablar, y busca un apoyo a su doctrina de la asociación subjetiva de intereses en el hecho real, innegable, de la vida social a que estamos todos sometidos, a menos de circunstancias excepcionales, lo que hace que nos consideremos siempre como miembros de un mismo cuerpo, y que el amor de sí propio, cual ser separado y solitario, sea psicológicamente imposible. Mas la idea de sociedad implica la de igualdad, «a menos de ser un soberano absoluto», y la igualdad lleva consigo el respeto mutuo de los intereses; mejor aún, los hombres llegan a no poder mirar como posible para ellos un estado en que no se tengan en cuenta los intereses de los demás; se ven necesitados a representárselos todos como inseparables; se habitúan así a cooperar con otros, y en esa cooperación sus fines respectivos se confunden, se identifican.

Desde los primeros meses de la vida del niño se siente éste sujeto a hacer bien a los demás para alcanzar su propio bien; él no recibe las pruebas de cariño y ternura que tanto le agradan, sino a cambio de las que él tiene para con los demás; con sentimientos antipáticos no se gana simpatía; si molesta, se le castiga; de este modo se asocian en el niño las ideas de hacer bien y de placer, las de obrar mal y las de dolor. Las reglas que aseguren, en cuanto quepa, la inseparabilidad y constancia de esa asociación constituyen el criterio de la moralidad; mas olvidándonos de sus orígenes, aparecen a la conciencia como algo misterioso que nos domina y subyuga, y en contra de ellas nos parece imposible que podamos obrar.

De ahí nace el sentimiento del deber, como algo simple, cuando en realidad es una condensación del temor al castigo, al dolor, del mandato positivo de los que nos eran superiores en fuerza, de la presión sugestiva de la autoridad religiosa y de la costumbre. La necesidad y universalidad de la asociación de nuestras representaciones y sentimientos es lo que constituye la objetividad del deber, aunque en el fondo no haya más que un puro fenómeno de percepción psicológica y no algo fundado en la naturaleza de las cosas y descubierto por la razón.

Stuart Mill pretende, sin embargo, que en la asociación hay algo más que la suma de los elementos asociados, o puede haberlo; las leyes de los fenómenos del espíritu se asemejan ya a las leyes mecánicas, ya a las químicas, de modo que por ellas se producen simples agregados o fenómenos nuevos, como el color blanco, resultante de la rápida sucesión ante nuestros ojos de los siete colores del prisma.

Por esto los impulsos egoístas, forma primitiva de la irritabilidad psíquica, combinándose con todos los recuerdos de nuestra vida infantil, sujeta a una disciplina social y a todos los elementos del medio físico, son capaces de convertirse en motivo ético, en altruismo; la percepción de la imposibilidad moral es como la destilación final de una experiencia o serie de experiencias internas de imposibilidad física, y la fuerza imperativa del deber, que se reduce para Mill al remordimiento o sanción interior, es el producto último de emociones surgidas al sufrir las sanciones externas de la autoridad social; pero todos esos nuevos fenómenos logran vivir en la conciencia, según a nosotros se nos descubre, con vida propia y como independientes de los que les dieron origen.

Por el hábito, por el automatismo psicológico, quizá fuera más exacto para los asociacionistas llamarle fisiológico, se olvida el proceso formativo de tan complejos sentimientos y representaciones, y nos aparece la del deber por el deber como algo simple y puro, incapaz de ser reducido a ninguna otra cosa, y el hombre cree practicar la virtud por la virtud misma, convirtiendo lo que era puramente funcional en fin. Para comprender esto, recordemos, dice Stuart Mill, «que la virtud no es la única cosa que... al asociarse a aquello de que es medio, puede convertirse en deseable en sí misma y con la mayor intensidad. ¿Qué diremos del amor del dinero, por ejemplo? No hay nada deseable originariamente en el dinero más que en un montón de relucientes guijarros; su valor es únicamente el de los objetos que puede pagar; no consiste sino en los deseos que puede satisfacer, distintos de él mismo. Sin embargo, el amor del dinero es, no sólo uno de los más poderosos móviles de acción de la vida humana, sino que en muchos casos el dinero es deseado, no en vista de un fin, sino como parte del mismo; de medio que era para llegar a la felicidad, ha venido a ser él también un elemento principal de la idea que el individuo se hace de la felicidad. Otro tanto se puede decir de los grandes fines de la vida humana; ellos forman algunos de los elementos de que se compone el deseo de la felicidad; ésta no es una idea abstracta, sino un todo concreto, y aquéllos son algunas de sus partes. El criterio utilitario sanciona esto y lo aprueba».

Entre esos elementos cuenta Stuart Mill otro, que viene a ser el vínculo entre la felicidad particular y la general y a determinar el contenido de dicha felicidad. Ésta es producida por el placer; mas ¿tienen igual valor todos los placeres? ¿De dónde se tomará su diferencia?

«Pocas criaturas humanas consentirían en ser convertidas en ninguno de los animales inferiores porque se les prometiesen la mayor suma de placeres del bruto... Más vale ser un hombre descontento que un cerdo satisfecho.» Se podrá atribuir esta repugnancia a degradarse al orgullo, al amor de la libertad e independencia personal (exterior), al gusto del poder o al de las emociones; pero la explicación completa la encuentra Mill en «un sentimiento de dignidad que poseen todos los seres humanos bajo una forma u otra y cuyo desarrollo es en alguna suerte proporcionado (aunque sin exactitud alguna) a sus facultades más elevadas»; el deseo de la felicidad común no puede ir contra este sentimiento, y así el individuo, ya transformado por el desinterés, deviene el fin supremo, a la vez interior y exterior, del ideal moral; el individuo habrá de aspirar a esa nobleza de su persona, porque de ese modo mejor que de ningún otro puede ser feliz la vida humana. Pero lo que no se determina bien es el carácter propio de esta dignidad, y lejos de buscar en ella misma lo que nos la haga claramente conocer, Stuart Mill se remite al juicio público, a una especie, como dice Guyau, de tribunal utilitario, que, prescindiendo de los atributos morales del placer y de sus consecuencias, falle cuál es el mejor.

Bain aceptó en conjunto la explicación de su maestro, pero agregó otro elemento: la imitación de la autoridad, es decir, la proyección de lo de fuera hacia dentro. El niño no se conforma con obedecer pasivamente, sino de un modo activo; idealizando por la abstracción el mandato externo le convierte inconscientemente en mandato de sí propio a sí mismo, dándole la apariencia de lo autónomo, de lo originario y aun de lo objetivo, pues ignora la ilusión óptica que lo ha transfigurado.

Crítica de la teoría psicogenésica de la moral asociacionista. -Si la conciencia moral no implicase el poder de juzgar sus propios actos y estados para legitimarlos o condenarlos, como norma inmediata de nuestra conducta, pudiera admitirse que Stuart Mill había logrado explicar la génesis de aquélla; mas podemos ver una prueba anticipada de que no es así en las inconsecuencias teóricas y prácticas del mismo Stuart Mill.

En efecto, en el curso de sus análisis llega éste más de una vez a bordear los linderos del intelectualismo y los confines de la libertad, después de haber abandonado la base general de la escuela al admitir como real, no sólo un enlace, sino un principio unificador de la asociación; y, por otra parte, él mismo confiesa la crisis moral, que rompió aquella unidad a tanta costa formada en su espíritu entre la dicha propia y la de los demás; crisis que no se resolvió sino por otra nueva inconsecuencia: la de poner el fin de la vida en el placer a condición de no buscarle, como si esto fuera posible, ni racional.

También conviene advertir que el origen de la asociación establecida en el pensamiento de nuestro filósofo entre su dicha y la de los demás, lejos de surgir espontánea a la sola observación de la coincidencia más o menos repetida de sus intereses particulares con los de los demás, no apareció, al menos conscientemente para influir en su vida, sino como efecto de un esfuerzo reflexivo provocado por la lectura de Bentham, según Mill declara en su Autobiografía.

Esa disolución de la armonía subjetiva es una consecuencia necesaria del análisis reflexivo de nuestros estados interiores cuando descubrimos que no corresponden a la realidad de las cosas; una nueva asociación se formará contraria a la primera y anulará su fuerza. Es muy discutible que en este punto concreto de la idea de la felicidad se forme la asociación de la propia individual con la de los demás; en las condiciones actuales de la humanidad el niño empieza a sentirse frecuentemente en oposición con los demás; lo que a él le agrada suele desagradar a los otros; su egoísmo inicial es cosa reconocida por todos los psicólogos; viene al mundo tan desprovisto de todo, que su tendencia a completarse le hace querer para sí únicamente todo aquello que le ha satisfecho alguna vez; llora si otro niño va a tomar el pecho de su madre. Es verdad que naturalmente también, y sin necesidad de partir de su egoísmo bien entendido, aparecen luego en él sentimientos simpáticos; pero no es lo común que éstos prevalezcan sobre aquéllos, y de este modo se contrabalancee la disociación primitiva que ha tenido que producirse entre la felicidad propia y la ajena.

Mas concedamos que sea posible tan fácilmente como supone Stuart Mill que se fundan en nuestro espíritu la una y la otra, y que se llegue a olvidar la primera o quedar en segundo lugar por un hábito psicológico contraído por la educación del egoísmo. La cuestión moral que la conciencia se propone es saber si ese estado es legítimo o no lo es; pudiera muy bien serlo, pero carecería de valor lógico, pues como dice W. James: «Una buena parte de nuestra actividad mental está constituida por series de imágenes, que se sugieren las unas a las otras... y esta actividad no deja de llegar a conclusiones razonables, tanto en el orden práctico como en el especulativo»; pero «en general este pensamiento sin comprobación una datos concretos y no abstracciones; puede ser razonable, no razonado. El razonamiento puede llegar a una conclusión concreta y pensada como tal, pero no será jamás evocada inmediatamente por un antecedente concreto, como es la ley en un proceso de simple asociación... Para pasar por inferencia de una cosa a otra no hay necesidad de que exista

entre ellas ninguna contigüidad habitual y semejanza alguna; la cosa concluida puede muy bien no haber aparecido jamás en nuestra experiencia anterior, y no poder jamás ser sugerida por asociaciones de representaciones concretas. Esto marca la diferencia esencial entre el pensamiento simplemente razonable, hecho de representaciones concretas que se sugieren unas a otras, y el pensamiento propiamente racionante: aquél no hace más que reproducir; éste produce».

La pasividad del espíritu que tanto acentúa el asociacionismo aun del mismo Stuart Mill, que siquiera admite un principio unificador, imposibilita el aparecer de la verdadera conciencia moral, no sólo para descubrir el principio racional del bien supremo como fin obligatorio de la conducta libremente realizada, sino aun para la generalización de nuestra tendencia a la felicidad por el hecho de haber cooperado otros a la nuestra; la asociación se formará entre mi dicha y la de aquéllos con quienes se coopera a hacer felices o que han cooperado con nosotros, pero no puede extenderse a todos los hombres, y menos a aquellos que tal vez han sido un obstáculo a la mía; para esto es preciso que yo penetre en la razón de ser del afecto, del interés que yo debo tener hacia la humanidad, por algo que no sea precisamente la causa del daño que haya podido recibir de alguien; el enemigo, en cuanto tal, no es amable, ni de hecho ni de derecho.

Esta es una confusión en que incurre Mill: la de no distinguir entre lo deseable de hecho y de derecho; no todo lo que deseo es digno de ser deseado, y debiera desear cosas que tal vez aborrezco; que puedo desear la felicidad común es innegable; pero ¿debo? y ¿necesariamente la desearé siempre porque algunas veces la haya deseado?. ¿Cómo se legitima el coligar en lo sucesivo dos representaciones que antecedentemente se han presentado unidas? Argumentar de lo particular a lo particular es una asociación y nada más, fundada, según Mill, en la analogía, cuyo valor lógico es muy débil, aunque psicológicamente una asociación repetida se haga bastante sólida en el espíritu y hasta llegue a sostener a otras afines que propendan a descomponerse.

Mas, para que este efecto se produzca, necesario es que nosotros ignoremos el mecanismo de donde se deriva, como observaba agudamente Guyau; porque «mientras más se crea, al buscar el bien de otro, que no se obedece sino a una simple asociación de ideas, menos nos sentiremos obligados a buscar ese bien; a medida que aumente vuestra fe en el sistema, en la misma proporción disminuirá vuestra fe en el deber que os impone. Mientras no estéis convencidos más que a medias, mientras no abracéis con bastante fuerza todas las consecuencias de la doctrina, podréis permanecer desinteresados; a decir verdad, eso no será por efecto de vuestro sistema, sino por la falta de vuestra lógica. Sed más «asociacionista» que los asociacionistas mismos; afirmad mejor aún que ellos la ilusión interior que os domina y la disiparéis».

Este vicio radical del sistema invalida necesariamente el principio de la dignidad, a que Mill reduce la cualidad de los placeres; y si bien él llega a darle a veces una explicación intelectualista, la fuerza de la lógica le hace caer en la extraña salida de que la dignidad personal se juzgará por la apreciación general de los hombres, tan poco aceptable para una conciencia verdaderamente autónoma y tan fácilmente tornadiza al par que difícilmente reducible a una mayoría real y no artificial. Además, es de observación fácil que más influencia ejerce sobre nuestra formación moral el pequeño círculo que nos rodea, que la

llamada opinión común; si por acaso no están de acuerdo, ¿perderá por eso la dignidad personal quien se inspire en aquél y no en ésta? Extraña solución para un individualista como Mill.

Por último, tampoco creemos que el aditamento de Bain, para explicar la génesis de la conciencia, contribuya a dar al asociacionismo la solución justa, so pena de tomar la palabra imitación en un sentido que muy impropriamente le pertenece. En verdad, cuando Bain dice que el sentimiento de la obligación, producido primero por la obediencia a la autoridad social, «puede al fin establecerse sobre un fundamento independiente, lo mismo que el estudiante, instruido por la recepción implícita de las nociones científicas de sus profesores, llega poco a poco a creerlas o no creerlas sobre la evidencia de su propio descubrimiento», traspasa los límites de la asociación y confiere al espíritu el poder suprasensible creador de la idea, en que se funda la única verdadera convicción de la evidencia, tan distinta de la que puede producir la autoridad científica del maestro; éste, como enseñaba el buen Sócrates, no es más que el comadrón del discípulo; repetir palabras o copiar figuras de una demostración no es demostrar ni entender; y por eso, aunque con motivo u ocasión del mandato exterior pueda surgir ese aparente mandato de mí a mí mismo, y se quiera llamar a éste imitación de aquél, sin más que añadir que la obediencia pasiva se ha convertido en activa, esta conversión supone entre uno y otro mandato una diferencia tan radical como la que existe entre quien, no sabiendo leer ni escribir una lengua, reproduce los signos vocales o gráficos de una palabra o frase y el que ha expresado por ellas su propio pensamiento. La verdadera conciencia moral supone el reconocimiento y la intención de acatar los dictámenes de la razón práctica propia, a través de la cual han de pasar los de la autoridad exterior para que su cumplimiento sea un acto de obediencia activa; sin esto el hombre no se distingue del bruto, que obedece a la voz del amo por efecto de la coacción exterior; ésta se reduce a actitudes externas, y la imitación no pasaría de ellas; si se busca la comparación del artista, que copia y después inventa, entonces se entra en el dominio de la independencia personal, tan diferente de la actitud imitativa.

Aun las autoridades religiosas, que dirigen sus órdenes a la conciencia y no se conforman con el ritualismo, presuponen un minimum de moralidad interna, la persuasión al menos de que es necesario obedecer a la Iglesia, lo que implica el concepto de autoridad legítima y, por consiguiente, la formación ya de la conciencia moral.

Una observación general conviene hacer antes de terminar la crítica del asociacionismo en moral, según lo entienden Mill y sus discípulos. Empeñados en reducir la formación de la conciencia a conseguir el cumplimiento de los deberes sociales, el ideal moral quedaría empequeñecido por excluir o no encerrar expresamente los deberes que ligan al hombre con Dios y aquellos que se refieren a la propia perfección individual; la sociedad podrá desinteresarse de ellos porque los efectos de un acto virtuoso o malo no lleguen a sentirse en ella, o le sea imposible sancionarlos, pero la dignidad personal los exige con no menos imperio que los deberes sociales; y aun estos mismos quedan sin suficientes garantías, cuando los actos privados no merecen al individuo el respeto, que es inherente a toda obligación.

Según Bain, las acciones que no afectan a la seguridad pública no caen bajo el dominio de la moral, y pertenecen al dominio del sentimiento, del capricho, aunque se les conceda la

misma autoridad que a las otras; sería imposible que la alcanzaran para quien pensara de ellas que son materia de suyo indiferente a las prescripciones racionales de toda obligación, y la práctica así lo comprueba; el resultado, pues, de la explicación asociacionista sería la anulación de la conciencia moral en cuanto al fundamento del deber y una reducción injustificada de su materia. Si la influencia de los acontecimientos políticos e industriales explica cierta preferencia por las cuestiones de moral social, no se olvide que la conciencia de todos los pueblos ha tenido por elementos integrantes de su perfeccionamiento otros muchos deberes.

Génesis de la conciencia moral según el evolucionismo. -El problema que el evolucionismo y el asociacionismo se proponen, lo que para ambos constituye el punto central de la génesis de la conciencia ética es la conversión del egoísmo en altruismo, si no se tiene a éste como tendencia originaria y espontánea, y su predominio en todo caso sobre aquél, como sentimiento obligatorio; hacer bien a los demás es el fin a que ha de ordenarse la formación de nuestra conciencia moral; la perfección de ésta dependerá del cumplimiento de tal fin.

Haciendo una reserva previa sobre esos límites, que tenemos por injustificados, vamos a estudiar la doctrina de algunos representantes del evolucionismo sobre esta cuestión.

Darwin. -Stuart Mill, para explicar la asociación de estados, que origina el deber en nuestra conciencia según él, se limita a las experiencias individuales de cada hombre. Darwin se remonta a una ley biológica que, presidiendo la evolución de todo el reino animal, explique las manifestaciones actuales de la moralidad en el hombre; pues si bien «son muchos los autores de gran mérito, dice, que han tratado esta cuestión..., antes de ahora nadie lo ha hecho desde el punto de vista exclusivo de la historia natural», y quiere ver si de este modo se puede sacar alguna luz para explicarla.

Partiendo del hecho de la sociabilidad, en ella pone el origen de la moralidad. Para transformar los instintos sociales, que nos son comunes con los animales, en principios de valor moral, sólo es necesario que las facultades intelectuales alcancen tal desarrollo que puedan recordar las acciones pasadas y hacerlas objeto de reflexión; de aquí ha de resultar un sentimiento de pena, si hemos dado satisfacción a un instinto egoísta enfrente de otro altruista; siéntese entonces el hombre disgustado de sí mismo, forma la resolución de obrar de otro modo en el porvenir y «he aquí la conciencia que mira hacia atrás, juzgando las acciones pasadas y produce esta especie de descontento interior, que al sentirlo débilmente llamamos arrepentimiento y remordimiento cuando es más severo».

No echa en olvido Darwin la influencia que sobre la conducta humana ejercen las opiniones de la sociedad por el temor al desprecio e infamia y por el amor a los elogios, sentimientos que serían frutos naturales de los instintos hereditarios de amistad y simpatía; antes bien, aunque nos dejemos guiar todavía por los instintos sociales, muchas de nuestras mejores acciones cree que son determinadas principalmente por los deseos y el juicio de nuestros semejantes, con quienes convivimos; y aun cuando un acto no sea contrario a un instinto especial, el saber que por realizarlo vamos a ser despreciados, es motivo suficiente de gravísimo disgusto; igual efecto causan la infracción de una ley tenida por sagrada y el obrar contra algunos de nuestros hábitos fijados de vida, «sobre todo cuanto éstos se hallan

apoyados por la razón». Así, pues, «la imperiosa palabra deber parece que meramente implica la conciencia de la existencia de una regla de conducta, sea cual fuere el origen de donde se derive».

Sin embargo, no deja de advertir Darwin que, a medida «que la facultad de razonar se hace más lúcida, el hombre puede mejor por sí mismo justipreciar los juicios de los demás y se siente impulsado, libre de las impresiones de placer o dolor que puede experimentar, a seguir ciertas y determinadas líneas de conducta. Entonces puede el hombre declarar lo que seguramente no han de decir el bárbaro o salvaje: Soy el juez supremo de mi propia conducta; o para hablar con Kant: «No violaré en mi propia persona la dignidad de la humanidad». Y sólo cuando la razón llega a un alto grado de desarrollo pueden ser estimadas las virtudes individuales, pues el hombre inculto es incapaz de comprender su importancia para el bienestar de la tribu.

Inútil es advertir que la causa principal de todos estos progresos, por los que el hombre se distancia más de los animales, es para Darwin la selección natural; pero no deja de notar la influencia de los hábitos y se inclina a admitir la herencia de algunos de ellos; refiriéndose a Spencer, declara que no le parece exista improbabilidad intrínseca de que las tendencias a la virtud sean más o menos eficazmente hereditarias, aunque hace algunas restricciones sobre ello.

Lo que para él caracteriza el valor del deber, que viene a reducirse al remordimiento, la razón de la preferencia que el hombre ha de dar a un instinto sobre otro, se encuentra en la mayor permanencia que tengan y, suponiendo que ésta acompaña a los instintos sociales, el naturalista inglés estima que deben prevalecer sobre los egoístas. Si al examinar un hombre éstos con serenidad, no fueran dominados por los otros, se le había de tener por esencialmente malo, porque de no serlo, la misma naturaleza haría sentir el disgusto «que invariablemente resulta de un instinto que no ha sido satisfecho, aunque lo haya impedido otro que tuvo entonces más pujanza; pero «que por naturaleza no es permanente, ni susceptible de dejar una impresión muy viva».

Trata Darwin de ilustrar esta doctrina con el ejemplo de las aves que, al llegar la época de emigrar, se encuentran empollando los huevos o criando la prole y lucha entonces el instinto de la emigración con el materno; pero como aquél es más tenaz que éste le vence «y en un momento dado, cuando no tiene la madre ante sus ojos a la cría, levanta el vuelo y la abandona. Llegada al término de su largo viaje, y cesando de obrar el instinto de emigración, ¡qué angustiosos remordimientos no sentiría el animal, si a poseer actividad mental mayor, no pudiera evitar que cruzara constantemente por su alma la imagen de sus pequeñuelos, que abandonó en el Norte, muertos de frío y hambre!».

Spencer. -Darwin era, sobre todo, un naturalista; en Spencer, al que llamaba nuestro gran filósofo, predomina la inspiración metafísica, no obstante su empirismo. Por eso, remontándose más que Darwin, fue a buscar el origen de la conciencia moral en una ley común a la génesis de todos los seres, en la evolución universal.

En el capítulo primero de su *Ética* empieza advirtiendo el enlace necesario que une la concepción de un todo a la de la parte y recíprocamente, por lo que el conocimiento

adecuado de uno de los términos exige el del otro, mucho más si se trata de relaciones dinámicas y, sobre todo, en un conjunto organizado, ya sea de agregados materiales, ya de inmateriales.

Ahora bien, según Spencer, la conducta a que se refiere la conciencia moral es precisamente una parte del conjunto orgánico-dinámico de toda conducta, pues el modo de vivir que llamamos bueno, lo mismo que el que se dice malo, están comprendidos en el modo general de vivir; de ahí que el todo, del que la moral es una parte, sea el todo constituido por la teoría de la conducta tomada en su conjunto, y es necesario comprender ese todo antes de comprender una de sus partes.

Pero la conducta no significa simplemente lo que suele entenderse por esta palabra, sino que comprende los actos mismos del animal, siempre que estén adaptados a un fin; y para conocerla bien es preciso considerarla en sus manifestaciones actuales y en las que la han precedido en la serie de los tiempos, como en su causa y origen. A través de esa serie, Spencer pretende descubrir la ley de la evolución de la conducta, correlativa a la de las estructuras y funciones, obedeciendo a la ley general de persistencia y de convertibilidad de la fuerza y del movimiento, que abarca «la totalidad del proceso cósmico desde la condensación de las nebulosas hasta los productos de la vida social de las naciones civilizadas».

Los sentimientos de obligación y responsabilidad no son, pues, más que modos supraorgánicos de la conservación y transformación de la energía, de la integración y diferenciación de las formas de la vida universal, de la continuidad infinita del devenir cósmico, adaptándose en cada circunstancia al medio para vivir en él, según la tendencia de todo ritmo a un equilibrio completo, aunque móvil; esas adaptaciones producen la armonía entre el egoísmo y el altruismo, y, por consiguiente, la felicidad, siendo transmitidas por herencia a los individuos, en los que forman la verdadera ley moral innata; «a las proposiciones fundamentales de una ciencia moral desenvuelta, dice Spencer, corresponden ciertas intuiciones morales, fundamentales, que se han desarrollado en la sucesión de los tiempos y continúan desarrollándose aún en la raza, y aunque sean resultados de experiencias de utilidad acumuladas, que han pasado gradualmente al estado orgánico y se han transmitido hereditariamente, han llegado a ser por completo independientes de la experiencia consciente». Mientras la adaptación del individuo a la sociedad no sea perfecta, el sentimiento del deber subsistirá, porque él no es más que el resultado de la lucha entre los sentimientos egoístas y altruistas; pero citando, aumentando la moralidad, ésta se haga orgánica, aquel sentimiento desaparecerá de la conciencia, en la cual sólo subsistirá la asociación entre el cumplimiento de un acto y el placer que de ello resulta; entonces alcanzarse en la tierra la moralidad absoluta y cesará ese compromiso de nuestra conciencia actual entre la tendencia al bien individual y al social.

Las etapas que, según Spencer, ha recorrido la humanidad para llegar al sentimiento e idea de la verdadera moralidad, han sido el temor de la venganza mutua como único freno, que en la vida presocial contenía la satisfacción de los deseos, después la coacción política, la religiosa y la social, y como producto de ellas el sentimiento propiamente moral, que tiene de común con aquellos frenos el subordinar la satisfacción de un deseo inmediato y especial a otro remoto y más general, pero distinguiéndose de los mismos en que no atiende

como ellos a las consecuencias más o menos accidentales de los actos (penalidad legal, castigo sobrenatural, reprobación social), sino a las naturales e intrínsecas, aunque unas y otras se asocien frecuentemente en la conciencia hasta hacerse indiscernibles y se apoyen entre sí; la herencia ha transmitido el sentimiento sólido al par que vago de esas diversas actitudes, que la educación ha de ir despertando haciéndolas explícitas.

Esta doctrina hállase condensada en la fórmula siguiente: «La vida de cada individuo no es más que la recapitulación acelerada y abreviada de las diversas fases por que ha atravesado la humanidad»; y como consecuencia práctica se dice que para formar la conciencia del niño se ha de reproducir en pequeño la historia de la civilización.

Ribot. -Substancialmente idéntica a la de Darwin, aunque con más profundo sentido psicológico, es la doctrina de muchos evolucionistas modernos, como Ribot, y aun pudiera decirse que éste disminuye más que aquél el valor del elemento intelectual de la conciencia ética, ya que no tiene al juicio sino «como el resultado de un proceso más profundo, no intelectual, de un modo de sentir; no es más que la traducción clara e inteligente en la conciencia de dicho sentimiento».

Para Ribot la conciencia más o menos clara de una obligación, de una regla, de algo que debe ser hecho o evitado, era necesaria para pasar del estado gregario al de sociedad estable; pero la verdadera moralidad ha existido antes en forma instintiva, espontánea e inconsciente; sobre ella se edifican después las instituciones complejas sociales y sobre todo los sistemas reflexivos de los filósofos, que olvidan frecuentemente el verdadero origen de la moral y piensan quizá que las ideas especulativas pudieran tener alguna influencia sobre la conducta humana. Esto quiere decir que la conciencia es un simple epifenómeno, testigo y no actor de esa tendencia a obrar o no obrar inherente a nuestras necesidades constitutivas; y por eso cree que «debe decirse que el hombre que se lanza bruscamente al peligro por salvar a otro es más radicalmente moral que el que no lo hace sino después de reflexionar; ha sido preciso estar cegado por los prejuicios intelectualistas para sostener lo contrario»; el no satisfacer esa tendencia es lo que produce el remordimiento.

Ahora ¿cómo se realiza el tránsito del egoísmo al altruismo? Nuestra fundamental tendencia consiste primero en conservarse y después en extenderse, en emplear nuestra actividad, y aunque ésta lo mismo puede destruir que edificar, sólo en este segundo caso prodúcese un placer puro, que, por lo mismo, tiende a repetirse y aumentarse; «el objeto o la persona causa del placer se convierte en un centro de atracción, en el punto de enlace de una asociación agradable». Mas la tendencia primitiva, que sirve de origen a esta evolución, es la ternura; así como el progreso de la benevolencia se debe a los inventores morales, que resienten lo que los otros no han sentido, y a éstos les comunican su propio impulso «por contagio», no en virtud del ideal concebido.

Únicamente en el desarrollo del sentimiento moral, como sentimiento de lo justo, el elemento intelectual prepondera evidentemente y arrastra en su evolución al elemento afectivo; pero su punto de partida es también instintivo, semiconsciente; todavía más, su primer momento no es moral, ni social, sino como dijo Letourneau: «un reflejo defensivo» puramente animal. Las metamorfosis que ha de sufrir explican el que la justicia sea menos

general que la benevolencia y haya aparecido después de ésta, que se halla más cerca del instinto y menos dependiente de la razón. En suma, «si el hombre es sociable y moral, lo es menos porque piensa que por sentir y tener ciertas tendencias».

Fouillée. -«Entre las fuerzas que luchan en nosotros por la existencia y entre las cuales se establece una selección interior, Darwin y Spencer no han concedido la parte suficiente al ideal mismo del desinterés, a la influencia del motivo y del móvil puramente intelectual sobre nuestros instintos primitivamente sensibles y egoístas». -Con estas palabras marca Fouillée lo que caracteriza su explicación de la psicogénesis de la conciencia moral; aunque ésta vaya integrada por elementos de orden cosmológico, biológico, y sociológico, su punto de partida y su fondo esencial es psicológico. Sin éste la evolución o no se explica sino en una parte de su processus, suprimiendo la principal, o se la introduce subrepticamente, rompiendo la unidad que el pensamiento humano busca en la naturaleza.

Spencer mismo declaraba que entre los fenómenos de conciencia y los hechos físicos no había comunidad alguna visible ni concebible; así, pues, lo mental no puede estar implicado en factores que, por hipótesis, son enteramente mecánicos, ni ser efecto de causas con relación a las cuales es imposible mostrar su dependencia; pero si es innegable que existe en la naturaleza, como no se ha colocado más que movimiento y materia en el número de los datos iniciales, resulta, arguye Fouillée, que «sois más rico de lo que creáis, porque ahí tenéis el pensamiento».

¿Cómo evitar ese dualismo «ininteligible»? Poniendo en el fondo de la realidad, e inseparablemente del elemento mecánico, lo mental, en forma de apetito, voluntad o acción, porque lejos de ser el pensamiento, como suponen los mecanicistas y los atomistas del espíritu, una idea-reflejo, es una idea-fuerza, el principio activo inmanente de la evolución, con tan poderosa eficacia que, por el solo hecho de ser concebida una idea, tiende a realizarse; «en el fondo la idea no es más que una acción comenzada, reflejada sobre sí misma por el obstáculo que encuentra en las otras ideas, que tienden como ella a la existencia, tomando de este modo conciencia de sí».

Un sistema, que reconoce a las ideas y sentimientos como factores de la evolución, introduce en el determinismo un elemento de reacción sobre sí mismo al concebir la idea de libertad, principio del mundo moral, pues tiende ella a realizarse y limita el encadenamiento necesario de las causas y efectos; lo mismo ocurre con las ideas de bien, deber, derecho, dignidad, responsabilidad, etc.; «el ideal moral, el ideal de una actividad independiente del placer mismo, toda racional y en este sentido toda libre, tiene en sí un poder espontáneo de realización; la idea de moralidad es la moralidad comenzada... Desde que el hombre la ha concebido no está ya en el puro egoísmo, en que originalmente se hallaba sumergido. Pensar que yo podría salir de mí, y que para un ser inteligente, capaz de concebir el universo, sería bueno salir de sí efectivamente, no es ya «gravitar sobre sí»; el yo que piensa en desinteresarse y amar no es ya el «yo odioso,»; es decir, que la solidaridad intelectual va acompañada de una tendencia altruista; si intelectualmente no puedo hacer de mí el ser único, prácticamente limito el egoísmo, el orgullo individual; y cuando la fuerza de realización de mi pensamiento de lo universal llegue a hacerse consciente, tomará la forma de un imperativo, o mejor, de un persuasivo, porque hará desaparecer los vínculos necesitantes de la ley implicados en la obligación; la suprema expresión del bien no está en

una moral legal, sino en la libertad; el encanto soberano del bien ideal, de la bondad universal, intrínseca y personal, extrínseca y social, penetra en lo más íntimo de nuestro corazón y le persuade a amarla sobre todas las cosas; éste es el supremo persuasivo de la moral perfecta. Por eso, el precepto supremo es el siguiente: Sé bueno, buscando la universal bondad, que será la universal felicidad; esa es la suprema idea-fuerza que necesita la práctica para sostener la existencia del imperativo mismo, porque si yo obedezco a la ley es porque la creo buena y amo el bien que ella persigue».

La continuidad de los procesos psíquicos es aquí manifiesta; la idea moral es la expresión de nuestra naturaleza más profunda, porque se hallaba contenida en el germen de sensación y apetición, en aquel estado sordo de comodidad o de malestar, que fue el punto de partida del proceso evolutivo, y que por espontáneo impulso llega en sus relaciones con el medio hasta la plena conciencia de sí, en que aparece la conciencia moral, porque yo no puedo concebirme a mí mismo sin concebir a los demás y en relación con ellos para el mayor bien de todos.

Si en apoyo de la psicología queremos invocar la historia, ésta nos mostrará que es siempre la idea quien engendra la obligación, lo mismo en los individuos que en los pueblos; «si la Francia formula una declaración de los derechos del hombre, ella se pone a sí misma sobre las espaldas el noble peso de los derechos que ha de realizar, de las reformas que ha de cumplir en su seno y propagar en el mundo. El que concibe una obra comienza a hacerla suya; ella es su pensamiento y por lo mismo su deber y su poder».

Crítica general del evolucionismo psicogenético -moral. -No han pasado muchos años desde que Guyau, al exponer las doctrinas morales de Darwin y Spencer, revelaba su confianza en la próxima universal aceptación de las hipótesis evolucionista y seleccionista, como se admite hoy la hipótesis newtoniana de la gravitación: «Es necesario contar con ellas, añadía, como con hechos demostrados o próximamente demostrables». Mas las dificultades serias que él mismo declaraba existir en contra, lejos de haberse disipado han tomado tales proporciones, que los más decididos evolucionistas hablan de la «crisis» por que atraviesa la hipótesis, sin que haya venido un nuevo hecho en su apoyo; y son precisamente hombres consagrados al estudio de las ciencias naturales los que han empezado a poner de manifiesto las insuficiencias de las doctrinas evolucionistas en el terreno mismo biológico, que es el suyo propio.

Aunque parezca extraño, es más general el acuerdo entre los filósofos y sociólogos para aplicar a las cuestiones morales estas teorías en su sentido más amplio, sin advertir, al parecer, las reservas de los biólogos, la mayor dificultad de verificar la hipótesis en el dominio psicológico, suponiendo que fuera posible, y la dificultad insuperable de sacar a salvo el valor y alcance del principio de causalidad, so pena de reducirle a una relación de sucesión o de confundirle con el llamado principio de continuidad. Sobre estos dos extremos conviene que insistamos, pues serán la base de nuestra crítica.

A) No deja de reconocerse que la aplicación lógica de las nociones de causalidad y evolución ofrece «dificultades sin cuento»; mas se las tiene por tan inseparables, que sólo con ellas se pretende poder resolver científicamente el gran problema de los Orígenes, sin

recurrir al acaso o a la intervención de un principio creador que obrara «a expensas de la nada», si ambas explicaciones no significan lo mismo para los evolucionistas.

Pero estimamos que la evolución es absolutamente inconciliable con el principio de causalidad, no ya sólo en cuanto por medio de ella se quiere excluir la creación de los primeros agentes, problema que sólo toca en rigor a la metafísica, sino en cuanto se pretende hacer salir la vida de las fuerzas físico-químicas y la conciencia moral de los instintos animales, porque lo uno no está contenido en lo otro, ni puede tener en ello su razón de ser, que es en suma lo que significa el principio invocado. Un efecto es algo que del no ser ha pasado al ser, y no una mera manifestación o extracción de lo ya existente; nadie dice, por ejemplo, que una moneda de oro es un efecto del portamonedas de donde se ha sacado, ni el agua efecto del manantial de donde sale: y como lo que no existe no puede darse a sí mismo el ser, preciso es recurrir a otra cosa distinta en que se contenga por lo menos aquella misma realidad, aquel grado de perfección, o de ser, que hemos de tener luego en el efecto: éste es, pues, numéricamente, individualmente distinto de su causa, porque de lo contrario no sería tal efecto, y al par ha de tener con ella alguna semejanza, o proporción, porque lo que excediera de ella sería algo de nuevo sin razón suficiente: *Manifestum est, dice Santo Tomás, quod unumquodque secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus.*

Podrá alegarse con Spencer que «toda causa produce más de un efecto», pero no que éste sea, como tal y en lo que depende de ella, superior a su causa; por eso, cuando él cree haber hallado una tan universal que corresponda a la supuesta universalidad de la evolución, se ve obligado a advertir que no se pretenda tener por eso la explicación de esta o aquella forma de progreso, pues «su asociación con órdenes de hechos multiformes envuelve su separación de un orden determinado de hechos».

En realidad, lo único que nos ofrece es un concepto abstracto de lo que él tiene por atributo fundamental y común de todas las especies de evolución: el ser modos de mudanza; cuando lo que se necesita es una actividad real, concreta, que produzca las mudanzas. Nosotros pretendemos que éstas no se reducen a la marcha de lo simple a lo complejo por medio de un proceso de sucesivas diferenciaciones», como ocurre en un organismo, sino que las hay esenciales, de naturaleza, y no simplemente de grado, porque la distinción entre lo simple y lo complejo no es equivalente a la de lo homogéneo y lo heterogéneo.

B) Es cierto que hay una diferencia profunda entre unos y otros en el modo de interpretar el principio de causalidad, pues para los positivistas viene a reducirse a una mera sucesión, y de ahí la posibilidad de confundirle con el llamado por algunos principio de Continuidad, sin determinar el enlace que une a lo anterior con lo posterior; por eso el empeño de colmar las distancias para poder decir que esto proviene de aquello.

Bien sabido es el papel que para Darwin juega la idea de cambio lento y continuo por acumulación de pequeñas variaciones y por ellas cree se podría marcar el progreso de la inteligencia del animal más obtuso, el pez, a los animales superiores, como del salvaje más degradado hasta Newton, aunque pensando que hay un espacio «infinitamente más considerable entre la potencia mental de los peces más inferiores y la de uno de los monos

superiores, que entre el mono y el hombre»; «este espacio, sin embargo, dice, lo llenan innumerables gradaciones». Para reducir más las distancias Lamarck supuso la existencia de animales que no tuvieran sensibilidad; algunos han reducido ésta a la mera contractibilidad e irritabilidad de los tejidos. Spencer pone en la multiplicación y coordinación de los actos reflejos todo el proceso del desarrollo mental. Y hasta los adversarios de Darwin, como Cuvier, defendían la hipótesis de las creaciones sucesivas apoyándose en la discontinuidad de las faunas y floras al pasar de una capa geológica a otra; el postulado común a Cuvier y los evolucionistas era que un gran cambio brusco no puede ser sino milagroso y que cambio natural era sinónimo de cambio continuo. La fórmula general de este pensamiento la podemos ver expresada en estas palabras del libro *Las Teorías de la Evolución*: «En su más amplio sentido la idea de evolución se halla íntimamente ligada a la de causalidad; nada se produce sin causa, nada desaparece sin dejar huellas; todo proviene de lo que le precede y engendra lo que le sigue».

Con mucha razón se ha dicho que hay con frecuencia en este modo de argumentar el sofisma de *post hoc, ergo propter hoc*, de la filosofía perezosa; y que son perfectamente separables los conceptos de cambio brusco y acción milagrosa, por lo menos en el sentido demasiado amplio de Cuvier, y que puede existir una evolución natural sin continuidad; pues muchos cambios biológicos nada tienen de graduales y, aunque se desconozca su causa con exactitud, no hay razón alguna para atribuirlos a algo sobrenatural y superior a las fuerzas generales de la vida, no ya sólo tratándose del proceso de una misma especie natural, como sucede en las observaciones de De Vries, sino en las transformaciones más generales, que se descubren en las épocas primitivas de la fauna y de la flora terrestres; y mucha menos razón habría para buscar fuera de las leyes de la química pura la razón o causa de las combinaciones químicas discontinuas.

Consérvense a los conceptos sus expresiones propias y no se quiera hacer intervenir en una explicación científica aquello que no esté a su alcance; pero sería pretensión injustificada el excluir a priori la causalidad divina a pretexto de ser una intervención sobrenatural y milagrosa, si el estudio de los fenómenos y de sus causas nos impide atribuirlos a la acción continua o discontinua de los agentes creados.

Lo que importa es advertir que la continuidad de la naturaleza supondría siempre la existencia de ésta y, por consiguiente, no podría explicar su origen; se puede admitir un plan u orden ascensional de perfecciones, que en un sentido amplio no repugna que sea tenido por cierta continuidad, pero no al modo de Darwin y Spencer con la mayor parte de los evolucionistas, como si existiera en el mundo una gradación, por decirlo así, infinitesimal, que implicara un solo e idéntico fondo en todas las cosas, sea cualquiera su naturaleza, materia, fuerza, espíritu o impulso vital. La continuidad entonces se convierte en el postulado mismo de la evolución monista, contraria a la experiencia y a la razón.

C) ¿Cómo se afirma, sin embargo, que el monismo es una exigencia científica y se llega a tachar de idealista, de tesis a priori, la de los adversarios? Toda doctrina, dice Ribot, que se apoya en la experiencia y la analogía y que está de acuerdo con las leyes generales del universo, debe considerarse como verdadera hasta que se pruebe lo contrario... Ésta es, a lo que parece, la posición de nuestra doctrina frente de la tesis idealista: tiene en su favor la experiencia contra la cual no prevalecerá una teoría a priori... La ciencia contemporánea

tiende hacia una doctrina unitaria, el monismo». Mas la experiencia está constituida por hechos, y el mismo Ribot nos habla de fenómenos fisiológicos y de otros psicológicos, declarándolos irreductibles entre sí, y no podemos concebir qué significan esas palabras, si no equivalen a hechos, realidades distintas, con caracteres, propiedades inconfundibles, aunque la experiencia nos los muestre inseparablemente unidos.

Se invoca la analogía y es innegable el valor de este género de prueba en límites restringidos. Mas prescindamos de si es lógico hablar de analogías cuando se supone que todo es fundamentalmente idéntico; creemos que lo uno es la negación de lo otro; no tengamos tampoco en cuenta cómo sea posible, en la misma suposición, que todas las modificaciones sean más que meras apariencias accidentales, pero no algo nuevo; y, sin embargo, se atribuye a la herencia, como causa de la evolución, el poder de crear nuevos instintos y no simples variaciones accidentales de ellos.

Lo que en manera alguna autoriza la lógica es que se extienda una prueba analógica más allá de donde lo permita la diferencia que puede existir en las cosas semejantes. Y esto es lo que hace Spencer, por ejemplo, cuando pone en la mudanza, por ser el carácter común a toda actividad sujeta a la experiencia, el fundamento del principio de causalidad universal; o al decir que lo mismo la vida fisiológica que la psíquica se dan en una correspondencia del ser viviente con el medio, y, por consiguiente, son idénticas. Así, Ribot, porque en todo organismo hay una tendencia, asegura que en los comienzos mismos de la vida hay una ráfaga de psiquismo, «algo de que sólo se puede hablar por conjetura, pero que se parece a una sensación, a un deseo o una voluntad». Un paso más y otra cualquiera analogía o concomitancia autorizará con ese modo de argüir la identidad de todo con todo, cuando en realidad no se ha conseguido más que identificar conceptos comunes a cosas esencialmente diversas.

A esto se presta muy bien el sentido vago de la palabra evolución, que lo mismo puede aplicarse a los movimientos de la materia, en sus fenómenos de condensación e irradiación, o al juego de los átomos en las combinaciones químicas, que al desarrollo de los vegetales y animales, y a las especulaciones del pensamiento, engendradoras de las construcciones científicas, o al progreso de las sociedades, sin hablar de vida y de alma, palabras que se asocian a ideas más precisas, sin duda, y de cierto orden poco grato al mecanismo de muchos sabios; sin advertir que para reemplazar una palabra por otra, vida o alma por evolución, es necesario dar a ésta una generalidad tal, que la convierte en un sinónimo obscuro de aquellas, a las que pretende substituir y explicar.

El vicio de esta argumentación está en confundir la idea de semejanza con la de diferencia gradual: «Hace más de un siglo, observa el P. Wasmann, que Reimarus nos puso alerta para no tomar por diferencias graduales de una misma cosa, cosas diversas entre sí, pero semejantes.»

Nos parece tan obvia la distinción, que resultarían inútiles los ejemplos para comprobarla; baste notar que las formas de lenguaje en que se envuelve esa confusión o sofisma son: traducir en términos psíquicos y aun antropomórficos los actos de los animales y de los mismos vegetales, como hemos visto que hace Ribot; o inversamente, trasponer los conceptos psíquicos a las manifestaciones fisiológicas o puramente físico-químicas que los

acompañan, dando así apariencias de científica a lo que se ha llamado una psicología sin alma. Con lo cual se destruye la verdadera analogía y ni hay lugar a distinguir unas ciencias de otras.

D) No son, pues, ni la experiencia ni la analogía las que autorizan las pretensiones del monismo evolucionista; éste es una verdadera teoría apriorística, como en parte declaran sus mismos secuaces.

Spencer aceptó la evolución orgánica a consecuencia de la cultura científica recibida desde sus primeros años; pero bien pronto la extendió a todos los seres y contrapuso la hipótesis evolucionista a la doctrina de la creación, dándole por base y ley la permanencia de la fuerza, como «un principio que excede a la experiencia». -Ribot declara que para sostener la identidad de la vida fisiológica y de la psíquica, se apoyará en la experiencia, «pero sobrepasándola un poco», y tiene por irrefutable la hipótesis monista, inclinándose a ella, aunque también confiesa que ni puede ser comprobada experimentalmente, ni admite demostración lógica.

La razón aparente, que justificaría esa extensión de la experiencia, es aquella conformidad con las leyes del universo invocada por Ribot en el texto antes citado, y lo mismo por Spencer con la mayor parte de los evolucionistas; en lo que descubrimos el motivo que les hace confundir el principio de la conservación de la energía con el principio de causalidad, del que no es más que un caso particular, el que se refiere al determinismo de la naturaleza, en contraposición al reinado del espíritu, de la libertad, que niegan los monistas, como si destruyera el principio de causalidad. En sentido amplio éste comprende todo enlace normal entre dos fenómenos que están entre sí como causa y efecto, pero sin afirmar la determinación necesaria de aquélla a producir éste: «La causa es determinada en su ser y el efecto no lo es menos, una vez producido...; pero la relación entre el efecto y la causa no lo es: permaneciendo la misma la causa operante, el efecto hubiera podido no ser». Ni la experiencia, ni el análisis metafísico y lógico del principio demuestran lo contrario, como tampoco se puede demostrar que el pensamiento ni el acto voluntario sean una forma de energía mecánica. El hombre pertenece al universo, es un ser de la naturaleza, pero esto no implica que una sola ley rija todas las manifestaciones de ella.

Los evolucionistas, como verdaderos empiristas, no quieren salir del estudio de los fenómenos: pero la tendencia a la inteligibilidad de la naturaleza, que es inseparable del pensamiento humano, de la razón metafísica, los lleva a construir por cima del mundo empírico un mundo ideal, en el que reine la unidad; y entre todos los fenómenos de la experiencia sensible ninguno se presta a esa idealización, a esa inteligibilidad, tanto como el movimiento; de ahí la hipótesis del evolucionismo mecanicista reduciendo el universo todo a la fuerza, a la energía indestructible y única.

Mas es imposible deducir un proceso evolutivo de un sistema de leyes, que tienen su expresión exacta en fórmulas matemáticas, implicando relaciones constantes y universales de coexistencia y sucesión, que es a lo que se reduce el mecanicismo monista; el mundo sería entonces siempre igual a sí mismo y nos veríamos obligados a considerar los aspectos individuales de las cosas como ilusiones de los sentidos; todo el proceso evolutivo se desvanecería al hacer imposible la génesis de nuevas formas, de nuevos caracteres. Es

necesario, pues, completar ese aspecto cuantitativo de la naturaleza (que la reduciría al estatismo completo, quedando sin razón de ser el principio de causalidad, que va de lo idéntico a lo diverso) por el cualitativo y dinámico, productor de lo nuevo, que se contiene bajo diversos modos en los antecedentes de las sucesivas transformaciones que el mundo nos ofrece.

Sin salir de los límites de la misma física ha surgido una poderosa reacción contra ese mecanicismo cuantitativo exclusivo, dando lugar a la llamada física de la cualidad, concepción más profundamente filosófica y más próxima a la verdad, a la realidad. Y si esto ocurre en ese mundo de la materia inorgánica, a fortiori se habrá de admitir en ese otro en que la vida con sus múltiples apariciones no se deja encerrar en fórmulas que la midan, ni pesen, desbordando siempre sobre todos sus antecedentes puramente mecánicos. «¿En qué sentido podríamos decir, escribe Baldwin, que una elección, por ejemplo, es equivalente o igual en energía a los motivos que la preceden en el agente? ¿Hay algo de inteligible en esta aserción: que una adaptación orgánica, cuya utilidad puede ser condición de la evolución subsiguiente, es una simple transformación de energía equivalente a las fuerzas mecánicas que la condicionan?». Lo que no podemos admitir con el filósofo citado, que sigue en esto las huellas de Bergson, es que en el efecto haya más que en la causa; si hay novedades en la naturaleza, si por cima de la materia hay la vida y el espíritu, preciso es reconocer un principio de donde procedan esos nuevos efectos, en el que éstos se contengan; el principio de causalidad es ley de las cosas y del pensamiento; si para que haya verdadera evolución creadora es necesario renunciar a él, y si no siendo creadora no es realmente evolución, según los monistas, como pretende demostrar el celebrado autor del libro que lleva aquel título, hemos de ver en esto la imposibilidad radical de sostener una hipótesis en la que tantas esperanzas se habían puesto, y no puede extrañarnos que James, aun haciendo suyas las teorías de Bergson llamara al monismo «monstruo ininteligible».

E) Se han querido obviar, es cierto, los inconvenientes y deficiencias del evolucionismo mecanicista, pero sin abandonar ese monstruo ininteligible que subyuga a muchos de nuestros contemporáneos. Entre los filósofos que representan esa reacción, nos fijaremos en Fouillée, cuyo sistema en gran parte hemos ya expuesto, limitándonos ahora a las indicaciones necesarias para hacer la crítica general del evolucionismo, antes que la de sus aplicaciones a la conciencia moral, derivadas de los principios especulativos del sistema.

Sabemos que el filósofo francés ha corregido y querido completar el monismo mecánico poniendo en el fondo de la naturaleza única y universal el apetito o voluntad, la acción, como el gran resorte psicológico, mental, más o menos consciente, de la evolución de los seres. Rechazó lo inconsciente de Hartmann, aunque de orden psíquico también, porque «ceros de conciencia no pueden producir la conciencia», y es necesario salvar el principio de causalidad; pero en el punto de partida, añadía, en manera alguna se ha de poner un pensamiento claro y distinto, proyectando nuestra inteligencia desarrollada y nuestra voluntad reflexiva en un Hombre eterno, demiurgo o creador, invirtiendo el orden que la inducción nos obliga a seguir en el estudio de la psicología, fisiología, etc., y transfiriendo a una causa trascendental el lazo monístico, que se niega a la naturaleza.

Pongamos en ésta un germen de nuestras sensaciones y apeticiones, no ya especificadas, sino en su aspecto simplemente afectivo, revelado en cierto rudimentario bienestar o

malestar, al que seguirá una reacción sorda por la que se aspire hacia un objeto o se huya de él. Estos elementos subconscientes, es decir, indistintos de conciencia, son el fondo mental, que acompaña a todo elemento mecánico, y con él se puede explicar la evolución gradual de los movimientos, de ese querer vivir, impulso primitivo y espontáneo de toda la realidad, que en nosotros es percibido directamente por la conciencia bajo forma de apetito e indirectamente en sus relaciones con el medio bajo la forma de mecanismo. El carácter general del sistema se halla condensado en estas palabras de Fouillée: «La teoría de las ideas-fuerzas transpone al dominio científico el platonismo, el kantismo y el evolucionismo; pero estas doctrinas son transformadas y reciben en aquélla su complemento. Los Ideales eternamente reales de Platón y los Noumenos de Kant descienden con un valor científico del mundo trascendental al mundo inmanente de la experiencia y en él se convierten en ideas-fuerzas que luchan por su realización progresiva. De otra parte, el evolucionismo se transforma haciéndose psíquico; él se orienta hacia un ideal, que surge de la realidad por medio del pensamiento».

Si a este evolucionismo experimental e inmanente se le piden las pruebas de esa unidad de la naturaleza, no ofrece otras que las del mecanicismo, aunque invirtiendo el orden de los valores; en vez de buscar el fundamento de la analogía en la actividad exterior, lo pondrá en la interna, pues sólo por lo que ocurre en nosotros supone que podemos representarnos las fuerzas que se revelan en los cuerpos; es cierto que admite una finalidad inmanente a las cosas, pero no la atribuye a una forma, que podría llamarse intelectual en cuanto que es como una idea cristalizada, hecha fija en cada ser según su naturaleza, sino que para Fouillée «la finalidad, no es otra cosa que lo psíquico mismo, sensación o apetición, es decir, el esfuerzo del ser senciante para mantener o acrecentar su estado fundamental de bienestar, rechazando toda causa de malestar y atrayendo todas las de placer».

La experiencia no autoriza esa extensión, que si suprime el dualismo es a costa del elemento mecánico, reducido a una mera representación ideal o creación del espíritu, ya que el filósofo citado ni siquiera admite dos «aspectos» de una realidad misma; ésta, dice, es única, «revelándose a sí misma en el apetito y representándose indirectamente sus relaciones con el medio bajo la forma de mecanismo»; y en cuanto «al punto de vista fisiológico, escribe en otro lugar, la idea no expresa más que la indisolubilidad del cambio interno y del externo; yo no digo su paralelismo, sino su solidaridad o su enlace, que se ha contestado vanamente por argumentos sólo valederos contra la hipótesis de dos mundos paralelos».

Mas, aun admitiendo ese enlace o la inseparabilidad misma, de aquí no se puede deducir su identidad esencial; será el mecanismo, como dice Fouillée, la forma del Cosmos, lo exterior, de que frecuentemente habla, el efecto y no la causa; mas todo esto revela una diferencia que en vano se trata de borrar, como no sea refugiándose en el fenomenismo puramente idealista, afirmando como nuestro filósofo: «El único principio evidente es: el pensamiento existe, hay ser, hay conciencia.»

Y si es contra la experiencia y el análisis racional, que debe completarla para darle sentido, la negación del movimiento como algo distinto realmente de la idea, también lo es negarle una existencia independiente de ella; sólo en un punto, en la corteza cerebral, se nos

presentan reunidos, y si bien la filosofía tradicional sostuvo siempre, en contra del dualismo cartesiano, la necesidad de ver en el hombre un solo ser, una sola substancia completa, respetó la diversidad real de los fenómenos que de él proceden, como efectos de sus dos principios constitutivos, inconfundibles y no mezclados en esa unión substancial que el viejo Aristóteles enseñó, corrigiendo a su maestro Platón.

No hay prueba ninguna de que sea contradictoria la existencia de dos factores, fuerzas o elementos irreductibles, entre sí, ni de que todos los seres han de ser de naturaleza idéntica y estén sometidos a una perpetua evolución, como tampoco la hay de que estén substraídos a toda influencia trascendente.

Éste es el punto capital de todo monismo y, por consiguiente, del de Fouillée. ¿Qué demostración aduce?

El espíritu tiende a la unificación del saber, es innegable; si lo múltiple no se reduce a lo uno, el universo resulta ininteligible, es verdad; pero esa unidad ¿es esencial o de orden? Para probar lo primero se invoca la unidad de acción y reacción que se observa en los hechos del Cosmos y que se quiere asimilar a la que existe en cada uno de los individuos; esta asimilación es, sin embargo, lo que no se prueba y se supone solamente; en contra de ello recordemos lo dicho sobre las antinomias entre el individuo y la sociedad; la solidaridad universal no destruye la afirmación de la propia individualidad; mucho menos entre seres de caracteres tan opuestos como la materia y el espíritu; aquí es ocasión de repetir una vez más la observación de Reimarux: «No se han de tomar por diferencias graduales de una misma cosa, cosas diversas entre sí, pero semejantes.» Todo ser tiende a condicionar a otro y a ser condicionado por él; lo mental por lo mecánico y viceversa; en ambos hay una tendencia, una fuerza, que ofrece caracteres comunes, mas acompañados de otros profundamente diferenciales; de ahí toda la unidad solamente relativa, que, según el mismo Fouillée, puede alcanzarse; si no se penetra con el pensamiento en esos datos de la experiencia es imposible resolver la contradicción aparente que ella nos descubre, y esa unidad suprema no la pone el espiritualismo en un hombre agrandado, Hombre-eterno o demiurgo, que nada explicaría, sino en el Ser que es acto puro, absolutamente perfecto, en cuya simplicidad se resuelven todas las antinomias, y Causa incausada de los seres contingentes, que son mezcla de potencia y acto, perfectibles hasta donde la condición de la propia naturaleza en cada uno consienta, porque un progreso indefinido los destruiría, en vez de completarlos, y va contra la natural tendencia de cada ser.

Mas esta misma ascensión, que indudablemente es inmanente a la esencia, necesita de algo exterior, trascendente, que complete la potencialidad por el acto a que tiende, y por eso si en el orden genético aquélla es anterior a éste, cuando un individuo de una serie ha de recibir alguna perfección, de que carece, determinándose a obrar (pues para hacer algo es necesario poder), ontológica, psicológica y lógicamente el acto es anterior a la potencia, porque ésta no se puede dar a sí misma lo que no tiene y ha de recibirlo de quien actualmente lo tenga; tratándose, pues, de la serie entera de los individuos, como por hipótesis sólo están en potencia respecto de dicha perfección, sólo habiendo fuera de la serie quien antes la posea en acto sin haberla recibido, puede comunicarla.

Porque Fouillée desconoce o niega esta profunda teoría aristotélica, supone que en vez de poner en el punto de partida de la evolución un ser con la plenitud de inteligencia y voluntad, siguiendo una inducción fundada en la experiencia de la psicología, fisiología, etc., pues la vida va de lo imperfecto a lo perfecto, hemos de colocar lo subconsciente antes de llegar a la plena conciencia, que es el término de la evolución actual.

Mas téngase presente que, aun ateniéndonos a la pura fenomenología, las actividades psicológicas o fisiológicas han salido de su potencialidad por la excitación de una causa actual exterior a ellas, y anterior ontológicamente. Los fenómenos que vemos aparecer en la naturaleza no se producen por el movimiento espontáneo de una fuerza que haya estado hasta entonces suspendida, sino cuando otro fenómeno, que representa una fuerza en libertad, viene a determinar a aquélla; así las afinidades químicas no entran en ejercicio más que con la acción del calor, del contacto o de la disolución, y si la característica de la vida es la inmanencia, el acto vital, desde la asimilación hasta el pensamiento, necesita el estimulante y determinante de fuera para producirse, como enseña la experiencia.

Si todo es inmanente, ¿de dónde procederá el impulso motor que actúe a la potencia? «La idea, dice Fouillée, es ella misma una virtualidad de acción para el porvenir, una realidad de acción para el presente. Desde el punto de vista psicológico expresa una dirección de la voluntad bajo la influencia de la representación y del sentimiento. Desde el filosófico expresa la naturaleza de la verdadera actividad, que es la voluntad tendiendo a una plena conciencia de sí y de otro. La razón de la voluntad es una ley interna de expansión... y esta ley no es impuesta de fuera, sino que resulta de la espontaneidad misma».

Esto es decir que hay un resorte oculto, impulso interior o nius persistente, que conduce al apetito hacia el desarrollo progresivo de su esencia; lo cual equivale a introducir una verdadera causa actual en el seno de la potencialidad, que se convertiría en una virtualidad actual, o actualidad virtual, una verdadera contradicción en los términos mismos; o a suponer que de la pura potencia sale el acto, de lo menos lo más, escollo de todo evolucionismo universal que niega lo trascendente.

Mas, aun poniéndonos en el caso de la hipótesis, restaría por explicar cómo una realidad única y homogénea, cual la del monismo psíquico, puede encontrar obstáculos a su evolución, haciéndose tan lenta a través de los siglos.

«Todo estado de conciencia, dice Fouillée, es la resultante de un conjunto prodigioso de acciones y reacciones entre nosotros y el exterior». Si éste fuera heterogéneo con el interior, si en el mecanismo, en la materia, se viese lo que una filosofía objetivista, sanamente realista ve, compréndese que su unión íntima con lo mental pudiera ofrecer a éste resistencia y entorpecer su desarrollo; pero como, según la teoría de las ideas-fuerzas, son éstas la causa de todo y, por lo mismo, nada hay que no esté bajo su dependencia, tanto más cuanto que todo es de idéntica naturaleza, no se concibe de dónde pueda proceder una propiedad contraria a ella.

En rigor no debiera hablarse en esta hipótesis sino de acciones y reacciones de ideas, o como dice Fouillée en otro lugar: En el fondo la idea no es más que una acción comenzada,

reflejada sobre sí misma por el obstáculo que encuentra en las otras ideas que tienden como ella a la existencia»; pero esto mismo equivale a poner una vez más, o bajo otros términos la contradicción en el fondo de la realidad, que siendo voluntad y teniendo por razón una «ley interna de expansión», el ser una fuerza inmanente, no venida de fuera por donde pudiera ser limitada, a sí misma se estorba con sus propios efectos, va contra su propia espontaneidad; es decir, que a la vez de ser acto es mera potencia.

El obstáculo inventado, lejos de aclarar la hipótesis, la hace más absurda; y, en último término, si la idea, además de ser respecto del porvenir una simple virtualidad, se pone en lucha interior con otras, más forzoso es admitir un principio trascendente, que haga pasar esa virtualidad entorpecida al acto; y si de cada idea en particular podemos decir esto, abarcando la totalidad de la evolución, habremos de afirmar la necesidad de una causa trascendente de la que el Cosmos dependa en su ser y en su obrar, porque si él contuviera en sí la razón de su existencia y, por consiguiente, de sus actos, sería un Absoluto al que sería absurdo suponer pasando de un estado imperfecto a otro superior; un Absoluto no puede estar condicionado por nada, ni adquirir nada, porque todo lo posee. El único absoluto es Dios, exento de todo devenir, porque es el acto puro, perfectísimo.

Haciendo ahora una aplicación general de esta crítica del monismo evolucionista psíquico a la génesis de la conciencia moral, que, según Fouillée, no sólo se hallaba en germen entre los pueblos más bárbaros, sino en acto, aunque imperfectamente desarrollada, para dar razón de su existencia no bastaría aquel vago sentimiento de bienestar o malestar que él supone en los orígenes de la evolución, ni aun conteniendo potencialmente la inteligencia, como está en el niño recién nacido; sino que es preciso primero el acto creador de una Causa increada, trascendente, y además su concurso constante para hacer pasar al acto la potencia racional y voluntaria, que había de realizar libremente su finalidad interna y externa.

No hay perfección alguna simple que no esté contenida en el modo conveniente en la Causa primera de toda perfección; por eso Ella es la moralidad suprema, infinita; y el espíritu no está más exento que la materia desprovista de él de lo que la condición de todo ser contingente, potencial o condicionado reclama; la razón última de nuestra conciencia moral está en Dios.

F) Para comprender el vicio fundamental de esta metafísica al revés, llamada así, sin duda, porque en vez de dar el porqué último de las cosas, les quita toda razón de ser, vamos a trasladar las palabras de un bergsonianos convertido al escolasticismo; «es verdad que si la filosofía, al analizar la realidad actual, descubre en ella principios constitutivos invariables, ella podrá muy bien, ya entender la realidad actual con la ayuda de esos principios, ya aun ensayar el reconstituir, gracias a documentos positivos, el estado de la realidad en una época anterior; mas entonces en el primer caso se tiene el conocimiento racional y en el otro la historia, en ninguno de los dos la metafísica evolucionista. Toda metafísica, evolucionista u otra, recae por naturaleza sobre el ser mismo; pero mientras que la verdadera se detiene en las esencias, más allá de las cuales es imposible remontar, puesto que ellas son el principio del ser de las cosas (Aristóteles, *Metaphys.*, VII (al. VI), cap. XVII), la metafísica evolucionista, que, procediendo en el tiempo, no tiene punto fijo donde detenerse, debe, bajo pena de contradecirse, hacer entender por un proceso histórico, por un

cierto devenir, el ser y la esencia de las cosas, lo mismo que sus accidentes. Empresa atrevida, implicada ya en el ingenuo y científico transformismo de los naturalistas que pretenden, en definitiva, explicar por qué una encina es una encina y una hormiga es una hormiga; es decir, en otros términos, a qué principios se reduce el irreductible principio de ser de una cosa».

Antes de terminar esta crítica general o de principios del evolucionismo, hemos de hacer una advertencia que contribuirá a esclarecer el motivo de esta diversidad de interpretaciones de un principio verdaderamente primero, cuya evidencia y sentido parece debe imponerse a todos igualmente.

La causalidad implica una acción capaz de determinar un cambio en otra cosa; mientras que para las llamadas ciencias positivas, y muy particularmente para los positivistas, lo que importa es descubrir los antecedentes constantes de un fenómeno que le permitan prever o reproducir a voluntad, calificando esa relación de ley; esta idea ha ido substituyendo a la de causal, empleándose frecuentemente la una por la otra, con grave daño de la claridad y precisión, pues la una prescinde de un concepto, que es esencial a la otra; de ahí el olvido de la proporción que debe existir entre la realidad del efecto y la de la causa; de ahí que, así como una ley particular puede ser reducida a otra más general, y aun ser substituida por ella, ganando en claridad los conceptos, se pretenda indistintamente substituir una causa por otra, ascendiendo siempre en el orden de generalidad para llegar a una que pueda dar razón de todo; de ahí la inclinación a expresar por fórmulas matemáticas las relaciones causales, y la pretensión de excluir la libertad del dominio científico por no poder ser encerrada en esas fórmulas y por su incompatibilidad con el concepto de ley natural, propio del determinismo de los fenómenos físico-químicos y de los biológicos.

Sin embargo, el concepto verdadero de causa no sólo no puede ser eliminado de la filosofía, sino que la misma ley científica, cuando pasa de ser una generalización empírica y se erige en ley teórica, es inseparable de la investigación de la causa, porque ha de expresar una propiedad real de la cosa capaz de producir constantemente el fenómeno, al que sirve de antecedente invariable; sin esa propiedad no habría seguridad alguna para el determinismo, para la relación necesaria que se significa por una ley natural.

El ser de la ley es un ser ideal que no se ha de hipostasiar para convertirle en una fuente inagotable de fenómenos; una ley no puede producir nada, a menos que se la considere en la mente de la causa creadora; y entonces tiene un sentido muy diverso del que le da la ciencia; el más opuesto al que muchos pretenden atribuirle, precisamente para prescindir de aquella Causa, si eso fuera posible. En la medida en que una ley es exacta, se encuentra fundada en la realidad; pero ella no existe de otro modo que como existe el hombre abstracto y, lejos de ser una explicación de las cosas, necesita ella ser explicada. Este es el gran defecto de los evolucionistas, de Spencer muy en particular, como ya hemos notado; concediendo que la evolución mereciera el título de ley, ella no sería por eso causa productora, ni transformadora de la realidad; no valdría más que el axioma eterno de Taine, compendio de todas las leyes del mundo físico y moral, pero vacío de todo contenido.

Crítica particular del evolucionismo psicogenético-moral. -Nada hay en el principio de causalidad, ni en el que llaman de continuidad, que nos obligue a admitir la identidad

radical de las actividades humanas con la fuerza mecánica del Universo, ni con la naturaleza puramente animal del bruto; antes bien, el primero nos impide atribuir el origen de lo más perfecto a lo menos, y la gradación ascensional de los seres es discontinua en cuanto a su fondo constitutivo, siendo esto lo que permite hablar de analogías entre algunos de ellos, pues lo idéntico no puede llamarse análogo; forzar las semejanzas, prescindiendo de las diferencias, es un vicio lógico que el evolucionismo comete para justificar una tesis apriorística, contra la que deponen los hechos.

Sin la admisión de estas bases, falta el punto de partida común, necesario para toda discusión de doctrinas, y de él partimos nosotros al criticar las particulares explicaciones anteriormente apuntadas sobre el origen de la conciencia moral. Materia íntimamente enlazada con ésta es la del método de investigación, pues si el principio de causalidad nos obliga a ver la razón de ser de los fenómenos de una cosa en la esencia de ésta, y nos prohíbe seguir un proceso indefinido de causas, en el que ninguna de ellas puede contener a la siguiente, como efecto suyo, el método del evolucionismo absoluto y en particular el de Darwin con sus discípulos, que se oponen a estas legítimas consecuencias, quedan condenados por absurdos e ineficaces; en cuanto al primero nos parece suficiente lo dicho anteriormente; fijemos la atención en el del naturalista inglés.

Tiene razón al decir que el hombre es «el único ser que con certeza puede ser considerado como moral»; parecía lógico, después de esto, que no buscara fuera del hombre la razón y, origen de un carácter que le es tan propio; pues aunque en los brutos existiera algo que se le asemejara, sin ser intrínsecamente idéntico, el estudio de la moralidad, «desde el punto de vista exclusivo de la historia natural», intentado por Darwin, no puede suministrar más que un conocimiento analógico enteramente superficial; el contenido específico de la conciencia humana, con su carácter formal, de él inseparable, han de quedar por necesidad de tal método fuera de su alcance.

Si se opone que entre el bruto y el hombre no hay más que diferencia de grado y no de naturaleza, contestaremos, limitándonos por ahora a esto, que entonces no hay razón para no afirmar de uno y otro con la misma certeza que sean seres morales, aunque no alcanzaran idéntica perfección; por esto resulta tan incoherente el pensamiento de Darwin en esta materia.

Hablando de la relación entre el pensamiento y el lenguaje, acepta Darwin la calificación de paradójica dada por Whitney a la doctrina de Müller, cuando sostiene que el niño mientras no habla (infans, no hablando) no es ser humano; y juzga así muy acertadamente el naturalista inglés, porque no es el lenguaje nuestro carácter específico, sino el pensamiento racional, del que es aquél una manifestación y consecuencia, lo mismo que la moralidad; por eso, aunque el niño no lo posea de hecho en los primeros años de su vida, como tampoco actúa su pensar, no deja de ser tenido por un ser moral.

Usando de esta misma lógica, Darwin debería afirmar de los animales que eran seres morales; si la conciencia moral es una consecuencia de los instintos sociales, que aquéllos poseen lo mismo que el hombre, y de la facultad de acordarse y reflexionar que él les atribuye, como de igual naturaleza que las nuestras, aunque menos desarrolladas, basta que potencial y radicalmente estén en ellos, como está en el niño el poder de hablar, para que se

les conceda todo aquello que es inseparable de una misma naturaleza; lo contrario merece ser calificado de paradoja, lo mismo que la afirmación de Müller.

Prescindamos de esta inconsecuencia y admitamos que el animal sea una preparación, un bosquejo del hombre; el bosquejo se explica por la obra acabada, y no ésta por aquél, pues sin ella carecería de sentido; porque ¿de qué sería bosquejo, si no? o era una obra completa en sí misma o no sería nada. Por esto al comparar el hombre con los brutos, al principio, la luz de la investigación ha de ir de arriba hacia abajo y no viceversa; aunque otra cosa pretendan, de hecho así proceden cuantos conceden a los segundos algún atributo del primero. El conocimiento psicológico del animal es imposible sin el del hombre: por éste adquieren significado las manifestaciones, las costumbres de los animales: de las semejanzas externas concluimos en las internas por virtud de un argumento de analogía perfectamente aplicable en este caso, mas teniendo en cuenta que no se ha de suponer una facultad superior allí donde baste otra inferior para explicar los efectos observados. Si no es fácil siempre en la práctica atenerse a estas limitaciones, en principio las reconocemos más escrupulosos defensores del método científico. Aunque abundan los testimonios, vamos a ofrecer sólo algunos de gran valor por su competencia e imparcialidad; que si tienen razón, como pensamos, y se oponen al modo de proceder de Darwin, es una prueba de que no son lo mismo el método genético que el evolucionista, aunque otra cosa aparenten creer muchos, confundiendo un método con una doctrina.

En cuanto al punto de partida, escribe L. Peisse: «¿De qué se trata, en efecto? No es de saber si los animales hacen tales o cuales actos, sino cuál es la verdadera significación psicológica de ellos. Trátase de determinar, fundados en la observación de las acciones exteriores, la naturaleza del móvil interior; y esta determinación no puede ser suministrada por la experiencia directa; sólo puede ser el resultado de una conclusión en la que se consigne si poseen o no y en qué grado algunas facultades del hombre; mas si no las conociéramos en nosotros mismos y con ellas comparáramos al animal, éste no existiría psicológicamente para nosotros; su interior estaría absolutamente cerrado a nuestra intuición, lo mismo que el de una planta o un cristal».

No quiere esto decir que después de haber penetrado en la vida animal con la luz del conocimiento propio, no pueda redundar en favor del mismo el estudio que hagamos de la actividad del bruto; tenemos de común con ellos una amplísima región y el observarla desde fuera nos dará a conocer mejor cierto aspecto de su mecanismo y de sus tendencias, nos descubrirá aquellas formas de vida cuya permanencia a través de las diversas especies zoológicas, o cambios según la diversidad del medio ambiente, pueden ser un indicio para nuestra dirección moral, como observamos ya que había hecho Santo Tomás de Aquino.

Si Darwin se hubiera limitado a esto, su método para explicar la génesis de la conciencia moral sería aceptable. Mas no sólo dejó de hacerlo, sino que incurrió en el vicio de esa psicología vulgar, como la llamaba Wundt, con pretensiones de científica, que consiste en traducir a reflexiones lógicas los procesos psíquicos del animal, como hacemos con los observados en nosotros mismos, aun habiendo sido espontáneos e instintivos, como si aquél fuera capaz de ellas; «aun siendo rigurosamente verdaderos los hechos expuestos, decía el filósofo alemán, aparecen bajo una luz falsa por la interpretación que el psicólogo mezcla ingenuamente a su narración; de lo cual dan fe, en casi todas las páginas, las obras de

zoopsicología». Regla segura para evitar ese vicio es la que da Lloyd Morgan diciendo: «Una actividad no puede jamás tomarse por efecto de una facultad psíquica superior, cuando se puede explicar como efecto de una inferior», o más explícitamente: «Una actividad de los brutos no se puede en ningún caso explicar por analogía con los procesos psicológicos superiores, cuando se puede interpretar satisfactoriamente por analogía con los procesos ínfimos en la serie del desarrollo psíquico».

Darwin aparenta querer explicar la vida moral del hombre por el instinto del animal; y en realidad invierte los términos atribuyendo a éste un proceso psíquico tan análogo al del hombre, que incurre en el más vulgar antropomorfismo hablándonos de la simpatía, la lealtad y aun vacilaciones o dudas del bruto en presencia de dos opuestos instintos, comparando su conducta con la nuestra y diciendo que «no sería peor ciertamente», en algunos casos, aquélla que ésta; para explicar la definición del deber se sirve de estos ejemplos: «en un principio se sostenía que el caballero ultrajado debía batirse», y también decimos que «el perro de muestra debe pararse, y el que recoge y cobra, que debe traer; a no hacerlo así, se dice que todos faltan a su deber o que obran torcidamente». ¿Hay nada más contrario a las exigencias científicas que el empleo de ese lenguaje metafórico, tomado de locuciones vulgares con las cuales se pretende resolver una cuestión filosófica? Aunque Darwin hace análogos a los del hombre los actos del bruto, mientras que Spencer invierte esa analogía para explicar biológicamente los actos de la vida social, de aquél se puede afirmar lo que de éste dice Baldwin, que de ese modo demasiado superficial no se puede dar más que una pseudoexplicación.

En suma, el defecto esencial del método de Darwin en este punto se halla en buscar algo que bosqueje la conciencia moral, y sea cualquiera la imperfección de la pretendida semejanza, olvidando radicales diferencias, llegar a identificar el bosquejo con la obra acabada, haciéndolos de la misma naturaleza, y todo esto merced a un juego continuo de términos equívocos o metafóricos.

Otra observación hemos de hacer sobre el apriorismo de este método, aparentemente fundado en la historia.

Muchas veces se ha descrito la formación de la teoría de la descendencia en el espíritu de Darwin, y no cabe duda de la gran parte que en ella tuvieron las numerosas observaciones recogidas por el naturalista inglés durante veinte años, que transcurrieron desde que las empezó hasta la publicación de sus estudios. Eminentemente representativo del carácter de su pueblo, no se lanzó como Lamarck a formular rápidas generalizaciones, apenas apoyadas en los hechos; y aunque la idea de evolución flotaba en la atmósfera de su tiempo, no se creyó autorizado a aceptarla sin hacer pacientísimas investigaciones. -El Tratado de la población, de Malthus, le sugirió la idea de extender a todo el mundo animal y vegetal la doctrina de la concurrencia vital, de donde surge la selección natural, análoga, según Darwin, a la que artificialmente realiza el hombre para mejorar las especies.

Informando sus observaciones por la idea de evolución continua, vino a convertir una hipótesis científica más o menos aceptable en un principio apriorístico de orden filosófico, y creyó poder explicar por las mismas causas que determinan las variaciones específicas de los vegetales y animales (si a tanto llegan), la aparición de la vida, la de la sensibilidad, la

del pensamiento y la del orden moral; el abismo que separa esos órdenes esenciales del ser de las cosas quedaba colmado con un tan ineficaz elemento de creación como la selección natural. «El génesis empírico de la conciencia moral, dice un entusiasta darwinista, no había sido hecho jamás de un modo tan notable. La teoría de la selección natural parece aportar aquí una seria confirmación a la moral inductiva. Esta producción de la conciencia por medio del instinto aparece en la «química mental» como la señal de un progreso semejante al que ha realizado recientemente la química física construyendo con cuerpos inorgánicos cuerpos orgánicos, haciendo sustancias vegetales con minerales, creando casi la planta con la piedra».

Nada más gratuito que tales afirmaciones. ¿Dónde están esas casi creaciones? Si cuando el malogrado filósofo escribió esas líneas pudo abrigarse esa confianza en esa alquimia de los nuevos tiempos, hoy menos que nunca no sólo no se puede hablar de «química mental», términos que exceden a toda metáfora, pues su unión los hace del todo ininteligibles, sino tampoco de esas supuestas transformaciones a que se resiste la plasticidad de la materia, aun dirigida y violentada, puede decirse, por el poder del hombre. El laboratorio no ha podido producir más que apariencias de vida. Lo que hacen muchos es resolver por conceptos una cuestión que ha de serlo por hechos, y como éstos no obedecen, se da un concepto arbitrario de la nutrición, de la sensibilidad o de la conciencia, y a él se acomodan la química de los cristales, la actividad del vegetal o la del animal, dejando de ver lo que en unos y otros hay de radicalmente distinto e irreductible.

Lo mismo se ha de decir del aparato histórico con que Darwin pretende corroborar su hipótesis. Ni los datos que aduce están históricamente comprobados, ni aun a título de hipótesis tienen por fundamento razones propiamente históricas. Este es, como se ha dicho muy bien, el paralogismo esencial de la teoría darwiniana; hay en ella una teoría de la historia de la vida con la que se supone estar de acuerdo la naturaleza de la vida; ahora bien, esa teoría histórica no se demuestra de modo alguno por el estudio histórico del pasado de los seres vivientes, ni es posible tal demostración por ausencia de testimonios; lo que existe son documentos mudos, que han de ser interpretados, y lo serán, fundándose en un conocimiento racional en el que descansará y al que se acomodará la historia; es necesario, pues, demostrar filosóficamente la teoría, y no basta hacer ver que ella hace posible la explicación de la vida entendida como lo supone la teoría. Es decir, que se nos presenta una hipótesis histórica sirviendo de base a una hipótesis racional, y como a ésta no se le da fundamento racional alguno, ni a la otra histórico, estamos encerrados en un círculo vicioso; es, pues, un apriorismo lo que sirve de base al método darwiniano, sin derecho a imponerse en nombre de la ciencia; y esto nos autoriza a negar valor al procedimiento de buscar en la vida exclusivamente animal el origen de la conciencia moral.

Estudiemos ahora en sí misma la explicación de Darwin. -En su esencia se reduce a mostrar la evolución de los instintos sociales del bruto por medio de la reflexión, suficientemente desarrollada para sentir en sí, para tener «conciencia, como dice Guyau, de la dirección impresa a nuestra voluntad por toda la serie de las actividades antecedentes»; a través de la raza y del individuo se descubre así la evolución social de la primera y la del sentido moral en el segundo; aquélla esclarece a ésta, que de otro modo permanecería inexplicable científicamente; todo lo cual supone que la vida moral se encuentra encerrada, está como en germen en los instintos sociales.

Los otros elementos que Darwin enumera como formando la conciencia moral, son secuelas o derivados de los dichos, desde la estima en que tenemos el juicio de los demás hasta la independencia personal del más kantiano de los filósofos; mas no descubrimos claramente si hay entre ellos un orden de subordinación que nos diera la clave para saber la importancia respectiva que tienen; pues si bien es verdad que todos suelen influir en nuestras resoluciones, lo que importa especialmente conocer es a cuál debemos atribuir la supremacía, porque nadie negará que pueden encontrarse en oposición, por ejemplo, los dictámenes de la conciencia social con los de la individual, única, en suma, de donde procede la acción que se ha de juzgar y poner. Nos parece enteramente inadmisibile que para estar libres de remordimientos, elemento característico de la conciencia, según Darwin, o «al menos de ansiedad», sea necesario no merecer la desaprobación razonable o no, que proceda de los demás; ¿acaso la reflexión, que él admite para dar valor moral a nuestros actos, se ha de ejercitar sólo para saber cuál es el juicio de los que con nosotros forman la sociedad y nos ha de ser indiferente que ese juicio sea acertado o no? Parece corregirse el naturalista inglés cuando dice que ser moral es el que sea capaz de comparar sus acciones pasadas y futuras y aprobarlas o desaprobadas: pero acertadamente observa Baldwin, al notar ese pasaje, que de la aprobación o desaprobación era de desear una explicación más completa, pues no se nos dice en qué se han de fundar.

Muy en armonía con este defecto está el decir que «la imperiosa palabra deber parece que meramente implica la conciencia de la existencia de una regla de conducta, sea cual fuere» su origen, a menos que sólo se pretenda hacer una historia de las costumbres y no dar la norma que ha de informarlas. En parte, al menos, eso quiere Darwin y ya dijimos en qué consistía el vicio radical de su obra. Ahora vamos a señalar algunos errores en que incurrió al trazar la marcha de la humanidad en la formación del código de sus deberes.

El primero se refiere a la carencia «en muchas s» de la idea de Dios, con quien por lo mismo ningún vínculo obligatorio podían sostener; creemos haber demostrado que no registra la historia la existencia de ningún pueblo en el que no se reconozca el origen divino de una ley moral, y por lo menos el deber de acatarla, por venir de donde viene; mezclados con actos supersticiosos, está comprobado que también han prestado a ese Ser superior otros verdaderamente morales, como súplicas, acción de gracias, sacrificios, etc., de orden muy elevado.

Correspondiendo al prejuicio de dar a la moral un origen social, es el otro error de Darwin sobre el estado de moralidad de los salvajes, a los que cree probable se igualaría el hombre primitivo; niégales el conocimiento y práctica de las virtudes individuales, como si éstas pudieran nacer sólo «de la pública opinión, fortalecida y moderada por la experiencia y la cultura». Nos remitimos también a lo dicho al principio de este libro sobre esta cuestión.

Filosóficamente baste notar que lo mismo las tendencias y aptitudes racionales para reconocer nuestra dependencia de una Causa ordenadora del mundo moral, que el deber de trabajar por nuestra individual perfección, son inseparables de nuestra naturaleza específica y no han podido dejar de aparecer al espíritu reflexivo del hombre, aunque procediera lentamente e incurriendo en muchos errores; pero no hay necesidad de creer que partió de

lo más grosero, cual si fuera esto sinónimo de primitivo, como parecen entender los evolucionistas, sino de lo más sencillo para ir a lo más complicado y perfecto bajo la influencia de múltiples causas, entre las que no es la menor la del progreso de la cultura, siquiera porque transmite a cada individuo la herencia social de los siglos pasados.

Aunque el espíritu de Darwin, lo mismo que sus estudios preferentes, eran más a propósito para hacer una Ciencia de las costumbres, en el sentido moderno, que una filosofía, es cierto que le preocupó también la solución al problema capital de ésta y a su manera se lo puso. «¿Por qué causa cree el hombre que debe obedecer a un deseo instintivo mejor que a otro? ¿Por qué siente acerbamente haber cedido demasiado al sentimiento de su propia preservación y no haber puesto en riesgo su vida por salvar la de su semejante?»

Sabemos cuál es la solución: es necesario obedecer al instinto más persistente; quizá esta palabra no exprese con todo rigor el pensamiento de Darwin y sería más exacto sustituirla por la de predominante, sin que importe que ella venga a sugerir la idea de que no sería la libertad una condición de la moralidad de los actos; no lo es, en efecto, en la hipótesis que combatimos; y entonces resulta que nos encontramos frente a una necesidad física y no moral; el hombre debe obedecer al instinto persistente como la piedra arrojada al espacio debe caer en el centro de gravedad y como el perro de caza debe coger la liebre; si no lo hace y pudiera reflexionar sobre su conducta pasada, escribe Darwin, se diría a sí mismo: «Yo he debido detener la liebre en lugar de dejarme seducir por la tentación pasajera de correrla»; pero, ¿qué sentido puede tener esta reflexión, si el perro no es libre para determinarse a un acto u otro?

Más prescindamos de estas poco útiles comparaciones, que se fundan en muy remotas analogías o en puras locuciones vulgares.

¿Es cierto que el instinto de la propia conservación sea menos permanente que el social? -Un indicio en contra nos parece ya el que sea aquél más fuerte, como el mismo Darwin reconoce, y que tan frecuentemente reporte victorias sobre éste, como la experiencia enseña. Hasta el instinto materno, el más imperioso quizá entre los sociales, llega a ser vencido no rara vez al aparecer en conflicto con el de la vida propia, de lo que es un ejemplo el de las aves emigradoras, arriba citado. -Para sostener y alentar el altruismo entre los hombres se apela a tantos medios, que arguyen la persuasión de lo poco vigoroso de este sentimiento y se llega a querer mostrar que es una exigencia del egoísmo bien entendido, siendo de éste en tal caso el triunfo definitivo.

Darwin pretende, sin embargo, probar que es más permanente el instinto social, porque aun estando solos, dice, pensamos con frecuencia, y naturalmente con placer o dolor, en lo que los otros pensarán de nosotros; «nos preocupamos de su imaginada aprobación o desaprobación», y, según él, estos sentimientos «en su totalidad proceden de la simpatía, elemento fundamental de los instintos sociales». ¿No hay razón para pensar que en muchos hombres es el amor propio la causa de esa preocupación; que en algunos, en los más nobles e ilustrados, pesa muy poco ese juicio ajeno, con tanta frecuencia avieso y erróneo; y que son pocos los afectados por esa simpatía para subordinar a ella sus particulares conveniencias, aunque a todos nos plazca tenerla de nuestra parte? Esto sin contar que nos

es menos estimada y deseada a medida que nos alejamos más del círculo harto reducido de nuestras relaciones sociales.

En cambio, entiende el naturalista inglés que el instinto egoísta es pasajero y temporal por serio el deseo de satisfacer el hambre o alguna pasión como la venganza, y aun el de «la propiedad ajena», al que tiene por más persistente que los anteriores; «el instinto de la propia preservación no se siente sitio en presencia del peligro».

Mas aquí se confunde la persistencia de un instinto con sus manifestaciones, que no son constantes en ningún caso; diríamos mejor, que no son constantemente conscientes sus necesidades, porque él en la realidad no cesa, ni puede cesar mientras la naturaleza, de donde necesariamente emana, subsista. Cuando queda satisfecha el hambre no desaparece el instinto de conservación, que se revela por ella, como al dejar de prestar auxilio a otro hombre no desaparece el instinto social; si no nos defendemos más que en presencia del peligro, tampoco defendemos a nuestros semejantes, sitio cuando a ellos les amenaza alguno; y, en suma, si renunciáramos a nuestra propia conservación constantemente, ¿cómo sería posible atender a la de los demás? Todos nos sacrificaríamos inútilmente. Ambos instintos son, pues, necesarios y permanentes.

¿Por qué sentimos, entonces, remordimiento cuando obedecemos al egoísta a expensas del altruista? -Hay que advertir la diferencia entre egoísmo e instinto de conservación y altruismo e instinto social, los instintos, como tales, no pertenecen al orden moral; son una consecuencia necesaria de la naturaleza, como hemos dicho; y en ese sentido no producen remordimiento al subordinarse uno a otro; el juego espontaneo de ellos no causa sino placer; cada uno se actúa cuando ha de actuarse.

En cambio, las palabras egoísmo y altruismo implican la dirección libre de nuestras tendencias, desordenadamente en el primer caso, y lo contrario en el segundo; pero sería error llamar egoísta el deseo de la perfección y, por ende, el de la conservación individual; éste es un deber estricto, tanto más obligatorio respecto del que tengamos de conseguir esos mismos fines en nuestros semejantes, cuanto que en éstos hemos de respetar la libertad, pues a nadie se hace virtuoso a la fuerza; mientras que los obstáculos exteriores no nos dispensan a nosotros del buen ejercicio de nuestras actividades.

Sería, pues, absurdo declarar la prioridad absoluta de los deberes sociales respecto de los individuales para explicar la falsa aseveración de que sentimos remordimientos siempre que no hemos impedido el mal ajeno, aun a costa de nuestro bien, que puede ser tan digno por lo menos de respeto como lo sea de compasión aquel mal; ni se ha de confundir el dolor que surge de la simpatía o del amor espiritual del prójimo, al verle en la desgracia, con el que produce la libre transgresión del bien obligatorio; aunque sea difícil trazar la línea divisoria de la superioridad de unos deberes sobre otros, ella existe y la conciencia recta ha de buscarla; cuando la traspase, aparecerá el remordimiento.

Cabe error en ello, es indudable; y buena prueba ofrece el mismo Darwin en los ejemplos que propone; tomar de la propiedad ajena lo necesario para salvar la vida propia, cuando no hay otro recurso, no va contra ningún instinto, ni contra el deber social; como tampoco el no exponer nuestra vida por salvar la de otro, siempre y en todas circunstancias;

aunque sintiéramos luego no haberlo hecho, no sería siempre ese dolor una manifestación de orden moral que se confundiera con el remordimiento.

Ahora podemos comprender por qué las aves emigradoras no sienten este último afecto cuando abandonan sus hijos antes que éstos puedan seguirlos. No es por falta de memoria, de la que dan muy patentes pruebas, ni tampoco de reflexión, si ésta no fuera otra cosa, como parece dar a entender Darwin, que la simple conciencia de los estados subjetivos, por la que el animal se mueve a obrar espontáneamente y no como una máquina; esa conciencia es la que hace predominar en él los estados subjetivos sobre los elementos objetivos de la percepción sensible, por la falta del poder comprobador de la inteligencia, en la que está la reflexión en el sentido propio de la palabra.

Por eso cuando las variaciones atmosféricas producen en las aves emigradoras la sensación de frío o de calor, según que lo uno o lo otro les resulta agradable o desagradable, la conciencia de ese estado las mueve a buscar aquellos lugares en que se satisface su instinto de conservación individual y de la especie, haciendo posible el cumplimiento de las funciones naturales por las que obtienen esos fines; pero sin conciencia conceptual de ellos, y por lo mismo sin deliberar acerca de la conveniencia de cumplirlos, o de subordinarlos a otros, que la verdadera reflexión podría considerar como superiores; la relación entre el estado subjetivo agradable o desagradable con lo que objetivamente es útil o nocivo nos revela que hay una disposición finalística natural en el instinto, pero ella escapa a la conciencia subjetiva del bruto, como tal relación, la vive, pero no la piensa; por eso la obedece y no la domina, aunque al hacerlo perezcan los hijos sin criar.

En el hombre, al contrario, la percepción sensible, en condiciones normales y cuando la inteligencia se actúa, no impide que el elemento objetivo se distinga del subjetivo y quede éste subordinado a aquél; por eso tenemos el uso de nuestras sensaciones en la medida en que usamos de la razón y por ella de la voluntad; renunciamos a lo útil y agradable para conseguir lo racional, lo honesto en el sentido pleno de la palabra. El acto reflexivo no sólo vuelve sobre sí, sino también sobre el objeto en él representado, para escudriñar su naturaleza, relaciones y destino, surgiendo de ahí la conciencia del estado en que hemos de colocarnos respecto de tal objeto, el vínculo que a él nos liga, pero que será aceptado o rechazado libremente, bajo nuestra responsabilidad.

El animal no es un autómatas ciertamente, como no lo es el niño antes del uso de la razón; aunque encerrado en los confines de la sensibilidad, es ésta bastante amplia para abarcar los conocimientos adquiridos por nuevas experiencias y manifestarse afectivamente en esa multitud de pasiones que Darwin llama simpatía, odio, venganza, valor, astucia, etc., cuyo funcionamiento es análogo al del hombre, mayormente citando no son dirigidas y dominadas por la razón y el libre albedrío; pero en los animales no revelan nunca la intervención de estas facultades.

Analícemos el hecho quizá más importante de los que inclinaron a Darwin a admitir con Agassiz que «los perros poseen algo que se asemeja mucho a la conciencia», creyendo ver en ellos «cierto dominio propio que no parece resultado exclusivo del temor. El perro en ausencia de su dueño se abstiene de robar alimentos».

El suponer que esa abstención no sea efecto del temor solamente, no vemos en qué se funda y bien podemos atribuirlo a exigencias del sistema; mas ¿hay alguna razón para pensar que intervenga ahí algún sentimiento de obligación, carácter inconfundible de nuestra conciencia moral, siempre que no se la identifique con una coacción externa o interna, sino que sea producto de un concepto de bien necesario para la propia naturaleza y condición, de perfeccionamiento que debe ser buscado?

Fácil es hallar suficientemente explicado ese hecho y otros análogos en una causa de orden muy distinto, en el adiestramiento, que consiste en una mera asociación de las imágenes de castigo y de presión de los alimentos, tan firme que aun en la ausencia del amo se conserva y determina eficazmente al perro u otro animal domesticado, mientras el hambre no venza la intensidad de aquella asociación. Hablar aquí de robo es, una vez más, emplear una metáfora, so pena de admitir en el bruto la idea nada sencilla de propiedad. Y nótese la diversidad entre adiestramiento de un animal y formación de la conciencia moral en un niño, pues si ésta empieza por confundirse con aquél, tratando de producir un hábito por asociación de imágenes, siempre más numerosas y variadas cuando se trata de un ser humano que en los irracionales, se distingue por su resultado, si ella es lo que debe ser. Con razón dice Fulliquet: «En el adiestramiento prodúcese una asociación tan íntima entre la señal y el acto, que toda especie de libertad desaparece en la reacción del animal. El fin de la educación es, al contrario, fortificar la libertad y traer al niño a ser dueño de sí mismo».

Encuétranse en el hombre las mismas tendencias o instintos genéricos del bruto, y es verdad decir que añadiéndoles la inteligencia o la reflexión, podemos explicar los orígenes psicológicos del sentido moral; pero ese aditamento no es un mero grado más de perfección; es de otro orden, de otra naturaleza que los instintos del animal, y pone entre éste y el hombre una barrera infranqueable, la misma que existe entre la imagen y la idea abstracta, como demostramos ya.

Esa idea imprime al apetito racional, en su tendencia al bien, el carácter de universalidad que ella potencialmente encierra, opuesto a las determinaciones del apetito sensitivo, que dirige al bruto en las suyas, en armonía con lo particular y limitado de la representación sensible y del instinto de cada especie animal. La asociación de éste, sin embargo, con las experiencias adquiridas por su actividad cognoscitiva, da a la vida sensible misma las apariencias del juicio discursivo y electivo, aunque realmente no trasciende de la percepción empírica de las relaciones concretas existentes entre los medios y el fin perseguido, como lo prueba el hecho de no inventar, sino de repetir lo ya observado, de imitarlo, produciéndose por esto las que Leibnitz llamó «consecuciones» de las bestias. En suma, el apetito animal recibe diferentes estímulos de las imágenes de los bienes percibidos, asociados con estados afectivos diversos, y esto hace que aquél se incline, no tan uniformemente y sin vacilar como si fuera impresionado por un solo bien, sino según las diversas atracciones de los bienes representados o de los males que le amenazan, triunfando el más fuerte o el más inmediato.

Por consiguiente, las tendencias e instintos sociales del animal no pueden servir de base para explicar el origen psicológico de la conciencia moral; ésta, con sus caracteres propios, tiene su punto de partida y causa generadora en una naturaleza racional, sola capaz de reconocer un fin, al que ha de subordinar todas sus actividades, intencional y realmente, en

cuanto sea posible, porque sólo ella concibe la idea general de bien, aunque por error la concrete en algo que no sea el bien conveniente a la naturaleza propia, o por flaqueza de voluntad se aparte del bien reconocido como honesto y obligatorio.

La imagen, como de orden sensible, es particular y determina al bruto espontánea, pero necesariamente; él tiene conciencia del objeto que le atrae, mas no le concibe como fin abstractamente, ni como bien que le obligue; es incapaz de desorden moral, porque realiza fatalmente el orden de su naturaleza; por eso no es un ser moral; mas esta diferencia, que para Darwin es la más característica entre el animal y el hombre, es, sin embargo, derivada de la inteligencia, de que aquél carece y por la que concebimos nosotros las relaciones morales y podemos realizarlas. Si se quiere sostener que ese principio racional existe en el bruto, pero no suficientemente desarrollado, necesario es dar la explicación de ese estancamiento, decir cómo una naturaleza queda siempre frustrada en su evolución, no ya en un individuo ni en una o varias clases, sino en todos los que se comprenden bajo la denominación de animales, excepto en el hombre, al que se supone esencialmente idéntico a los demás, y con el cual están muchos de ellos en perpetua comunicación y sociedad.

De nada les sirve esto, sin embargo, para adelantar un ápice esa inteligencia con que los gratifican, ni llegan a aplicarla a sus instintos para convertirse en seres morales. Esto es sencillamente monstruoso, y en la naturaleza no puede convertirse en regla general, que sería una verdadera ley, lo monstruoso, es decir, lo anormal, porque lo uno excluye a lo otro. ¿Se dirá que la causa está en la carencia de lenguaje? «Un ser mudo por naturaleza, se ha observado muy bien, es un ser condenado a no pensar por la naturaleza, y, por consiguiente, privado por la naturaleza de la facultad misma de pensar», porque la facultad de pensar y la de hablar, por lo menos interiormente, son correlativas; sería otra monstruosidad el que no se desarrollara nunca ese otro poder poseído radicalmente por tantos seres como en el reino animal tienen orgánicamente la facultad de emitir sonidos, por los que traducen sus estados afectivos.

Selección natural y conciencia. -Aunque demostrada queda la imposibilidad de sacar de un principio biológico la conciencia moral, hemos de hacernos cargo de lo que puede valer para ello la selección natural, a que Darwin atribuye principalmente la transformación de los instintos sociales del animal en normas de vida humana.

«¿Qué es la selección natural?, dice Baldwin. Se designa así este simple hecho: seres vivientes sobreviven y propagan su especie, mientras otros, que pertenecen a la misma, no lo pueden. He aquí todo. Los que sobreviven y procrean útilmente parecen haber sido «seleccionados»; pero, naturalmente, sin intervención externa, o sin otra razón que el simple hecho de sobrevivir así, cuando los otros perecen».

Aunque en este resultado pueden influir causas desconocidas, el azar, como ocurre cuando una ballena abre su enorme boca en medio de un banco de pequeños crustáceos, es verdad que algunos individuos dotados de ciertas particularidades fisiológicas, o que han contraído ciertos hábitos, se hacen por esto más aptos para salvarse en la llamada lucha por la existencia, que otros de la misma especie desprovistos de esos medios; conservados los primeros por la selección natural, transmiten por la herencia la disposición útil que los salvara, y de este modo se formaría una especie nueva.

Aplicada por Darwin esta teoría a la génesis de la conciencia moral, dice que las tribus en que los instintos simpáticos fueran más débiles o inestables debieron perecer, salvándose, en cambio, aquellas en que los instintos dichos estuviesen más desarrollados, por ser las más aptas; ellas resultaban, pues, naturalmente seleccionadas en las luchas que con las otras hubieren de sostener, o con el mismo medio ambiente, por el mutuo auxilio que sus miembros se prestaran. Y es indudable que en la tribu victoriosa, el triunfo haría apreciables preferentemente las virtudes sociales, aquellas que redundaban en beneficio de la tribu, no del individuo ni de la especie, y como el hombre estima tanto el aprecio de los demás, aunque el ejercicio de esas virtudes le llevara a sacrificarse y perecer, sin dejar descendientes que heredasen sus virtudes, el amor a la gloria que despertaría en los otros miembros de la tribu haría a ésta más beneficio que el de los hijos que pudiera procrear. Aumentando de día en día la experiencia y la razón, el hombre conoció mejor las consecuencias más remotas de sus actos y las virtudes personales, realizándose de este modo el progreso moral de los pueblos.

Repetimos ahora lo dicho ya en otro lugar: el dominio propio de estas hipótesis está en la vida orgánica, donde es posible comprobarlas experimentalmente. Ahora bien, si hubo un tiempo en que era como dogma oficial científico la selección natural, hoy es batida en brecha en ese mismo terreno por naturalistas como Pfeffer, De Vries, Morgan, Yves Delage, y ha podido decirse muy autorizadamente que, después de poco más de veinte años de la muerte de Darwin, apenas queda nada en pie del edificio por él levantado, y sus más convencidos secuaces no han podido destruir las objeciones adversas.

Teniendo en cuenta las concesiones mismas de los neodarwinistas, más intransigentes que su maestro, y los hechos más comprobados por la ciencia, creemos que la conclusión legítima de ellos respecto al valor de la selección natural, es que, siendo ella una consecuencia de la lucha por la vida, sólo nos da los resultados de la eliminación que ésta produce en las formas vivientes, mal adaptadas a las condiciones del medio en que se encuentren; pero nada hace en la formación de nuevas especies, ni eleva su condición; no es un principio creador o transformador, sino que conserva al tipo específico su uniformidad y constancia; ella, según el pensamiento mismo de Darwin, no explica el origen de las variaciones que son útiles a los individuos, sino que las supone ya en ellos, como la selección artificial supone dadas en la naturaleza aquellas variedades que se desea reproducir y conservar.

No se trata, pues, de una causa en el sentido propio de la palabra; y apenas merece llamarse ley, aun restringida al orden de los fenómenos biológicos, por lo vago de los conceptos, cuya relación quiere expresar: lucha por la existencia y seres vivientes más aptos; de la primera dijo el mismo Darwin que empleaba el término en sentido «general y metafórico», lo cual ha contribuido, como observan los autores de Las Teorías de la Evolución, a que «se haya abusado tanto, sobre todo fuera de los límites de la biología», de la selección natural y de la lucha por la existencia; de los segundos baste decir que apenas puede concretarse lo que se entiende por su aptitud y que sólo a posteriori se designa el carácter a que se atribuye la utilidad para vencer; mas debiendo advertir que en realidad los supervivientes en la lucha no difieren en nada de los que sucumben, pues lo que les salva es el gran número de la especie a que pertenecen, cuando la inmolación es ilimitada; y en la

especie, no en el individuo, es donde se encuentra la razón del éxito a causa de las armas que la protegen y del mayor coeficiente de su fecundidad. La mayor resistencia particular que algunos individuos posean en ciertos casos de lucha por la vida, nada significa para hacer de ellos el punto de partida de una especie nueva, aun en el sentido darwiniano de esta palabra.

El error aquí proviene de asimilar la selección natural a la artificial; en ésta el hombre puede tomar un solo carácter, abstrayendo de los otros, y modificar así la especie respecto de ese solo carácter; mas la naturaleza no puede elegir, y para que en ella se desenvuelva un carácter sólo, es necesario que sea preeminente, lo que es contra la hipótesis de Darwin, que se refiere a ligeras modificaciones individuales. Para que éstas pudieran dar origen a una nueva especie, era preciso que se hicieran fijas y, al transmitirse a la prole, aumentarían; pero la unión de los dos sexos impide la fijación, y las variaciones al principio son demasiado pequeñas para que puedan ser útiles y ofrecer, por consiguiente, punto de apoyo a la selección natural; «lo único que entonces puede hacer ésta es mantener todas las facultades a cierto nivel, suprimiendo los individuos que no le alcancen». Pasamos por alto la observación hecha por eminentes naturalistas de que, entre los caracteres que determinan la clasificación de las especies, pocos son los que reportan a éstas alguna utilidad, ni ésta llega a tener tal importancia que la presencia o ausencia de un rasgo de organización sea cuestión de vida o muerte para la especie; además, los caracteres más evidentemente indiferentes son, al propio tiempo, los más estables, y si para explicarlos se ha tenido que apelar a influencias distintas de la selección, esto mismo demuestra su incapacidad de servir de base en la formación de nuevas especies.

Parece innecesario decir que las dificultades han de ser mayores al tratar de aplicar la teoría al hombre, aun considerado desde el punto de vista orgánico, ya que éste no puede ser independiente del principio espiritual que le especifica.

Wallace admitió que por sus facultades mentales y morales es el hombre un ser aparte, en el que las leyes naturales de la selección tienen un límite, aunque sobre él hayan influido poderosamente también, pero ni explican cómo ha salido de un tipo inferior, ni el origen de aquellas facultades superiores. Partiendo de los principios de Darwin dice que la selección natural no puede colocar a un ser en un grado de perfección muy superior al de sus semejantes (pequeñas variaciones individuales), sino sólo en aquel que sea suficiente para sobrevivirlos en la lucha por la existencia; tampoco se atribuirá a ella lo que pueda ser inútil a ese fin ni el desarrollo exagerado de un órgano en orden a su utilidad; y, lógico hasta el fin, concluía así: «Ahora bien, si podemos descubrir en el hombre algunas modificaciones inútiles o nocivas al principio, pero que se han hecho de la más grande utilidad más tarde, y ahora son esenciales a su completo desarrollo moral e intelectual, seremos conducidos a reconocer una acción inteligente previsor, tan seguramente como lo haríamos cuando viésemos a un criador emprender una mejora de una raza de animales domésticos o de una planta cultivada».

Y señala como ejemplo capital el desarrollo del cerebro del salvaje, cuyas necesidades apenas exceden en el orden material a las del gorila, y están a enorme distancia de las del europeo civilizado, sin que haya la misma desproporción con el cerebro de éste, al que iguala en ocasiones, cuando menos en su término medio. Es aquél un cerebro preparado

para la civilización, aunque nunca la alcanzarán muchos, como tantos otros no llegaron a ella; un cerebro un poco más desarrollado que el del gorila habría bastado para satisfacer todas sus necesidades; luego tal desarrollo no puede atribuirse a la ley que rige la selección natural.

Argumentando análogamente, dice Wallace que las facultades, de las que dependen ideas abstractas que no poseen los salvajes, tampoco pueden atribuirse a la conservación de variaciones útiles por selección natural, que sólo mira a lo inmediatamente utilizable y se refiere a cambios graduales.

Y en cuanto al sentido moral, por el que se da carácter sagrado a ciertas acciones que cada tribu considera como buenas, no puede confundirse con el de lo útil, ni ellas lo confunden; la veracidad, por ejemplo, es tenida en muchas tribus por la primera de las virtudes; se ha visto a doscientos salvajes, con el dinero en la cintura, recorrer treinta millas para entrar en prisión antes que faltar a su palabra; y ha pasado a proverbio que los kurúbars dicen siempre la verdad. ¿Qué utilidad puede explicar esos hechos?

Por nuestra parte debemos recordar lo dicho sobre las virtudes individuales en los primitivos, ya que toda la teoría de Darwin supone que únicamente con la sociabilidad se explica la moralidad y que lo demás es derivado y como un lujo, del que los hombres pueden prescindir al menos durante mucho tiempo.

En suma, para Wallace, el espíritu no puede ser el producto de la organización; el tránsito de la materia al espíritu por selección es inconcebible; entre el movimiento molecular del cerebro y la percepción o el pensamiento hay un abismo que, como dijo Tyndall, es «intelectualmente infranqueable».

Colocar la cuestión en este terreno es ser lógico y distinguir la biología de las ciencias morales y sociales, no imponiendo a éstas las conclusiones específicas de aquella, con lo cual se evitan seguramente los abusos que de la lucha por la existencia y la selección natural se hace fuera de la biología, como escriben los autores de Las Teorías de la Evolución.

Mas, cosa extraña, para estos mismos sabios resulta que «la cuestión así planteada no podía recibir una solución satisfactoria, y la ausencia de esta solución ha hecho posibles los abusos» de que habían hablado; para hallarla es preciso no salir de la biología, es decir, confundir en ella todas las ciencias que al hombre se refieren, y poder asentar el principio de Baldwin, que pudiera calificarse de imperativo darwiniano: Hombre, «tú eres seguramente un animal; pero no puedes permitirte el vivir como un animal»; «así, añade, entraremos en un mundo de fines y medios de orden mental y moral, motivos y propósitos que no podrían hacer comprender los fines de orden biológico»; lo que quiere decir con toda evidencia que de este orden no puede salir una conciencia moral. Entre la lucha por la vida animal y la «rivalidad social» reconoce el autor citado, convencido darwinista, una diferencia «esencial», la misma que «entre los motivos conscientes, deliberados, y la impulsión biológica ciega» (no debiera llamarse así, sino necesaria, porque el animal en la vida sensitiva tiene conocimiento de lo que apetece); y dice que la teoría de Darwin recibe «dos interpretaciones diferentes, aunque análogas».

Mas el argüir por analogías, sin tener en cuenta las diferencias esenciales es precisamente la causa de los abusos y de las conclusiones falsas, de ilogismos como el del principio antes enunciado, que delata el apriorismo de una doctrina que no tiene en cuenta los hechos ni la razón. Si el hombre no es más que un animal, y esto es lo que se quiere significar con la primera parte de aquella proposición, que viene a hacer de antecedente, la lógica reclama que viva como animal; la que pudiera llamarse Constitución, tabla de leyes del bruto, debiera ser la misma que se ofreciera a la imitación de los hombres con valor directivo e imperativo; salirse de ella sería quebrantar la naturaleza, violarla, ir contra el orden.

Estuvo, pues, acertado Huxley, a pesar de lo que dice Baldwin, al desertar del darwinismo, porque estimó que nuestro sentido moral encierra un principio de altruismo y una regla de conducta en oposición directa con el principio de «la lucha por la existencia», cuyo resultado es que no subsistan sino los más aptos. La explicación de Baldwin rectifica el sentido biológico exclusivo, en el que Darwin declara que se coloca, y para que no pueda caber duda empleó su célebre ejemplo: «Si se reprodujeran los hombres precisamente en las mismas condiciones que las abejas, no cabe la menor duda que las abejas trabajadoras, las hembras no casadas, tendrían por deber sagrado matar a sus hermanos, y que las madres procurarían destruir a sus hijas fecundas, sin que nadie pensase en intervenir. Sin embargo, en esta suposición, la abeja o cualquier otro animal social alcanzaría algún sentimiento de lo bueno y de lo malo, es decir, una conciencia»

A las observaciones que se le hicieron replicó que no era de esperar en el hombre un procedimiento más suave, pues en las costumbres ha existido el infanticidio del sexo débil, la poliandria y el amor libre, como pudiera hoy hablar de las prácticas malthusianas; pero acaso esos actos ¿no están calificados de monstruosidades morales y hay quien los equipare a las costumbres de las abejas? Si se dice que la conciencia humana los distingue porque ve en unos la facultad racional y libre y en otros no, o como escribe Baldwin, motivos conscientes y deliberados en una parte, y en otra el impulso ciego biológico, preciso será convenir en que de éste no puede salir la moralidad y que ésta depende del ejercicio de facultades que se diferencian «esencialmente» de los instintos animales.

Evidentemente el hombre no puede tener «instintos», tendencias opuestas naturalmente a la razón: el hombre no es un ser contradictorio, aunque cierta manera de hablar, retórica y no filosófica, lo diga a veces; y nuestro cuerpo, de organización análoga a la del bruto, nos hace participar de su modo de obrar, y aun nos sujeta a las leyes de toda materia, en medio de la cual tenemos que vivir; pero específicamente distintos de la bestia, nuestros apetitos se impregnan de racionalidad, haciéndose humanos, y así penetra en ellos la vida moral al intelectualizarlos; porque la razón, como demuestra Santo Tomás, no es sólo una luz subjetiva, el ojo que ve el deber, sino el fin mismo de la moralidad; es causa final y formal y los hechos muestran que el hombre transforma en espirituales sus apetitos sensibles; ellos son precisamente como la materia de la virtud.

Fuera de esta solución, tan contraria a la de Darwin, no queda lógicamente otra que la de Le Dantec, expresada en el título mismo de uno de sus libros El Egoísmo. Única base de toda sociedad. «Este título, dice, no es la expresión de una opinión personal, sino resumen y

conclusión de todas las deducciones que he hecho, siguiendo, como mejor he podido, el método científico...», el cual «debía conducirme a este resultado o dejarme en su camino; en efecto, he querido deducirlo todo de la biología. Ahora bien, la Biología, ciencia objetiva, sólo nos enseña la lucha y la selección que resulta de ella».

Voto de excepcional calidad en esta materia es igualmente el de Spencer, quien muy desde el principio percibió la cohesión y unidad interna del darwinismo biológico y del social; para Spencer la «incapacidad» es un pecado irremisible, y sería inútil y malo buscar medios de atenuarle en una mejor organización social y en la educación pública. «No se puede dejar más triste legado a la posteridad que recargarla con un número siempre creciente de imbéciles, perezosos y criminales. Auxiliar a los perversos para multiplicarse es en el fondo preparar maliciosamente a nuestros descendientes una multitud de enemigos. Hay derecho para preguntarse si la necia filantropía, que no piensa más que en mitigar los males del momento y persiste en no ver los males indirectos, no produce en total una mayor suma de miseria que el egoísmo extremo... Los agentes, que se proponen proteger a los incapaces en conjunto, hacen un mal incontestable; ellos detienen ese trabajo de eliminación natural por el que la sociedad se depura continuamente a sí misma».

Del principio de la persistencia de los más aptos surge espontáneamente la doctrina de los superhombres de Renan y Nietzsche; puesto que en la naturaleza la especie es la que se salva y el individuo es sacrificado, la ciencia debe secundar esos planes y, aplicando los descubrimientos de la fisiología y el principio de la selección crear una raza superior, que se imponga a los demás por la fuerza de sus nervios, de su cerebro y de su sangre, lo mismo que por la ciencia; su fuerza creará su derecho.

Como no es de suponer que los individuos menos aptos se resignen a esa dominación, ni al abandono en que otros quisieran que se les dejara, a la lucha aislada de los individuos, que sería favorable sólo a los más fuertes, se ha substituido la de clases; marxismo, colectivismo, sindicalismo en el fondo aplican la misma ley de lucha y de competencia vital a los individuos asociados, no para armonizarse con los demás, sino para absorberlos y aniquilarlos por la violencia misma, si es necesario.

Algunos protestan contra consecuencias que pugnan «con los mejores sentimientos, las mejores aspiraciones de la humanidad», que nunca, se propusieron destruir los grandes maestros del naturalismo; y ante el dilema de rechazar aquéllos o la ciencia, replican que «el individuo tiene el derecho absoluto de seguir el camino que crea mejor, aunque su acción no esté justificada por la ciencia, cuyos puntos de vista no son inmutables», y aun suponiendo que «existiera la verdad absoluta, no podría persuadirse a un hombre de que se convirtiera en una fiera... si esto repugna a su sentimiento interior».

¿Y si por acaso no repugnara, como ocurre tantas veces, hoy más que nunca? ¿Va a ser el sentimiento de cada uno la regla de las costumbres? Separar la verdad del bien, admitir que pueden ser divergentes, o escudarse en la variabilidad de la ciencia al par que no se admite otra fuente de conocimiento, es privarse de todo criterio racional, humano, para obrar. El error está en atribuir a la Biología lo que ella no puede dar, pues se encuentra fuera de sus límites, reducidos a la vida animal; y la contradicción palmaria está en sostener que no se ha de buscar fuera de ella la solución de los problemas morales y sociales y

después decir que «sería absurdo obligarnos a tomar por modelo la vida de los animales», sin dejar, no obstante, de acudir a esos ejemplos para justificar la aceptación de las conclusiones biológicas en el dominio moral, fundados en que Darwin, «estableciendo la comunidad psíquica entre el hombre y los animales, les da una ley común, no de lucha inexorable, sino de solidaridad y ayuda mutua»; mas es lo cierto que cuando prevalece esta ayuda es para salvar la especie, sacrificando al individuo. Lo mejor que puede decirse de esto es lo que contestaba el naturalista inglés, cuando Miss Cobbe preveía la desaparición de la virtud si se aceptaba la teoría seleccionista, hecha patente en las costumbres de las abejas: «Es menester creer que la permanencia de la virtud sobre la tierra no pesa sobre tan débiles fundamentos»; y así es, en efecto la conciencia moral no se explica desde el punto de vista exclusivamente biológico, como quiso Darwin.

Ribot. -Poco tenemos que añadir para señalar los defectos de la teoría de Ribot, en lo que tiene de distinta respecto a la de Darwin. Coincidiendo con éste, afirma que quien se lanza bruscamente al peligro por salvar a otro es más radicalmente moral que quien no lo hace sino después de reflexionar; mas eso es dar por resuelto lo que está en cuestión, y sostener lo contrario, en el sentido que da Ribot a esa frase, no es un prejuicio intelectualista.

No es necesario ciertamente que cada hombre se haya formado una teoría filosófica para adquirir la idea de obligación y el conocimiento de los principales deberes, y reflexivo no es equivalente a filosófico; por la relativa facilidad con que esas nociones se van introduciendo en la conciencia del niño, se dice que son espontáneas; pero esto no excluye la actividad racional que juzga reflexivamente las ideas adquiridas, las tendencias y aspiraciones propias y los sentimientos que despiertan, para orientar con conciencia los actos de la vida e imprimir un carácter verdaderamente moral a esos sentimientos y tendencias, que tanto más fácilmente se exaltan cuanto son más generosos. Pero sin la razón, cuyos frenos tienden a romper, degeneran con frecuencia en extravagancias y locuras; la inmolación total de sí no es legítima en muchas ocasiones, ni obligatoria en relación con todas las personas, cuando haya algunas que tengan derechos preferentes sobre nosotros.

Es innegable que tenemos necesidades instintivas y tendencias innatas al bien; mas permanecerían siempre vagas y oscuras, si no inconscientes, sin hacerse explícitas en un sentimiento de amor, deseo, etc., si el conocimiento de un objeto determinado no viniera a despertarlas, orientarlas y hacer posible su actualización en algo real y concreto, que desde el punto de vista moral no puede ser un objeto cualquiera, porque entonces no cabría calificar de bueno o de malo un acto provocado por un sentimiento. De modo que lejos de ser el juicio racional una mera traducción clara e inteligente del sentimiento, es el que le hace ser tal y no una mera tendencia, sin aplicación posible por falta de objeto; de ahí que pueda ser también su regulador y se convierta, cuando aparece, en el resorte mismo del progreso moral, como reconoce Ribot.

Indudablemente, considerado el sentimiento moral como simple tendencia, su fondo es «un movimiento o suspensión de movimiento» (entiéndase potencial), y su origen no está en ninguna idea o juicio; pero entonces no hay más razón para llamarle moral, que religioso, o cualquiera otra clase de sentimiento; confundiríase con el llamado por los

escolásticos apetito natural, inherente a toda forma natural o intencional; y aunque se le quisiera llamar instintivo, como Ribot, por denotar su nativa fuerza para la operación, ¿quién admitiría que el hecho de lanzarse a un peligro para salvar a alguien, se debe a la misma necesidad espontánea a que obedece el pequeño ánade cuando al ver el agua se sumerge en ella? Aun ese ejemplo demuestra que el instinto propiamente dicho no se actualiza sin previo conocimiento, y, por consiguiente, que la parte afectiva de él tiene por intermediario necesariamente un acto de aprehensión cognoscitiva. Pero en el hombre que se va a sacrificar tal vez por otro, no hay una organización especial a la que corresponde una tendencia a obrar así; todos haríamos entonces lo mismo, como los ánades; sino que se ha formado un hábito racional de amor a los demás, que en un momento dado pasa al acto casi repentinamente, pero no sin alguna deliberación, fuera del caso de un movimiento debido a mera asociación de imágenes y simpatías; si alguna vez se diera ese movimiento espontáneo sin ir acompañado de deliberación alguna, no saldríamos de la esfera de la animalidad, y lo mismo que nos impide atribuir a ésta un acto moral, nos obligaría a no calificar tampoco así el que se supone realizado por un hombre en las condiciones dichas. Pero al que obrara bruscamente, como dice Ribot, movido por hábito virtuoso, sí se le ha de tener por más moral que al menos dispuesto y necesitado de reflexionar en cada caso para vencer resistencias de egoísmo, que libremente se han dejado arraigar.

Y si consideramos actualizados en la vida del niño los elementos afectivos de nuestras tendencias, ternura y simpatía, antes que se haya producido el juicio moral, que en ellos se ha de apoyar como en materia de la vida moral, no por esto se ha de tener tampoco tal juicio como derivado, ni secundario respecto de esos elementos; lo impide su distinta naturaleza, como se ha demostrado en otros lugares de esta obra, y sería desconocer la ley general de todo ser que evoluciona; lo principal, lo esencial aparece cronológicamente en último término; todo lo demás es preparación, que va de lo imperfecto a lo perfecto. Este es un hecho de comprobación constante, que el evolucionismo reconoce, pero interpreta de modo que pugna con el principio de causalidad, por no admitir un principio substancial que virtual y eminentemente contenga todos los fenómenos, reduciendo su multiplicidad a la unidad de naturaleza, de la cual se originan, cosa imposible a cualquiera de ellos respecto de los demás.

La necesidad del juicio o idea para determinar específicamente un sentimiento en su ser moral demuestra la insuficiencia de la explicación de Ribot para dar a una tendencia el carácter de altruista. Aun admitido el mecanismo funcional como lo expone el distinguido psicólogo, por no salir de la sensibilidad afectiva, no hace más que describir un estado puramente interior al sujeto con apariencias exteriores altruistas. El egoísmo y el altruismo suponen un ser que se distinga a sí mismo de los demás, que oponga mentalmente el objeto al sujeto y que ante el movimiento natural de amor, que sigue a la representación ideal de la excelencia propia y de la ajena, elija su personal preferencia, hasta el punto de querer referir los demás a sí, como medios a fin, y entonces será egoísta, o (sin excluir un mayor amor de sí propio, que es legítimo por derivarse de la naturaleza) se complazca en la perfección de los otros y los ayude, llegando hasta sacrificar por ellos cuanto no esté obligado a conservar para la realización de su último fin, que es norma del bien propio y del ajeno y entonces será altruista.

Que las ideas especulativas no ejerzan influencia alguna sobre la conducta humana puede concederse, pero las ideas del orden moral no son puramente especulativas; tienen suyo una aptitud a ser aplicadas a la acción, porque más o menos inmediatamente se refieren al bien, a lo justo, que nunca dejan de interesar a nuestra voluntad, despertando afectos, que hacen fácil la práctica del deber; y si es cierto que todas las abstracciones de una Metafísica de las costumbres no contribuirán a aumentar la moralidad de un filósofo, también lo es que, como dice Rauh, «un pensamiento que se cree verdadero es a veces irresistible», y las mismas necesidades económicas no son capaces de producir una revolución, si no se idealizaran; «se puede sostener que esa idealización es un manto brillante echado sobre la bajeza de nuestros instintos; pero es un lujo necesario, del que la humanidad no ha prescindido jamás. Aun siendo una revolución puramente económica, el móvil no sería una simple necesidad. La necesidad de pan se convierte en ciertos cerebros en la idea del pan (subraya el autor citado) para todos; y de ahí una forma de la idea de justicia. Concebir como satisfecha la universalidad de los apetitos es aún pensar; e intelectualizada así la necesidad, es como puede levantar al mundo».

Sirvan también estas atinadas observaciones para contestar la suposición de Ribot sobre el modo de comunicar «por contagio, y no en virtud del ideal concebido, los progresos morales que los inventores resienten; y lo de poner como primer momento de la justicia un «reflejo defensivo», puramente animal, no pasa de ser una afirmación gratuita, además de incomprensible, por la disparidad de conceptos que encierra.

Spencer. -Asociacionista como Stuart Mill, quiere, sin embargo, dar a las conclusiones morales un valor superior a las generalizaciones empíricas de la experiencia individual, substituyéndolas por deducciones rigurosas sacadas de la naturaleza misma de los seres. Para ello hizo del asociacionismo un caso de las leyes y fuerzas generadoras de la vida en el universo, leyes que se identifican con las del devenir cósmico, reducidas como a su principio fundamental, a la de la persistencia y convertibilidad de la fuerza y del movimiento. De ahí que, como se ha dicho muy bien, la explicación de Spencer, más que psico-genética, sea órgano-genética, pues la conciencia moral resulta así constituida por disposiciones orgánicas que las experiencias edonísticas y autoritarias han producido y que capitalizadas transmite por herencia cada generación a la siguiente, sin que la conciencia de ésta pueda destruir lo que ha recibido de la anterior.

El mismo Spencer, declaró en el prólogo de su *The data of ethics*, que «esta obra contiene, en realidad las consecuencias de los principios establecidos en las anteriores», que son los del monismo evolucionista mecanicista; y, como demostramos ya su falsedad y que era impotente para explicar la aparición de los principios del orden moral, irreductibles al postulado de la conservación de la energía, razón tenemos para argüir también de falsedad el origen orgánico de la conciencia y el concepto de conducta, extendido arbitrariamente a los irracionales, en contra del uso admitido y de la verdadera filosofía, a la que no basta la consideración externa de los actos, como si fuera indiferente ejecutarlos por determinaciones necesarias del instinto o con libertad y responsabilidad moral.

Identificado en esto fundamentalmente con Darwin, las críticas formuladas contra éste valen igualmente respecto de Spencer; pero aduciremos algún texto suyo que evidencia cuánto importa distinguir las apariencias del fondo de la conducta, en contra de lo que él

pretende. «La vergüenza, dice, producida por la representación del desprecio de otro es la misma en su naturaleza esencial, ya sea excitado ese desprecio supuesto por una injusticia realmente cometida, o por una solamente supuesta. Los niños suministran frecuentemente la prueba de esta identidad de fondo, porque ellos nos muestran que el inocente a quien se le atribuye una falta puede avergonzarse lo mismo que el verdadero culpable».

El ejemplo no puede ser más incongruente, porque un niño es incapaz de culpa, suponiendo que se trata de una edad en que falta la deliberación racional sobre el bien y el deber que le sigue; el acto material imputado le priva de una prueba de afecto, que él estima, hiere su amor propio despierto mucho antes que el sentido moral; cometido o no, para el niño las consecuencias son las mismas. Pero si ha adquirido ya conciencia de la rectitud y de la culpabilidad, participará con mayor o menor intensidad de aquellos sentimientos de que habla Spencer, «provocados por la consideración de la conducta en sí misma, y no por la de las opiniones de las otras personas sobre esa conducta»; aquéllos no son quizá más «poderosos» que éstos, pero sí de otro orden.

Ésa es la causa de que sienta más repulsión una señora hacia un acto lícito en sí, como llevar una mercancía a través de una calle, que a murmurar contra otra señora, a la que envidia, aunque esto sea verdaderamente reprehensible; pero no es preciso, ni cabe, que aquel sentimiento evolucione en sentido moral, como quiere Spencer; son de naturaleza distinta y pueden subsistir los dos a la vez; el primero nace de una coacción de los usos sociales, que en este caso nada tiene de ilícita, ridícula o absurda, y el segundo surge de la infracción consciente del orden moral, de una de las costumbres que se estima obligatoria fuera de toda consideración exterior. Identificarlos, como lo hace el filósofo inglés, o admitir sólo una ligera diferencia, porque sean «semejantes, si no idénticas», las manifestaciones de uno y otro sentimiento, aun suponiendo probada esa identidad, que no lo está, es olvidar que tan imposible resulta confundir la conciencia de la culpabilidad con una afección corporal, como el pensamiento con la actividad molecular del cerebro, pues en ambos casos tenemos fenómenos irreductibles entre sí, no obstante su íntima unión, que hace mayores sus misteriosas relaciones. Traducir, siquiera, en términos de física o de fisiología los estados de la conciencia, identificar un acto de ella con un choque nervioso (Spencer lo tiene por probable, y a esa hipótesis acomoda su lenguaje en su Psicología), «nada puede haber más absurdo, dice Ladd, que este modo de hablar en la boca de un psicólogo; porque el único dato fundamental en psicología es el hecho de conciencia; las condiciones físicas de la vida consciente son el objeto de investigaciones consecutivas; en el momento de ponerse a estudiar científicamente los estados psíquicos, el psicólogo ni sabe ni quiere saber si existe una substancia nerviosa y hemisferios cerebrales».

Por consiguiente, entre tener la conciencia de ser culpable y la de ser tenido por ello, sin serlo, hay un abismo que no puede colmarse por manifestación alguna fisiológica que acompañe a aquellos dos fenómenos psicológicos opuestos; el rubor del rostro lo mismo se considera como indicio de culpabilidad, que de inocencia, sin que a nadie se castigue sólo porque se sienta confundido ante una acusación. Ni se prescinde de las disposiciones internas al juzgar las consecuencias exteriores de un acto; se condena al que obró con deliberación; se compadece al frenético y al ignorante del daño causado, sin embargo que en uno y otro caso ha existido la adaptación de medios a fin, o el conjunto orgánico-dinámico, que, según Spencer, constituye la conducta. Luego la conciencia moral no

entiende ésta en ese amplio sentido, y hablar de conducta de los animales es incurrir en las metáforas, en los antropomorfismos ya criticados, de Darwin.

Veamos ahora si la organización de la conciencia, como la explica Spencer, es capaz de producir sentimientos morales permanentes y universales con sus principios correlativos que sean reglas constantes de conducta.

Si las asociaciones nerviosas relativamente débiles, dice, producidas por la repetición de experiencias individuales, pueden fácilmente romperse y variar, las que se deben a actos nerviosos frecuentemente repetidos y son transmitidas por herencia a través de millares o millones de generaciones, producen estructuras nerviosas fijadas en hábitos congénitos, que hacen obrar de un modo determinado, y contra los cuales nada puede el individuo, toda vez que esas disposiciones reguladoras de nuestra conducta se fortifican por la actuación de las mismas causas. Resulta de ahí una adaptación cada vez mayor al medio social y la armonía, por consiguiente, del egoísmo con el altruismo, condición necesaria de la felicidad. Así se explica también que los juicios y sentimientos morales sean adquiridos en la especie e innatos en cada uno de nosotros, mostrándonos a manera de intuiciones las proposiciones fundamentales de una ciencia moral desenvuelta. «Concluir que no pueden ser engendrados sentimientos fijos por el proceso descrito, es suponer que no hay condiciones fijas del bienestar social».

Se deben admitir éstas y tener por insuficiente, por lo menos, la explicación de Spencer; porque ¿de dónde vendrá esa unidad concordante en una naturaleza desprovista de finalidad, impulsada sólo por causas eficientes que no están de suyo inclinadas a producir un efecto con preferencia a otro? Y esto ha de sostener el mecanicismo consecuente con sus principios; cuando Spencer niega que todo esté indeterminado, los abandona para aceptar implícitamente los principios finalistas, porque ¿quién ha de quitar esa indeterminación, sobre todo en un sistema cerrado de fuerzas, que no admite nada fuera de él capaz de actuarlas? Y si se dice que ellas entre sí se determinan, se recurre al acaso para explicar ese resultado concordante de innumerables actividades, que de otro modo combinadas producirían efectos muy diversos. Ahora bien: apelar al acaso, aun después de siglos de evolución orgánica, para explicar la formación de la primera célula espontáneamente, es, como dice el eminente químico J. Desclaux, «suponer que las piedras lanzadas por un volcán, al caer, van a construir una catedral con una ciudad alrededor».

Pues si esto es imposible, ¿qué diremos de la organización de la conciencia con la complejidad inextricable de sus sentimientos y juicios, aun reducidos a los que más generalmente están admitidos en los pueblos algo civilizados? ¡Cuántas fuerzas particulares, obrando bajo formas tan diversas, han tenido que estar perfectamente coordinadas para que la conciencia no sea un caos y la armonía del egoísmo con el altruismo pueda un día realizarse con la felicidad consiguiente! Mas el solo hecho de augurar ese estado se opone a los principios de la evolución mecánica, puesto que ella admite la indefinida modificación del organismo cerebral, porque nada hay que pueda limitar el poder órgano genético de nuevas impresiones nerviosas y con ellas de nuevas experiencias, que formarían asociaciones distintas. No sería, pues, necesaria nuestra intervención individual para deshacer las antiguas, sino que la misma fuerza que las había producido las destruiría. Por otra parte, si nuestros juicios y sentimientos morales no son,

en último término, más que hábitos producidos por las excitaciones nerviosas, los hábitos no son razones.

Luego sin un principio superior a la experiencia no podemos salir de las generalizaciones empíricas de Stuart Mill.

De la progresiva y natural adaptación del individuo a su medio, deduce Spencer la armonía creciente de la utilidad con el placer, que cuando sea perfecta traerá la moralidad absoluta, extinguiendo el sentimiento de la obligación, porque el hombre cumplirá entonces su deber espontáneamente, no por deber, sino por placer.

¿Hay alguna razón para esperarlo así? Si ese equilibrio fuera una ley de la evolución, parece que debiera mostrarse más completa a medida que subimos en la escala de los organismos, en el hombre más que en los otros animales; pero nadie dirá que el placer nos sea menos nocivo que a ellos. Como advertidos por su instinto, rara vez caen en los excesos que a nosotros nos perturban y degradan juntamente. La observancia de las leyes higiénicas es útil, pero no está exenta de molestias; cuanto más crece la delicadeza de nuestra complexión, tanto más aumenta su aptitud para sentir el dolor; lo que para una hotentota es sólo un alfilerazo, se ha dicho muy bien, constituye una puñalada para una parisiense; la superioridad intelectual no va acompañada de ordinario por el vigor físico, ni es raro verla seguida de una descendencia degenerada; los refinamientos de los pueblos civilizados hacen a éstos más incapaces para gustar los placeres sencillos y naturales, que son los más útiles: sin contar con que los progresos materiales no suelen correr parejas con los morales, pues la fiebre de lo positivo extingue la nobleza de sentimientos, llegando a explotar las ajenas desgracias.

Estos hechos no autorizan la esperanza de que algún día el deber se cumplirá sólo por placer. El hombre virtuoso tiene hondas satisfacciones en la práctica del bien; pero la facilidad del hábito no llega a librarle de todo esfuerzo para cumplir la ley en su integridad; mucho menos disminuye, antes acrece, la reverencia, el respeto que ella inspira por su alto origen y por la perfección a que llama. Ese es el verdadero carácter del sentimiento de la obligación, que no ha de confundirse con el temor servil al castigo, o con ese vago terror de que hablan ciertos filósofos, ni se parece a esa lucha o conflicto de sentimientos en que es preciso haya vencedor y vencido; no está el hombre siempre tan mal dispuesto contra la ley, que se pueda convertir un accidente en la característica esencial de la obligación, como hace Spencer.

El deber es un imperativo racional, propuesto a la voluntad como un bien del mismo orden y al que ésta se inclina con un primer movimiento de complacencia que reflexivamente puede ser rechazado, porque no se le ofrece como el bien completo, pues su posesión excluye la de otros bienes; mas ni en la adhesión racional a un juicio visto como verdadero, ni en el acto de consentimiento de la voluntad al bien, que no deja de ser apetecido, aunque al par sea obligatorio, hay nada violento ni penoso; esto proviene de la diversidad de tendencias que sólo por el ejercicio de la libertad han de subordinarse jerárquicamente, pero no a la manera de las fuerzas físicas o de las actividades fisiológicas, porque no hay hábito alguno capaz de hacer perder a la actividad moral su carácter específico: la racionalidad y la libertad.

La herencia como factor de armonía entre egoísmo y altruismo. -Spencer entiende, sin embargo, que el egoísmo y el altruismo se armonizarán naturalmente por el juego espontáneo de nuestras necesidades y su adaptación al medio social, cada vez más coercitivo respecto a los actos opuestos al bien general. Para ello cuenta como factor principalísimo con la herencia, que transmitirá los progresos realizados en la conducta, hasta acabar con los compromisos de ésta entre las tendencias egoístas y las altruistas y llegar a la moralidad absoluta, de que a veces nos ofrecen algunos rasgos ciertos hombres excepcionales; lo que ahora es ocasional y débil se convertirá con el progreso de la evolución en habitual y fuerte; porque «lo que puede hacer la naturaleza humana más perfecta está al alcance de la naturaleza humana en general».

Estas últimas palabras encierran un verdadero sofisma; lo que está al alcance de la naturaleza humana en general, no lo está al de cada individuo en particular, porque no todos la poseen con la misma perfección; este es un hecho que enseña más que todas las teorías. Pero, además, tiene la de Spencer un vicio radical, denunciado por los defensores mismos de la herencia: la preocupación de hacerla concordar con los «primeros principios» fundamentales, de orden general, en vez de mostrar el proceso fisiológico, dejando sin explicar la herencia de los caracteres adquiridos, «pues el principio de la conservación de la energía es con toda evidencia insuficiente».

No debemos renovar aquí las discusiones de los especialistas, en las que no se vislumbra un acuerdo algo común más que en admitir como un hecho lo que otros, hoy los más, tienen por enteramente desprovisto de fundamento sólido, pensando que los efectos atribuidos a la herencia se explican por la acción persistente e igual del medio físico y social sobre los individuos de una familia o de una raza. Tarde hacía observar que una congregación religiosa, los jesuitas por ejemplo, conservaba los rasgos psicológicos de su fundador mejor que una casta sacerdotal fundada en la herencia, como la de los brahmanes, bastando la educación para formar y continuar el tipo moral.

No pretendemos simplificar una cuestión que es harto compleja; pero hacemos las precedentes observaciones para que sirvan de prudente reserva contra las aseveraciones demasiado absolutas de los naturalistas, que con mucha menos razón las pueden aplicar al orden moral, no obstante la repugnancia que tienen por la distinción de métodos que impone la filosofía según la diversidad de los objetos de cada ciencia.

Ahora bien, aun admitiendo la herencia fisiológica de los caracteres adquiridos, en éstos no van implicados los caracteres morales, sino en cuanto aquéllos son disposiciones orgánicas más aptas para desarrollarse la actividad espiritual, estableciéndose de ese modo cierto paralelismo y aun cierta influencia indirecta del cuerpo sobre el alma, porque ésta depende objetivamente en su obrar de las determinaciones cognoscitivas sensibles y por ellas de las afectivas. Pero la generación no transmite ni sentimientos ni juicios formados por elementales que sean; la experiencia individual protesta contra las supuestas intuiciones morales innatas, de que habla Spencer; adquiridas son para la especie, lo mismo que para el individuo, en cualquier grado de civilización a que éste pertenezca. Lo que sí hace esa civilización es facilitar el progreso intelectual, pero no tanto el moral, porque lleva gérmenes debilitantes de la energía humana, preferentemente aplicada al orden especulativo

puro, o al material, cuando, como en nuestro tiempo, se aleja o prescinde del orden religioso.

Mas, aparte de la acción disolvente de la libertad humana sobre toda disposición hereditaria favorable al progreso moral, las esperanzas optimistas de Spencer tropiezan también con el hecho, hasta ahora no contrarrestado, de que la generación transmite igualmente ciertos estados morbosos, que son un obstáculo a la actividad moral, mayormente cuando ésta ha de ejercitarse en un medio económico, político, social, etc., nada propicio a las expansiones del altruismo, ni a las mismas virtudes individuales, sin las que realmente poco florecen las demás. Prescindiendo, pues, de los casos de atavismo, que no se encuentran limitados por condición alguna de tiempo, raza, hábitos, etc., y que son quizá como el ritmo con que se mueve la no muy amplia plasticidad de nuestra naturaleza, surgen en la vida de los pueblos accidentes que dejan sentir su influencia desfavorable en la aspiración del hombre a su bienestar y debilitan a sus descendientes para las luchas del progreso moral.

Un tan ferviente defensor de la herencia psicológica, como Ribot, ha escrito muy cuerdamente: «No hay que entregarse con ciertos autores a las ilusiones de un optimismo muy consolador, ni creer que una práctica inteligente de las leyes de la herencia puede realizar la quimera de moda, de un progreso sin fin. Todo lo que se puede lograr se reduce, en definitiva, a una selección creciente y razonada, que tiene por fin único un alimento de civilización, y este fin no puede ser alcanzado más que por una cultura intensa de los dones espirituales y morales del hombre.» Suponiendo que esto exija una base orgánica en el sistema nervioso mucho más desarrollado, y que ese desarrollo sea posible, Ribot añade que «el sistema nervioso llegará a ser una carga cada vez más pesada para el organismo. ¿Cómo la va a soportar?» «Queda incontestable que este acrecentamiento continuo del poder intelectual no irá acompañado de un acrecentamiento semejante de fuerza física... El adagio trillado: *Mens sana in corpore sano*, si quiere decir alguna cosa, significa un estado medio físico y moral».

Sin dar esa estrecha interpretación al adagio, porque el equilibrio fisiológico es de suyo favorable a una actividad más intensa del espíritu, cierto es que éste parece vivir a expensas de aquél en los más nobles representantes de la humanidad, y que su alta vida intelectual o moral suele ir acompañada, como advertía Spencer, de una disminución en el poder generador, cuando no ha sido la propia voluntad la que los ha hecho renunciar a la comunicación de la vida física para darse una mayor posteridad espiritual. La libertad es, en suma, el supremo resorte de la armonía de nuestras diversas tendencias, que causa en nosotros a la vez la dicha más perfecta.

Del aparato histórico que Spencer acompaña a sus hipótesis, repetimos lo dicho acerca del mismo asunto en la crítica darwinista; es una comprobación hipotética de una teoría evolucionista, que igualmente lo es. En ninguna parte se encuentran rastros de un tipo presocial humano, ni del orden político impuesto por la guerra ha surgido la coacción religiosa, ni la religión tiene su origen en el culto de los muertos, ni el sentimiento moral ha necesitado que exista la coacción social, juntamente con la política y religiosa, para hacer su aparición en la conciencia humana. Cuanto sabemos del hombre primitivo nos enseña que ha sido siempre un ser moral y religioso, y que su compenetración con la sociedad no

anuló su personalidad hasta el punto de no ver otro bien ni otro mal que el del grupo a que perteneciera. Que su conciencia no distinguiera, como un filósofo puede hacerlo, los elementos distintos que la formaban, nada tiene de extraño, si hoy ocurre lo mismo a la inmensa mayoría de los hombres, como Spencer reconoce.

La ley biogenética fundamental. -Poco nos resta que decir para contestar a la aplicación que al orden moral se ha hecho de esta supuesta ley. Darwin anunciaba ya en el Origen de las especies la semejanza que existía entre embriones de animales distintos y se apoyaba en la autoridad de von Baer, que en cierto grado de desarrollo los tenía por indiscernibles. Los progresos de la embriología no permiten hoy sostener lo mismo; desde la primera segmentación del huevo hasta la formación del embrión se determinan las diferencias que hay aun entre especies muy vecinas, porque son distintas las dimensiones, el color, los elementos químicos y el desarrollo, como lo son en estado adulto.

De ahí la protesta que se alzó contra la actitud de Haeckel al publicar sus célebres esquemas embrionarios, modificados a fin de demostrar la conformidad fundamental y la consiguiente filiación de las especies respecto de un principio común. Falta de base científica la pretendida ley, un naturalista ha podido decir de ella que «contiene algo de verdadero, muchas exageraciones y muchísimos errores».

Esta supuesta ley ha venido como a dar más autoridad a una idea anteriormente sustentada sobre la vida psíquica del niño, que vendría a ser la recapitulación acelerada y abreviada de las diversas fases por las cuales han atravesado los antepasados de la humanidad; de ahí que dijera Spencer: «La educación debe reproducir en pequeño la historia de la civilización.»

En ninguna edad es psíquicamente el niño un salvaje o un hombre primitivo, aunque con éste no deje de tener analogías, según dijimos antes (pág. 33); bien entendido que si en los primeros años de la infancia no ejercita aquél su razón, ni la historia, ni documento alguno que pueda sustituirla, autorizan a pensar que el hombre en ningún período de su existencia ha sido irracional, un ser puramente instintivo y áralo, como los evolucionistas pretenden. Que el niño muestre a veces cierta crueldad, no es indicio, ni menos prueba, de la supuesta recapitulación de la vida ancestral, sino consecuencia de su animalidad no dominada por las facultades superiores, que aun en la edad adulta aprovechan tendencias necesarias a los fines de la especie para convertirlas en instrumentos de apetitos desordenados de venganza, superando así en crueldad el hombre de las más refinadas civilizaciones a los salvajes más degradados.

Si hay en esto herencia no es la de ningún carácter adquirido, sino la transmisión de una idéntica naturaleza con sus caracteres propios, muy análogos a los de todo animal por la parte que con ellos nos es común; a la inteligencia y voluntad no les toca, ni es posible, suprimirlos, sino dirigirlos al fin humano. Esa identidad de naturaleza explica igualmente la uniformidad de manifestaciones de la vida infantil en todos los climas y latitudes, en cuanto cabe afirmarla respecto a sus juegos más o menos peligrosos, en los que satisfacen un «instinto vital» inherente a su propia condición; esa uniformidad nada puede decir sobre el supuesto paralelismo entre el desarrollo de la raza y el del individuo, como no haya la idea apriorística de sostener a todo trance los principios de la evolución.

Más acertado que en esto se muestra un laborioso cultivador de la psicología de los niños al decir que la mentalidad de éstos «no cesa jamás de ser una mentalidad infantil, mientras que si se tomara a la letra la ley biogenética, el niño debería ser sucesivamente un hombre de la edad de piedra, después un hombre de la edad de bronce, etc., lo que evidentemente no ocurre, puesto que no tiene los caracteres adultos que poseía el hombre primitivo, como el instinto sexual, el valor, etc.». Por otra parte, aun llegando a conocer mejor que hoy la historia de los primeros hombres y el proceso de su civilización, con las causas que lo determinaron, ¿quién será capaz de penetrar en aquellos espíritus, sin atribuirles nuestros modos de pensar no habiéndonos visto en situaciones análogas a las de ellos y encontrándonos a enorme distancia de sus necesidades y de los medios para satisfacerlas? No dejan, pues, de ser lógicos aquellos que, aun admitiendo analogías entre el niño y sus primitivos progenitores, estiman que para educarle debe ser inmediatamente adaptado a las circunstancias actuales, conformando a ellas sus naturales aptitudes según el carácter individual que revelen. Esta es una base sólida para formar su conciencia moral y no las imaginadas, más que probadas, etapas de una especie, que no las ha seguido continua y uniformemente en las diversas razas que pueblan la tierra, ni en los grupos de cada una de ellas, cuyos orígenes nos serán quizá por siempre desconocidos.

Fouillée. -Parece reconocer que el punto de partida de la conciencia moral está en la idea de libertad, que sería como el principio que limitara el determinismo de la evolución, en virtud de que toda idea tiende a realizarse, como él dice; pero resulta ilusoria esa tendencia, si yo, que concibo la idea, soy un ser necesariamente determinado por los motivos y no los domino dándoles verdadera eficacia, convirtiéndolos en mis motivos por la intervención de mi libre voluntad; esa es una libertad *in fieri*, que nunca será *in facto*; por consiguiente, la vida moral es un imposible, por carecer de base.

Si la simple concepción de las ideas de bien, deber, derecho, virtud, etc., produjera esos valores morales, independientemente de mi libre determinación para darles realidad objetiva, no existirían las diferencias que separan a los hombres por su conducta buena o mala, puesto que en cada civilización o pueblo participan casi todos ellos de esas mismas ideas; y la simple concepción, en cambio, del mal, del vicio, de la violencia, nos haría perversos e injustos, ya que no nos dejara indiferentes ante el poder dinamogénico de las opuestas tendencias, y sólo a la casualidad debería la ruptura del equilibrio o a un principio de orden puramente cuantitativo, en vez de atribuirse, como piensa el común de los hombres, a su propia elección.

Es verdad que la psicología moderna enseña que toda idea inclina al acto de que es representación, y no lo ignoraba la antigua filosofía. El Angélico Doctor, en su lengua, decía que a toda forma sigue una inclinación, y, por eso, así como el ser viviente desarrolla un plan que tiende a reproducir un semejante suyo, del propio modo todo ser que conoce, acto eminentemente vital, al asimilarse intencionalmente un objeto, se enriquece con la forma de éste, que es la idea; a ella, pues, ha de corresponder una tendencia o inclinación a desarrollarse, siguiendo el ciclo propio de tal forma, que acaba en el acto, por el que busca el apetito poseer el objeto conocido.

Aún más limitado el dominio de la idea-fuerza con la fórmula enunciada que con la otra más general de Fouillée, de que toda idea tiende a realizarse, y presupuestas las posibilidades metafísica y física de la realización, cuando se trata de ideas, en el sentido propio de la palabra, y no de meras imágenes o representaciones sensibles a las que sigue necesariamente el apetito del mismo orden, queda siempre a la voluntad un poder de inhibición y de aceptación o consentimiento, que es el que las hace no pasar de su espontánea y original tendencia o las actúa, haciéndolas, por decirlo así, suyas, y dando a la conciencia por ello un carácter verdaderamente moral, por el cual se hace responsable de sus actos y contrae mérito o demérito. Del aparecer de un pensamiento no podemos frecuentemente responder, y tampoco muchas veces de que permanezca más o menos tiempo en el campo de nuestra conciencia psicológica; pero sí, normalmente, de su realización, y de que libremente lo retengamos, y entonces es cuando pertenece a la conciencia moral; mientras el hombre no se siente dueño de sus determinaciones, ni se tiene ni es tenido por bueno o malo moralmente. La teoría de las ideas-fuerzas es un determinismo psicológico, incapaz de explicar la génesis de la conciencia moral por el hecho de no poder reconocer la verdadera libertad, principio del mundo moral, según el mismo Fouillée.

Otro defecto de ella está en no ver en la suprema bondad sino un optativo supremo. Ante la idea del bien universal la voluntad no puede menos de sentir una complacencia amorosa, un deseo natural de poseerlo; pero las formas limitadas bajo las que se nos muestra realizada aquella idea en los bienes de la vida presente, y aun en Dios mismo, permite que podamos dar la preferencia a cualquiera de ellos, a los particulares y egoístas sobre los generales y altruistas, ya que su compenetración ideal en nuestra mente no logra identificarlos en la realidad, como mi conciencia individual no se identifica con la colectiva por más que yo intelectualmente me solidarice con ella; la experiencia es la piedra de toque reveladora de la inconsistente apariencia de los idealismos de Fouillée.

Además, la libre realización del optativo supremo no impide que al par sea un supremo imperativo, porque la ley moral no se confunde con la ley física ni en la estrecha relación de sus términos, mayor en aquélla que en ésta, ni en el modo de ser cumplida, libre y necesario respectivamente. La ley moral es el orden, el bien, la belleza misma, libremente realizables o realizados; si liga a la voluntad, no es coartando sus movimientos, sino regulándolos para que no se extravíe; no es para oponerse a su tendencia natural, sino para que plenamente se desenvuelva y perfeccione. El deber no es una legalidad externa, sino ley inmanente a toda naturaleza racional, aunque, como todo lo finito, sólo halle su última explicación en lo trascendente; de ahí la inclinación espontánea que a su cumplimiento tiene la voluntad. No hay, pues, razón para oponer la moral del deber a la de la libertad, como hace Fouillée; lo uno carece de sentido sin lo otro y en la conciencia moral están indisolublemente unidos.

Capítulo VII

Valor de la conciencia moral

La verdad y el bien ante la conciencia. En la corriente de nuestra vida interior nos dejamos a veces llevar del flujo y reflujo de nuestras múltiples actividades, gozándonos en la contemplación de su espontáneo juego, o las combinamos deliberadamente para producir una obra irregular y desordenada, pensando con Aristóteles que en el artista es preferible la transgresión voluntaria de una regla a la involuntaria.

Pero otras veces el hombre ve destacarse de esa corriente fenómenos que se le muestran sujetos a leyes imperiosas, que mandan de modo absoluto, y tan claro, que nos parece oír su voz; de ahí la frase: voz de la conciencia, por la que ésta nos instiga, induce o liga para que obremos de acuerdo con ella en tal caso determinado; sólo así nos sentimos satisfechos de nosotros mismos y excusamos y defendemos nuestros actos ante los demás, diciendo que hemos obrado en conciencia, o que nuestra intención ha sido obedecer a nuestros sentimientos morales.

Por ser más fácilmente percibido el aspecto emotivo que el intelectual, vienen los sentimientos a adquirir importancia preponderante en la vida moral; pero lo cierto es que no puede satisfacernos la supuesta rectitud de ellos, la buena voluntad, como suele también decirse, ni disculpamos por ella al que objetivamente causa un mal, si no sabemos que se ha puesto suficiente diligencia para conocer lo que se debía haber hecho, o, como dicen los moralistas, si el error de hecho o de derecho en que incurrió el que obró con recta intención no es invencible; por eso en las leyes positivas se castiga la imprudencia temeraria.

Esto quiere decir que, independientemente de nuestros sentimientos, hay una norma objetiva a la que hemos de acomodarnos para justificar nuestros actos, y que la buena conciencia incluye lo uno y lo otro; exige la conformidad del pensamiento y de la voluntad con el bien, tal como nos puede ser conocido, según nuestra capacidad y circunstancias de tiempo, lugar, etc.; por consiguiente, la verdad no es un elemento indiferente para la recta intención misma; el que voluntariamente se equivoca no profesa verdadero amor al bien.

«Lo verdadero y lo bueno, dice Santo Tomás, se incluyen mutuamente, porque lo primero es cierto bien, sin lo cual no sería apetecible, y lo bueno es algo verdadero, porque de otro modo no sería inteligible. Así, pues, como el objeto del apetito puede ser lo verdadero, en cuanto tiene razón de bien, por ejemplo, cuando alguno apetece conocer la verdad; así también es objeto del entendimiento práctico lo bueno, ordenable al acto bajo la razón de verdadero».

Y comentando a Aristóteles, hace penetrar más en esa comunicación del bien con la verdad en el orden moral, advirtiéndole que si para el entendimiento especulativo lo verdadero y lo falso, absolutamente considerados, son su bien y su mal respectivamente, «el bien del entendimiento práctico no es la verdad absoluta, sino la verdad confesse se habens, esto es, conforme con el apetito recto»; mas, como, por otra parte, esta rectitud es determinada por la conformidad del apetito con la verdad de la razón, parece que hay un círculo vicioso, cuya solución está en que el apetito se refiere al fin y a las cosas que a él conducen; mas la naturaleza es la que señala al hombre ese fin, y no depende, por consiguiente, de nuestra elección; no así los medios para alcanzarlo, que han de ser investigados por el entendimiento y libremente puestos en práctica.

De donde se sigue que «la rectitud del apetito en orden al fin es la medida de la verdad para la razón práctica», y según que ésta se conforme a tal fin, que es el bien supremo del hombre, se dice que posee la verdad, que conoce el verdadero bien; pero el camino del apetito en los medios que a él conducen ha de estar conforme con el dictamen de la razón, y mejor diríamos de la conciencia en el sentido restringido de la palabra, según los escolásticos la tomaban, en cuanto significa puro conocimiento de la ley que se ha de aplicar a un caso dado. Mas la aplicación efectiva depende del libre albedrío, en el que influyen las circunstancias particulares del acto que se ha de realizar y pueden pervertir o hacer desordenada la elección, no conformando la obra con el juicio de la conciencia.

Doctrina de Sócrates y Platón. -Por aquí se ve cómo esa íntima compenetración no llega a hacer idénticos la verdad y el bien, según pensaban Sócrates y Platón; la sabiduría era para ellos inseparable de la virtud, aunque el segundo atenúa la doctrina del maestro con la teoría de la opinión; en la medida, dice, en que el hombre no tiene ciencia verdadera del bien, cuando éste no le ciega con su presencia puede hacer lo contrario de lo que le parece el bien; pero «lo mejor» nos determina necesariamente y en esa determinación consiste la virtud.

Podrá sorprender que no advirtieran el contraste de esta doctrina con la práctica; mas se explica en cierto modo esto teniendo en cuenta que no llegaron a distinguir la formación de la ciencia de la formación de la conciencia moral, exigiendo para adquirir aquélla la «purificación» previa del querer, mediante la lucha del espíritu con la carne y con todo lo que pudiera ser contrario a la dignidad de éste, hasta que la inteligencia dominara todos los apetitos; yendo al bien con toda el alma es como se llega a discernir lo mejor y a practicarlo.

Aunque conservando el fondo de verdad que hay en la teoría socrática, Aristóteles rectificó sus excesos y, sosteniendo la distinción de la verdad y del bien, pensó que la Moral, como ciencia, no exige otras condiciones que las demás ciencias, que se reducen al ejercicio intelectual de abstraer los principios generales de la experiencia y deducir de ellos las legítimas consecuencias, para lo que bastaría la luz natural de la razón, sin que la voluntad tuviera que intervenir; el error no podría ser en ella sino producto de un raciocinio deficiente. Es cierto que reconoce a la sabiduría una virtud purificadora, cuyo imperio aumenta con el tiempo hasta llegar al triunfo sobre la animalidad; mas para incorporar a la vida práctica las conclusiones de la ciencia moral, Aristóteles requiere que el apetito sea rectificado por un amor del bien, que le haga descender de las alturas del ideal en que le contemplamos a las condiciones prácticas en que nos movemos; pero aun no conformando las costumbres a las normas teóricas especulativamente adquiridas, no se pierde el conocimiento de ellas, la ciencia en el sentido estricto de la palabra. El carácter práctico de la Moral no significa más que la aplicabilidad intrínseca de sus conclusiones a la acción; éstas son uno de los elementos de la conciencia, la premisa mayor en que se apoya su juicio, sin la que éste no pasaría de ser un acto empírico; pero el bien ideal, sin el juicio particular de la conciencia, quedaría sin aplicación posible a la vida, que se realiza por medio de actos concretos y singulares, para lo cual no basta el mero enunciado de las relaciones necesarias de nuestra naturaleza con su fin, que es a lo que se reducen los juicios de la Ética, especie de código razonado de leyes, que regulan en general nuestras acciones,

pero a las que su misma amplitud hace ineptas para regir nuestras elecciones, porque sólo nos ofrecen el término ideal con el que se han de comparar los actos reales de cada momento de la vida.

Lejos de bastar el conocimiento perfecto del bien para realizarle, el estudio analítico que más hondamente nos hace penetrar en él deja al espíritu frío y casi indiferente. Aunque no se deba hablar de inanidad de los conceptos formados por abstracción, como algunos filósofos lo hacen, es verdad que «si la ciencia del bien se concibe en el estricto y específico sentido de conocimiento transubjetivo pura y abstractamente teórico, la ciencia permanecerá estéril, vacía e inerte en la prominencia superficial del entendimiento y no llegará nunca a ser poder productor de la acción, ni se convertirá en máxima y principio de vida. El conocimiento en cuanto tal, esto es, en cuanto puro, aislado y abstracto conocimiento, como es producido y circunscrito en su indiferencia y en su inanidad formal por los procesos disociativos del análisis, no será jamás otra cosa que él mismo, esto es, puro, abstracto e indiferente... La ciencia del bien no puede convertirse en la voluntad activa del bien sin provocar los más significativos y ruidosos mentís».

Además de esta razón de experiencia, puede aducirse otra fundada en lo que significa la función analizadora de nuestra inteligencia, que consiste en «desintegrar la unidad del espíritu y concebir el conocimiento como absolutamente separado de los motivos y de las emociones de la voluntad y semejantemente a ésta del todo separada de elementos de representación y de intuición. La idea del bien, en cuanto pura idea, y la voluntad del bien, en cuanto puro y abstracto querer, no coincidirán jamás en substancia única de vida».

Influencia de la vida afectiva en la apreciación del bien. -Cabe preguntar si el filósofo es capaz de una prolongada investigación de esos conceptos abstractos sin poner en ellos algo del contenido afectivo de las imágenes que han de acompañarlos, o si no habrá sido ya guiado más o menos inconscientemente por un interés de su vida práctica, de la que si es muy difícil despojarse por algunos momentos, ha de ser imposible durante el largo período en que se incuba la ciencia; para conseguirlo sería preciso dejar de ser hombre y no tener un temperamento, un carácter, no haber vivido en un ambiente físico y social, no tener una herencia fisiológica, tú haber tenido maestros que le han dado su cultura literaria, etc., elementos que vienen a reflejarse poco a poco a la luz de la conciencia, sin saber quizá su origen, bajo forma de tendencias o ideas más o menos definidas, pero que influyen en la vida moral y por ella en las teorías filosóficas, tanto más eficazmente cuanto mayor haya sido la inconsciente posesión que tomaran de nuestro organismo psicofisiológico.

Por eso tenemos tan fácilmente por verdadero aquello que concuerda con nuestros amores, o como decían los escolásticos: *qualis unusquisque est, talis ei finis videtur*; si el gusto amargado predispone a juzgar que todo es amargo, la razón afectada por los estímulos del apetito juzga conveniente aquello que favorece a ese apetito, a la pasión que él despierta, y rechaza lo que la contraría, según el axioma: *intus existens prohibet extraneum*. Exagerando o interpretando mal el sentido de esos aforismos, basados en experiencias de nuestra vida espontánea, más general que la reflexiva, se ha llegado a sostener que los juicios morales no tienen otra verdad que la que les da el ser traducción de nuestros sentimientos, de los que, por lo mismo, se derivará el valor de la conciencia moral; el bien verdadero será entonces el que satisface nuestra vida emotiva. En apoyo de esa

doctrina se aduce el hecho de la variación de nuestras apreciaciones morales según el modo de estar afectados, la incapacidad de realizar el bien cuando falta el calor de los sentimientos, y hasta de comprender el sentido de las palabras deber, virtud, derecho, llegando a cometer los mayores crímenes con indiferencia completa.

Atenuando en parte la teoría y aun pretendiendo convertirla en provecho del intelectualismo, sobre todo rechazando las consecuencias inmorales que de ella se derivan, se ha sostenido por un profundo conocedor de la escolástica que el perfecto conocimiento es idéntico al amor; que es ver las cosas de un modo muy estrecho y superficial reducir la influencia del apetito sobre el conocer a una especie de «mandamiento» hecho a «la inteligencia» por «la voluntad»; la psicología, añade, ha descubierto otra forma de influencia más sutil, interesante y delicada: «el apetito regula interiormente el conocimiento de tal modo, que él no sólo hace adoptar una proposición determinada, sino también hace ver las cosas bajo tal o cual color, bajo tal o cual aspecto; el amor, que hace al sujeto tal, hace aparecer también al objeto tal»; «mientras más ciegos somos, mejor vemos, porque el amor no ciega sino dando nuevos ojos».

Crítica. -A) Si los ojos del amor no son capaces de ver sino el bien amado y hace insensibles a las razones contrarias, resultará que no hay más verdad que la ofrecida por aquel bien y una y otra cosa serán lo mismo; y entonces se habrá de repetir la palabra evangélica: «Si la luz que hay en ti son tinieblas, ¿qué serán las tinieblas mismas?» No habiendo nada más subjetivo que el amor, así entendido, invocar la conciencia moral cuando se encuentre por él subyugada hasta ese punto equivaldría al sic volo, sit pro ratione voluntas.

Para evitar consecuencias que destruirían el valor racional de la vida moral, se propone llevar el apetitivismo al límite, pensando que así quedaría el intelectualismo confirmado y justificado a la vez que explicado y rebasado, porque entonces veríamos en el carácter absolutamente dominador e imperioso de las exigencias racionales un apetito enteramente natural, que, por lo mismo, daría valor a sus pretensiones especulativas y nos autorizaría para decir: la pura Verdad existe.

No creemos que esto haga adelantar la solución del problema: primero, porque la tendencia natural del apetito sensitivo y de todo instinto, que no es menos imperiosa y dominante, quedaría igualmente legitimada, como han pretendido algunos filósofos, y no podría la razón exigir que se le subordinara; y en segundo lugar, porque desde el momento en que se reconoce la diferencia entre facultades apetitivas en sentido estricto e inclinaciones naturales de cada facultad o apetito natural, como dicen los escolásticos, no podemos ver en aquella solución más que una transposición verbal del intelectualismo al apetitivismo, es decir, un equívoco, sobre el cual se quiere fundar una teoría del conocimiento.

En efecto, la inteligencia es un apetito de verdad; pero esa determinación interior no puede confundirse con la influencia que el amor o cualquiera otra forma de vida afectiva ejerzan sobre el conocimiento de la verdad, y respecto de aquella determinación o tendencia natural esta influencia puede y debe llamarse exterior. Sin ella, además, no tendría causa suficiente la actividad de las potencias cognoscitivas, ni de ninguna otra; pero sin la

segunda se ejercen de hecho muchas veces por la mera excitación de sus respectivos objetos; y si, por parte del conocimiento sensible, desprovisto del poder reflexivo, el apetito es una causa determinante y fatal, como ese mismo conocimiento lo es respecto del apetito sensitivo, en el intelectual la reflexión hace al hombre dueño de su juicio y mediante él de su voluntad.

Habría cierto antropomorfismo en hablar de un «mandamiento» hecho por la voluntad a la inteligencia; y en manera alguna se ha de entender que son dos realidades separadas, sino dos poderes distintos, que mutuamente se influyen, pero de diverso modo; en el tecnicismo escolástico se dice que la inteligencia mueve a la voluntad especificando su objeto, señalando el bien y los medios con que se ha de realizar, y la voluntad a la inteligencia aplicándola al acto, o sea en el orden de ejercicio, mas tan conjuntamente obran, que el resultado es un acto solo y el mismo numéricamente.

Permanecen, no obstante, distintas las llamadas facultades aprehensivas de las expansivas, como lo son sus respectivos objetos, al que tienden de manera diversa y es imposible hacer derivar aquéllas de éstas, que les son posteriores en orden de naturaleza y de actividad, aunque, al mismo tiempo, existan en la esencia del alma; y así en rigor no hay primado de la Verdad sobre el Bien, ni de la Voluntad sobre la Inteligencia; el primado pertenece a la Forma substancial, que es al par idea y tendencia reunidas; idea con existencia plástica, no consciente; tendencia en estado potencial y no actualmente dinámica, pero de la que reciben su dinamismo todas las facultades y en la que se conciertan y a la que se reducen para darle el complemento necesario a su original inclinación a perfeccionarse.

Presupuesta esa común raíz, la aplicación del entendimiento a su objeto por la voluntad explica la intensidad y eficacia del acto cognoscitivo; porque el impulso del amor fija la atención de tal modo, que se aparta de todos los aspectos que puedan ser contrarios al estado afectivo, y por virtud de la coherencia de las facultades vienen éstas a coadyuvar con el entendimiento en su obra de penetración, especialmente la que sirve de sostén al acto intelectual, o sea la fantasía, con todos sus varios recursos transformadores de la realidad, con el aumento de proporciones que comunica a lo que ella toca. Este concurso de nuestras actividades a la obra analítica del pensamiento hace que el objeto se nos haga habitual y venga como a connaturalizarse con nosotros, dándonos, por consiguiente, mayor facilidad para descubrir cuanto con él se relacione; así se han realizado los grandes inventos, y en el orden práctico sirve esa disposición permanente del espíritu para vencer las dificultades que pudieran surgir para la realización del bien.

Realmente el amor apasionado es el que logra tal convergencia, y en ese sentido puede decirse de él que hace ver; mas la verdad no brota sino al contacto de la inteligencia con su objeto, y ella únicamente es la que puede despojarle de las adherencias que el amor tal vez le prestara, y sólo cuando haya realizado ese trabajo de reflexión y análisis ha de permitirse al sentimiento que desarrolle su fuerza para producir el acto representado por la idea. Se obra según vemos y vemos según somos; pero no somos, en cuanto agentes racionales, sino un apetito general del bien abstracto que no está realizado en ninguno de los bienes concretos, que nos ofrece la vida presente, en ninguna de las inclinaciones particulares de nuestra naturaleza; por consiguiente, ni aquéllos ni éstas pueden causar una evidencia que

se imponga a la razón; es decir, no pueden presentarse como el verdadero bien que satisfaga plenamente las exigencias de nuestro ser y sirva de guía a la conciencia. Aun en los casos en que la voluntad concurre a la adhesión intelectual, por faltar la luz que brote de los términos mismos relacionados, la voluntad no se convierte en inteligencia que juzga; ella influye por motivos racionales, aunque éstos no sean del mismo orden que los que determinan la adhesión por evidencia; pero «la razón sabe que para el hombre es racional en tal caso no escucharse a sí sola; cediendo de su autonomía salva su razón de ser y se encuentra perdiéndose».

Nos parece, pues, por lo menos equívoco decir que el amor, después de cegar, da ojos para ver mejor, o que suscita una nueva facultad de abstraer y prescribe al sujeto cognoscente un nuevo objeto formal, lo mismo que atribuirle la regularización interior del conocimiento; y son puras metáforas el llamar al ser y lo verdadero aprehendidos por el espíritu el perfume de Dios y el olor de las manos divinas; ábrese de este modo la puerta al primado de la vida afectiva, que no se quiere aceptar. Más filosófico era el lenguaje de aquel gran físico que decía hallaba la verdad repensando los pensamientos divinos expresados en la naturaleza.

B) Los argumentos aducidos contra esta forma atenuada de apetitivismo se aplican a potiori al otro más radical, que hace derivar de los sentimientos todo el valor de la conciencia. Hemos rebatido la prioridad psicológica de la vida afectiva, que se quiere convertir en primado moral de la misma sobre la intelectual; hicimos ver cómo la idea es siempre elemento determinante del sentimiento en cuanto a la existencia y en cuanto a la especificación; sin que el fenómeno cognoscitivo se confunda con el afectivo, no sólo le precede, sino que le acompaña en toda su evolución; el sentimiento está impregnado de idea, tanto más cuanto más elevada es su cualidad, como ocurre en la vida moral, pues los conceptos de deber, derecho, virtud, justicia, mérito, arrepentimiento, etc., son eminentemente intelectuales y rara vez alcanzan tal intensidad que vengan a repercutir en el organismo, haciéndose sensibles a la manera de las pasiones en el sentido propio de la palabra.

Como la cualidad y la intensidad de los estados afectivos suelen estar en razón inversa, sus manifestaciones en la conciencia moral son diferentes en cada individuo, según el temperamento, la cultura y la educación, y aun en una misma persona en las distintas edades o situaciones de la vida, predominando ya el elemento intelectual representativo, hasta hacerse casi imperceptible el emotivo, o ya al contrario, en las personas habituadas a asociar a los juicios morales imágenes y afecciones sensibles (como el castigo corporal de las sanciones), se les obscurece la representación cognoscitiva, apenas si conservan nociones confusas de la ley, obligación, etc., y parece quedar sólo ante su conciencia el sentimiento, en lo que tiene de característico como fenómeno emotivo: respeto, simpatía, piedad, humillación, horror, etc.; pero, en realidad, estos sentimientos no hubieran surgido sin las ideas morales correspondientes, ni subsistirían sin un cierto grado de percepción de aquéllas. Por eso puede aceptarse la definición kantiana del sentimiento moral: «es la capacidad del placer o de la pena por la sola conciencia de la conformidad o del desacuerdo de nuestras acciones con la ley del deber».

Aun entre los que admiten la teoría que refutamos es frecuente exigir la intervención del pensamiento para regular y aplicar los sentimientos a los actos morales, o introducen subrepticamente, cuando no de un modo explícito, consideraciones lógicas incompatibles con el principio del primado de la afectividad; recurso inevitable si en el llamado orden moral no ha de reinar la soberanía del momento, como pretendía Arístipo. Así Höffding, aun creyendo que los juicios morales, no obstante sus justificaciones posibles por mi principio objetivo, son manifestaciones de un sentimiento, declara que «si se quiere partir en la Moral únicamente del punto de vista subjetivo de la base (que, según él, es el sentimiento fundado en la simpatía), la moral no sería entonces más que una teoría del sentimiento moral, y como toda moral debe también enseñar lo que se debe hacer, sería necesario entonces deducir el contenido de la base. Ahora bien, no sirviéndose para esto de un principio determinado, la moral deviene una serie de postulados subjetivos que sería imposible justificar aun entre individuos que se atuvieran a la misma base». Todo lo cual podemos repetirlo de la conciencia individual que pretenda justificarse ante sí misma y ante los demás.

Es indudable que en el fondo de la voluntad, raíz de la vida afectiva, existe una tendencia al bien verdadero, que es el fundamento común, pero indeterminado, de las afecciones simpáticas y de las personales, que se diversifican y hacen reales o determinadas merced a la diversidad de las representaciones intelectuales y al par encuentran en éstas su norma o el principio regulador de su propia actividad, como la fuerza expansiva del vapor se refrena y regula por la técnica mecánica. La conciencia no es algo innato, ya formado, y la acción externa social que va suministrando al niño los elementos que han de constituir la es obra de razón, de juicios morales, aunque para infundirlos se dirija antes a la afectividad que al pensamiento; dolores o placeres son para nosotros durante mucho tiempo los signos de la ley, y necesitamos ser oprimidos para comprender que no debemos ser opresores. Por eso decía Aristóteles que obramos bien antes de ser buenos; sólo llegamos a serlo cuando hemos visto la razón de la ley y voluntariamente la aceptamos.

Mas obsérvese que ni la acción externa, ni nuestro individual esfuerzo extinguen en nosotros la diversidad de sentimientos, que se califican ya de morales, ya de inmorales; psicológicamente tienen el mismo valor unos y otros; son un hecho. ¿En qué nos fundamos para calificarlos así? No hay ya quien admita que el sentimiento moral sea un sentido particular que permite diferenciar el bien del mal por el efecto agradable o desagradable que los actos humanos produzcan en él; la moralidad no es el efecto natural de la simpatía; es ésta la que debe transformarse, haciéndose normal o ideal, para que la moralidad pueda salir de ella. Un mismo acto realizado por personas que nos son simpáticas o antipáticas nos causa un sentimiento opuesto de aprobación o desaprobación y aun procediendo de una misma persona, según que estemos mejor o peor dispuestos física o espiritualmente.

Es preciso, pues, que haya un principio distinto del sentimiento para calificar a éste de bueno o malo, de justo o injusto; ese principio es el juicio que dominando las afecciones, las haga conformar con el fin último de nuestra naturaleza, al que nos ordena el apetito recto, medida del verdadero bien, según Aristóteles y Santo Tomás demuestran. Los buenos sentimientos mismos, observa acertadamente Janet, «son aún materia de lucha y de perfeccionamiento moral... porque la sensibilidad es un lazo al par que un don. Si es bueno amar a los hombres, la razón y el deber están ahí para decirnos que no se ha de sacrificar la

virtud austera de la justicia a la virtud amable de la caridad. Si es bueno amar a su familia y amigos, no es menos obligatorio no sacrificar por ellos el bien de los otros, ni el interés mismo de nuestra propia virtud».

El argumento favorable a la tesis que combatimos, tomado de las variaciones de nuestros juicios morales según el diverso modo en que estamos afectados, tendría valor si no pudiéramos rectificar esos juicios o suspenderlos al menos cuando nos sentimos movidos por la pasión, ya que entonces es muy difícil, si no imposible, convertirnos en el espectador imparcial de la lucha que se entabla en nuestro interior entre el dictamen de la razón y el deseo del apetito desordenado, pues sólo cuando éste invade el campo entero de la conciencia falta el poder reflexivo del espíritu que advierta el desorden en que se incurrirá de obrar en esas condiciones y entonces no hay verdadera conciencia moral; por eso apelamos todos del hombre apasionado al hombre sereno, en la seguridad de que se rectificará el juicio en armonía con una ley que a todos igualmente se imponga. La formación de la conciencia se ha de ordenar a la consecución de ese estado ideal de dominio de las pasiones para no buscar sino los bienes legítimos y propios del hombre recto, de la buena voluntad, y entonces se hace más asequible el conocimiento de ellos. Como dice Petrone: «La bondad es una verdad que el espíritu se habla a sí mismo; la verdad es la visión pura del espíritu redimido por la práctica del bien».

Adúcese también en favor del primado moral de la vida afectiva la incapacidad de realizar el bien cuando faltan los sentimientos morales y aun la de comprender el sentido de las palabras deber, virtud, derecho, etc., llegándose entonces a cometer los mayores crímenes con indiferencia y cinismo.

Cuando tratemos de las que llamaremos enfermedades de la conciencia discutiremos con más extensión estas afirmaciones; ahora nos limitamos a advertir que si es cierto el auxilio que prestan los sentimientos a la práctica del bien, siempre que no degeneren en vana sensiblería, no puede sustentarse la doctrina que los tiene por necesarios, en cuanto se entiende por ellos las pasiones o emociones que repercuten en el organismo, sino que basta la idea práctica del acto que se ha de realizar por un motivo puramente intelectual para que la voluntad se determine a la elección. En el acto voluntario no hay otro poder director que el fin que nos hemos señalado, los motivos formados por nosotros mismos como correspondientes al fin y nuestra adhesión para ejecutarlo; pero esos motivos pueden ser de naturaleza emocional o racional. «Una observación psicológica imparcial muestra, dice Külpe: en primer lugar, que los actos voluntarios se producen frecuentemente con independencia de una intervención sentimental. Ocurre así, desde luego, en los numerosos casos en que el placer o su contrario no son inmediatamente «vividos», sino simplemente representados o pensados; entonces se sabe que la realización de ciertos actos producirá un sentimiento agradable o excluirá uno desagradable. Se conoce, pues, en teoría el lazo que une los sentimientos a sus condiciones; y ¿quién podrá negar que pueda realizarse una elección, ser tomada una decisión, bajo la influencia de este conocimiento? Además podemos colocar aquí los actos habituales... En fin, parece imposible encontrar en los sentimientos los motivos de las acciones de «deber». En todos los casos en que la decisión es condicionada por axiomas, consideraciones teóricas, etc., carece de sentido el querer atribuir el mismo valor al querer nacido en estas condiciones, y al acto de voluntad provocado por el placer o el amor.»

En segundo lugar señala la elección debida a representaciones de tonalidad sentimental, en la que intervienen factores intelectuales también, pues los sentimientos puros no ejercen, dice, influencia sobre nuestras acciones, por ser demasiado indeterminados; «si se quisiera abstraer totalmente de los factores teóricos, se haría uno culpable de haber menospreciado los hechos mismos sin razón».

Aplicación de los juicios éticos a los actos particulares. -Tomando en la conciencia lo que en ella es principal, se dice que consiste en la aplicación de un juicio práctico al acto que vamos a realizar. Pero hemos visto que ese juicio depende de la inteligencia y de la voluntad, influida ésta frecuentemente por los afectos del apetito sensible; resulta, pues, que la conciencia actual es una síntesis de tendencias, una aspiración moral, en la que entran los elementos siguientes: 1.º, la razón tendiendo a coordinar los juicios prácticos y a subordinarlos a un juicio sobre el fin último que constituye la soberana e imperiosa regla de toda la vida; 2.º, la voluntad tendiendo correlativamente a poner de acuerdo con esta regla todos los actos que dependen de su libre albedrío; el resultado será la armonía de la verdad y el bien, o al menos debe serlo.

El proceso que sigue la conciencia moral para ello puede reducirse a las siguientes fases:

a) Concepción de un fin que realizar, representado como un bien de nuestra naturaleza y consiguiente inclinación de la voluntad a poseerle.

b) Deliberación sobre los motivos para conseguirlo y los medios más adecuados a ello, en la que juzga la inteligencia de la importancia, conveniencia, etc., de los primeros y el valor o eficacia que tengan y sacrificios que cuesten los segundos; la voluntad tiende hacia unos, huye de otros, estimula a la inteligencia a buscar nuevos motivos y nuevos medios, etc. La deliberación es más o menos larga según la complejidad del fin con los demás fines, la capacidad y el temperamento del individuo, las circunstancias en que ha de obrar, etc.; a veces la clara percepción de la bondad del fin y de los móviles tropieza con las resistencias de la voluntad por la índole de los medios y se establece en nuestro interior la lucha trágica de la tendencia fundamental del apetito recto al verdadero bien con la pasión que nos arrastra fuera de nuestra ley, fuera del bien racional u honesto.

c) La decisión. -Al fin hemos de decidirnos; llega la crisis que termina la deliberación y tomamos nuestro partido; la voluntad suspende el curso de la evolución de los móviles: ha consentido en un medio propuesto por la razón; el último juicio se realiza, compenetrándose en él los actos de la inteligencia y de la voluntad.

d) Ejecución. -Se llama así la realización material de la decisión cuando el acto no se termina de suyo en esta última.

Supongamos un juez de recta intención que se propone estudiar los documentos de una causa que él ha de fallar. En su entendimiento aparece la justicia como un bien y la voluntad se complace en él; mas para quererlo plenamente es necesario: 1.º, reconocer que es posible su realización; 2.º, que es conveniente para la sociedad, para sí mismo, como ser racional y libre, aunque tal vez le amenacen y persigan por ello, para la víctima y para el

mismo reo, si bien su familia sufrirá lamentables consecuencias, etc., etc.; entonces él se dice: Quiero juzgar según justicia.

A esta determinación de la voluntad sigue un juicio del entendimiento, que aprehende la conexión de los medios con el fin, diciendo: Si quieres juzgar con justicia, has de adoptar los medios convenientes. El investigar cuáles son aparece como un bien necesario para la ejecución de la justicia y la voluntad al par que le acepta, ordena al entendimiento la investigación de los medios, su examen comparativo para conocer cuáles son los más oportunos, o quizá el único, y aquí se demuestra que lo es el estudio de los documentos en que está la causa: Has de leer los documentos, y la voluntad, firme en querer la justicia, dice: Lee los documentos; a ello seguirán los actos exteriores de tomarlos, etc.

Este más o menos largo proceso de la conciencia en la producción del acto moral suele expresarse por medio de un silogismo, cuya fórmula general sería: El bien se ha de amar; este acto es un bien, luego se ha de amar; como esta palabra denota el acto fundamental de la voluntad equivalente a elegir, la conclusión nos dice: Luego este acto se ha de elegir. Este juicio determinante es llamado práctico-práctico por los escolásticos, porque no consiste en conocimiento puro, sino en aplicación del conocimiento al amor, in applicatione cognitionis ad affectionem, dice Santo Tomás; es una síntesis de luz y acción, de especificación y ejercicio de la inteligencia y la voluntad, en la que la verdad depende de la conformidad con el apetito recto y el imperio de la voluntad, mas pronunciado por la razón; ésta, de suyo no pasa de decir: Hoc est tibi faciendum; por la voluntad dice: Hoc fac, y entonces se consuma el acto moral, independientemente de la ejecución externa a que esté destinado tal vez.

Ahora bien, como la voluntad puede no estar rectificadas, y en ella influyen afectos desordenados que la hacen rebelde a la luz de la razón, el juicio de ésta no sólo resulta ineficaz, sino que puede conformarse a aquellos afectos, y entonces la elección es la consecuencia de un silogismo, cuya fórmula sería la siguiente: Se ha de gozar de toda cosa deleitable; este acto es deleitable, luego se ha de gozar de él. Esta corrupción del juicio de la inteligencia, siempre que ésta por el ímpetu de la pasión no haya perdido su poder reflexivo, determina la malicia del acto ejecutado, porque, en realidad, frente a la premisa mayor ofrécese a la inteligencia otro juicio conforme con la verdad, dependiente del apetito recto, que voluntariamente se ha dejado en la sombra. Por eso agudamente observaban Aristóteles y Santo Tomás que tanto el hombre continente como el incontinente usan un silogismo de cuatro proposiciones, aunque para concluir opuestamente, porque ambos son movidos por la razón para evitar el pecado y por la concupiscencia para cometerlo; mas en el continente vence el juicio de la razón y en el incontinente el de la concupiscencia: por eso el primero asume bajo la proposición que le dice: Todo pecado se ha de evitar (y no bajo la que en su corazón le dice: Todo lo deleitable se ha de seguir); es así que esto es pecado, luego se ha de evitar; mas el segundo es vencido por el movimiento de la concupiscencia, y no asume bajo la primera proposición, sino bajo la segunda, diciendo: Es así que esto es deleitable, luego se ha de seguir.

El silogismo del deseo y el silogismo práctico de la conciencia moral. -Hemos dicho que ésta toma sus premisas mayores de las conclusiones demostradas en la Ética, si bien al formar el silogismo práctico no se piense en el rigor lógico de las pruebas, o tal vez se

desconozcan por completo, como suele ocurrir; pero fundados en esas conclusiones, que aceptamos por leyes de nuestro obrar, deducimos la obligación de realizar hic et nunc un acto determinado; así creemos tener la prueba racional de nuestro deber concreto.

Esta aplicación de la ley universal al acto particular no es tan fácil como pudieran hacerlo pensar las fórmulas silogísticas anteriormente aducidas, u otras que suelen ofrecerse en los tratados de Ética; pero que sea cosa imposible, según pretenden los que tienen por del todo heterogéneos el pensamiento y la acción, sólo podría sostenerse si los juicios éticos fueran dados a priori a la manera de un Espinosa o un Kant; mas no si son abstraídos de la experiencia moral, de la acción misma vivida racionalmente, a la que se los haría volver para regirla reflexivamente, al modo que las leyes del silogismo fueron abstraídas de los ratiocinios bien hechos y son después aplicadas por los que las conocen a los suyos.

Antes, sin embargo, de decir cómo se realiza esa aplicación, examinemos la teoría de los que, contra lo expuesto, reducen el silogismo práctico de la conciencia al llamado silogismo del deseo.

La premisa mayor del silogismo práctico, dicen, es y sólo puede ser un deseo ya existente, una volición formal, de la que serían un reflejo el juicio o la proposición que la enunciara. «No se podrá jamás demostrar un precepto o deber (conclusión), sino apoyándose en un querer preexistente (mayor), determinándole por una condición o un medio descubierto por el conocimiento de lo real (menor)». El autor de estas palabras refuta a Kant en su teoría del formalismo moral y autonomía de la voluntad, pensando que con eso queda refutada «toda metafísica moral y virtualmente afirmada la posibilidad de construir una moral positiva», como la suya, que desde el principio de este libro demostramos ser realmente positivista. Entre una y otra teoría está la aristotélico-tomista, por medio de la cual hemos hecho evidente el enlace, la íntima compenetración e inseparabilidad de la idea práctica con la acción, pero conservando cada una su propio carácter; la unidad existente en el fondo substancial, de donde emanan, y en el resultado final de la elección, que es la conclusión del silogismo práctico. Descubramos el equívoco que hace reducir éste al silogismo del deseo.

El tipo de esa clase de silogismo lo dio Aristóteles en esta fórmula: «Necesito beber», dice el deseo; «esto es una cosa que se puede beber», dicen la sensación, la imaginación o la razón; y en el acto se bebe». Belot aduce el caso del enfermo que desea recobrar la salud; esta voluntad antecedente determinará a investigar los remedios oportunos, y, encontrados, se producirá la voluntad consiguiente de tomarlos; así tendríamos la demostración de «un precepto práctico postulando una voluntad preexistente y apoyándose sobre una verdad positiva. Pongamos frente a frente las dos maneras de silogizar el supuesto deber y aparecerá deslumbradora la diferencia de sentidos y su irreductibilidad.

Nosotros diríamos: Se ha de conservar la vida, tal remedio es necesario para ello, luego se ha de tomar. Según Belot: Yo quiero conservar la vida, tal remedio es necesario para ello, LUEGO QUIERO TOMARLO. La conciencia común de los hombres ¿entenderá que esta conclusión es un precepto? El médico propone el remedio como racionalmente o científicamente demostrada su eficacia para curar la enfermedad, y yo lo acepto; pero si no lo acepto, ¿quebranto una ley, como si hago un ratiocinio defectuoso, o como si, perdiendo

el centro de gravedad, sufro una lesión en un miembro? ¿No tiene una ley de otro orden mi querer? Si quiero, tomo el remedio; si no quiero, no lo tomo; como hechos nadie tratará de probarlos, pues, como dice Belot, un querer no se prueba: existe o no existe; ni tampoco su relación más o menos necesaria, según la eficacia del remedio, con el fin, que busco: conservar o no la salud; ningún razonamiento, añaden, me hará quererla, y esto es igualmente cierto; pero puede hacerme ver que debo, que estoy obligado por virtud de una ley racional que me presenta como un bien superior a la destrucción de la vida el conservarla, cuando no haya otro a la vez, hic et nunc, más elevado aún, que pudiera exigir el sacrificio de la vida misma. La ley de conservarla puede ser actualmente contraria a mi deseo, mas no por eso deja de presentármese con un valor mayor que éste, no sólo como juicio de la razón, sino como tendencia de mi voluntad fundamental, que modera aquel deseo y que en último término es capaz de regirlo, haciéndole acatar la ley moral.

La experiencia desmiente ese abismo que se quiere poner entre el pensamiento y la acción, cuando aquél se refiere al orden del bien realizable en un sujeto capaz de reflexionar sobre sus actos. El supuesto silogismo del deseo es una mera asociación de representaciones y afectos que se encadenan fatalmente, lo mismo en el bruto que en el hombre cuando no delibera. El verdadero silogismo contiene por lo menos un juicio universal, que en la conciencia moral toma la forma de una ley, norma o medida ideal a la que se ha de acomodar la tendencia, el acto real; aunque el juicio sea falso, como en el silogismo del incontinente al partir de la premisa que dicta la concupiscencia, reviste la forma de universalidad, lo que no ocurre en la mera enunciación de un deseo. Sólo si digo: se ha de conservar la salud, en general, en el sentido de considerarme obligado, puedo tener por un deber la prescripción del médico de que tome el remedio; la conclusión: quiero tomarle, significa entonces: debo tomarle; ahora bien, como en ella interviene la voluntad, según hemos dicho antes, o sea, como el juicio final no es un puro hoc tibi faciendum, sino: hoc fac, la acción moral queda cumplida, al menos interiormente, como exteriormente se realiza en el silogismo del deseo.

Una cosa se ha de conceder a los que defienden el valor del silogismo del deseo, y es que a la ciencia toca en gran parte determinar las premisas menores, en cuanto representan los medios que han de conducir al fin expresado en la mayor del silogismo práctico. No es más difícil para la Ética probar sus conclusiones que para la conciencia moral hacer surgir el acto en que se concrete la verdad ideal práctica, contenida en esas conclusiones, y la infecundidad de la ciencia moral depende en muchas ocasiones de la generalidad en que se dejan las fórmulas de los deberes. De poco sirve, por ejemplo, decir que se ha de observar la justicia en los contratos, si no se determinan los medios que en cada clase de contrato pueden hacer efectiva la justicia; la solución de este problema suministra reglas propias a cada uno de los dominios en que se manifiestan y constituyen, como dice Belot, los «axiomata media», que dirigen la conducta, a veces incorporándose en los Códigos, determinando sus artículos principales acerca de la familia, la propiedad, la vida industrial, etc., y formando conciencias parciales yuxtapuestas, correlativas a las diversas funciones de la vida social.

Esa técnica moral no ha sido desconocida, ni descuidada en otras edades; ella se va formando paulatinamente a medida que surgen nuevos problemas, según la importancia que éstos adquieren en cada tiempo y lugar y fundándose en los datos científicos que se

aceptasen por verdaderos; un ejemplo célebre es el de los contratos usurarios basados en el préstamo de dinero. Cuando la idea religiosa era preponderante informando toda la moral, teólogos, ascéticos y místicos a porfía escudriñaban los más escondidos resortes de la vida del espíritu y dieron normas precisas para hacer prácticos los preceptos religiosos en cada una de sus posibles manifestaciones, haciéndolos así descender de las alturas de la abstracción al terreno de las costumbres vividas. Que en toda esa técnica haya una parte accidental, perecedera, es innecesario advertirlo; pero hay también un fondo permanente y esencial, cuyo valor depende precisamente de «los principios» de las morales teóricas, como las llama Belot, aunque negándoles la importancia que a los «axiomas medios»; y en verdad que si todas las morales se equivaliesen, como a veces se contradicen, esos medios serían preferibles a ellas, porque suelen representar el espíritu científico y el buen sentido práctico; mas también obedecen a cierto empirismo, que es la causa de que las diferentes conciencias que por ellos se forman los hombres, luchan también por alcanzar un primado que sólo puede justificarse por los menospreciados principios.

Sea cualquiera la precisión que se alcance para determinar el acto en que ha de encarnar la ley universal para que la conciencia moral la realice en su puro valor de bien verdadero, racional, es preciso admitir con Aristóteles y Santo Tomás la intervención de una virtud especial, la prudencia, que después de haber acompañado a los juicios deliberativos acerca de los medios, los aplique al acto presente, hic et nunc realizable. Buena es la templanza, pero no hay una cantidad fija de alimentación para cada hombre; el justo medio lo determinará la prudencia, que de los actos repetidos ha juzgado lo que para mí exige la moderación en el comer y beber, e imperando en cada caso que no traspase esa medida; la ciencia podrá ayudarme a conocer la cantidad y calidad de alimentos que me conviene para conservar la salud, pero de suyo no mira a la rectitud de intención de la prudencia, ni como ésta impone el acto como necesario a un fin moral; ella sólo tiene en cuenta los efectos. Aristóteles decía con razón que se llaman prudentes los que «pueden deliberar bien acerca de las cosas buenas y útiles, no desde el punto de vista particular que mira a las cosas relativas a la fuerza o la salud, sino en cuanto se refieren a vivir bien en general... Resulta, pues, que la prudencia es un hábito práctico de lo verdadero, obtenido por la razón, relativamente a las cosas buenas o malas para el hombre». El origen de este hábito se explica por la rectificación de la voluntad en orden al fin humano y su asimilación amorosa de las leyes morales descubiertas por la razón y presentadas como obligatorias; entonces la inteligencia sufre la influencia de esa inclinación voluntaria, armonizándose con ella para aplicar esas leyes en cada caso particular con una seguridad y certeza que la pura investigación racional no es capaz de alcanzar, porque ésta sólo puede demostrar la verdad universal; esa facilidad, esa perspicacia de la inteligencia constituye la prudencia; entre la multitud de actos que pueden conducirnos al fin, ella descubre el más conveniente y lo impone; el atractivo de la concupiscencia no seduce al hombre prudente, y ante las dos premisas mayores del silogismo práctico él asume bajo la que dicta la razón y consume el acto recto de la conciencia moral.

Los actos y estados de la conciencia moral. Dando a la conciencia el sentido amplio en que suele ser tomada por los modernos, a ella pertenecen todos los juicios, sentimientos y voliciones que son necesarios para la realización de un acto humano y que nosotros hemos resumido en la fórmula del silogismo práctico; también se le atribuyen los juicios de responsabilidad, mérito y demérito, con los sentimientos consiguientes de satisfacción o

pesar, que surgen después del acto, aunque, en realidad, también han podido formar parte de la deliberación anterior sobre los motivos para realizarle o no.

Según esa diversidad de operaciones, la conciencia se llama antecedente cuando fundada en los juicios indeterminados de la *sindéresis* (se ha de hacer el bien, se ha de evitar el mal, etc.), y en las conclusiones de la ciencia moral, declara si el acto que tratamos de ejecutar es bueno o malo, y ya le prescribe como obligatorio o le prohíbe, ya le permite por indiferente respecto de las normas del bien o mal, o le aconseja o desaconseja como más bueno o menos bueno. La conciencia antecedente es, pues, como decían los escolásticos, la que nos liga o instiga, preparando el camino a la conclusión práctica, que podemos llamar conciencia concomitante, la cual hace pasar las premisas al caso particular que *hic et nunc* se declara conforme a la ley o contrario, y se consiente en él quedando fija la elección de los medios para conseguir el fin; en la conciencia el acto queda consumado y con él contraídas todas las responsabilidades, mérito y demérito, esenciales a la bondad o malicia intrínsecas de aquél.

La conciencia consiguiente es la que juzga o sentencia, acusando o excusando al agente de haberse conformado o no a la conciencia antecedente; nada añade ni quita a ésta respecto del valor del acto, aunque el vulgo suele pensar que éste ha sido bueno o malo según su conformidad o disconformidad material con la ley o según sus consecuencias, aunque no fueran previstas y queridas; y no es así: cuando alguien se apropia un objeto que no creía ser suyo, aunque luego lo sea, el acto es malo; implica un desorden moral en la conciencia del que lo ejecutó, aunque no esté obligado a restituir lo apropiado, como si el robo hubiera sido efectivo materialmente; el juicio acusatorio es, pues, válido, porque responde al estado de la conciencia antecedente. Y para excusar a ésta tampoco sirven otros datos sino las disposiciones en que se hallara al realizar el acto; ahora examinaremos cuáles pueden ser, mas no sin advertir antes que el ejercicio de la conciencia consiguiente es muy provechoso para rectificar en lo sucesivo los defectos contraídos en los actos ya realizados o para estimularnos a repetirlos, aparte de que sin ella la irreflexión se apoderaría de nuestra vida y no tendríamos medio para reparar por el arrepentimiento el desorden moral, cuando lo haya. El carácter del hombre no se puede formar sin ese estudio penetrante de nuestra actividad moral; y eso es lo que en el lenguaje cristiano se llama examen de conciencia.

La disposición fundamental de la conciencia es su rectitud o la ausencia de ella. Entiéndese por conciencia recta la que determina la elección de la voluntad en el bien tal como puede ser conocido, según nuestra capacidad y circunstancias de tiempo, lugar, personas, etc. Ella presupone la dirección del apetito hacia el fin debido y la de la prudencia, según decíamos antes. Cabe en ella el error especulativo, pero prácticamente es verdadera, por su conformidad con el apetito recto, pues como dice Santo Tomás: *In his quae sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti; sed tamen et ipse appetitus praesupponit rectam apprehensionem de fine, quae est per rationem.*

Esta conciencia supone una disposición habitual para juzgar con acierto de las cosas que se refieren a la vida moral; cuando, además de la sinceridad en conocer el deber y en ponerse de acuerdo con él en su integridad, se junta el cuidado de evitar hasta las más ligeras faltas, que puedan ir contra él, la conciencia se llama delicada. «La conciencia recta y la delicada son la perfección del género. Ellas cumplen el primer deber, que es conocer su

deber; en la duda sabe abstenerse y toma el trabajo de pedir consejo y de informarse. Es la conciencia modelo, que tiene el justo medio entre los dos excesos contrarios: el escrúpulo y la relajación».

Por oposición a la conciencia recta se llamará torcida la que no procede de buena fe, trata de engañarse a sí misma, inspirando sus juicios en las pasiones y el interés más que en la justicia y la verdad. «Parécese a esos jueces complacientes e inicuos que prestan servicios en vez de sentencias, y cuyos juicios, marcados de sospecha y nulidad, no tienen valor en las balanzas de la verdadera justicia. No pueden jamás hacer ley, aunque por casualidad y contrariamente a sus intenciones, sean equitativos». Obrar con esta conciencia es, pues, ilícito, contrario a uno de los elementos que integran la bondad del acto, como es la buena intención; y, por otra parte, es igualmente ilícito obrar en contra de ella, porque nos separamos de la ley, tal como entonces nos es conocida, y, por consiguiente, nos decidimos por lo que juzgamos que en sí es un mal. El único recurso para salir de esta situación angustiosa es rectificar el juicio inspirado por la pasión y suspender la ejecución del acto hasta que se perciba su licitud, conforme a los dictámenes de la razón.

Aunque es muy frecuente llamar conciencia verdadera a la que hemos calificado de recta, creemos que cabe y se debe distinguir la una de la otra, porque hemos visto que esta última puede ser errónea y se refiere más bien a la disposición subjetiva de la voluntad, siquiera ésta influya en la rectitud de la razón misma por el intermediario de la prudencia como virtud intelectual que es. La verdad, además, representa algo objetivo que en nuestro caso es la conformidad del juicio con la tendencia natural de la voluntad a su fin; esa tendencia mide la verdad de la razón práctica y determina la ley a que ha de someterse la voluntad en su actividad libre; a la razón toca investigar cuál es ese fin y los medios que a él conducen, tomando de su ordenación a él la cualidad de buenos o malos; de este modo se reconocen los deberes en general, que luego hemos de aplicar como leyes de nuestros actos particulares, pero sobre lo cual es posible, a veces, equivocarse, no obstante la buena fe o rectitud de intención con que se haya buscado la verdad.

La conciencia es verdadera cuando los juicios corresponden a la ley objetiva de nuestro obrar, y falsa o errónea en el caso contrario; si distinguimos la conciencia de la razón práctica, se dirá que aquélla es verdadera cuando el juicio formado acerca de la moralidad del acto, que se ha de realizar o se ha realizado, es conforme con la ley dictada por la razón, y falsa en el caso contrario. Si se ha puesto en la investigación de la ley o en su aplicación a nuestros actos una diligencia proporcionada a nuestras luces y circunstancias, así como a la gravedad de la materia, nuestro error se tiene por invencible moralmente; pero en esas circunstancias es lícito seguir el juicio de la conciencia, pues no tenemos otro medio natural de conocer el bien y el mal, y nos ponemos en la misma disposición que la de la conciencia recta.

Si en el orden moral no existiera una verdad objetiva práctica, es decir, un bien objetivo cognoscible por la razón, y se proclamara con Fichte que no hay conciencia errónea, a pretexto de que ella «decide en última instancia y sin apelación»; o de que «querer elevarse por cima de su conciencia, es querer salir de sí mismo, separarse de sí mismo», equivaldría a justificar todos los desórdenes, si esta palabra conservaba entonces algún sentido. «El juicio pronunciado por la conciencia en cada caso particular, dice un filósofo racionalista,

se compone en realidad de dos juicios: 1.º, tal acción es tu deber; 2.º, haz esta acción, porque es tu deber. Ahora bien, en el primero de estos juicios la conciencia puede engañarse, porque puede ocurrir que tal acción, que yo creo mi deber, no lo sea; pero no se engaña en el segundo, porque es cierto que si tal acción es mi deber, debo hacerla. Si, pues, se conviene en reservar el nombre de conciencia al segundo de estos dos juicios, al acto por el cual yo declaro que, siendo tal acción mi deber, yo debo hacerla, es evidente que tal juicio no es jamás erróneo».

Mas acerca de la posesión de la verdad puede hallarse el espíritu en el orden práctico en las mismas condiciones subjetivas que en el especulativo, y de ahí vienen los estados de conciencia, que hacen calificar a ésta de cierta, dudosa y probable, y que tienen suma importancia para la práctica.

La conciencia cierta es la que juzga, sin temor de equivocarse y con firme convicción, que conoce y aplica exactamente la ley al acto que va a ejecutarse. Esa certeza puede fundarse, real o aparentemente, en la evidencia intrínseca de la verdad, o en la autoridad de un hombre competente, como sería la certeza de un ignorante en el derecho, que asintiera a la validez de un contrato, cuyo sentido y alcance él no comprende; para la moralidad del acto no se requiere el primer género de certeza, imposible para muchos, sino que basta el segundo.

En general, también se ha de tener presente, con Santo Tomás y Aristóteles, que en cada cosa no se ha de aspirar a otro grado de certeza que el que consienta la materia tratada, y en la moral, cuando se sale de las leyes más generales y cuando estas mismas han de aplicarse a los casos particulares, reina bastante incertidumbre. «Una certeza aproximativa o moral basta para fundar una conducta prudente; en este caso, la proposición contradictoria es solamente improbable, sin estar demostrado que sea falsa... Teóricamente no hay en eso más que una grandísima probabilidad; a veces, ni aun será más que una seria probabilidad, a condición de que ésta sea unilateral, es decir, que la opinión opuesta nada tenga en su favor... Mas la lógica no es la moral; una cosa es pensar, y otra querer y obrar. En lo primero es una perfección suspender su asentimiento hasta más completa evidencia; para lo segundo basta una certeza moral para que el acto sea prudente y de buena fe. Nadie, por ejemplo, creará que expone su vida a un crimen por salir a la calle, aunque no esté demostrado que se vuelve a su casa vivo». La conciencia dudosa es la que no encuentra un motivo decisivo en favor o en contra de la ley, suspendiendo por lo mismo su juicio sobre la bondad o malicia del acto; «intellectus noster, dice Santo Tomás, quandoque non inclinatur magis ad unum quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in illis problematibus de quibus rationes non habemus (a esto suele llamarse duda negativa), vel propter apparentem aequalitatem eorum, quae movent ad utramque partem et ista est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis».

La conciencia dudosa lo es ya especulativa, ya prácticamente; lo primero cuando el juicio, aun versando sobre las normas de las acciones, no ha de pasar a éstas, como ocurre al moralista que examina un problema de moral para conocer su verdad; y lo segundo cuando el juicio dudoso ha de aplicarse a la dirección del acto hic et nunc, de modo que al obrar no se esté seguro de no traspasar ninguna ley.

Con esta disposición de conciencia no es lícito obrar; pues si no tratamos de salir de ella, y previendo confusamente siquiera el peligro de violar una ley y la obligación de conocer nuestros deberes, consentimos en el acto, nos hacemos culpables de nuestra ignorancia y formalmente de la infracción del precepto a que se refiera nuestra duda, aunque no le hayamos tal vez quebrantado materialmente; nuestra resolución supone el menosprecio del orden moral, porque arguye indiferencia de la voluntad ante el bien y el mal como regla de nuestras acciones; y según la importancia de la materia será nuestra culpabilidad, y aun la agravamos, si estamos dispuestos a realizar el acto, cualquiera que sea el valor de la ley que lo prohíba. Violaría, por ejemplo, las leyes de la amistad quien, dudando si un acto suyo molestará al amigo, no tratase de conocer las disposiciones de éste, o no evitara el acto, siendo posible.

Lo que procede es, pues, en el caso de la conciencia prácticamente dudosa, investigar, con la diligencia que permitan las circunstancias, si existe la ley que manda o prohíbe que obremos hic et nunc, y si nuestra duda resulta directamente invencible, formaremos nuestra conciencia, según dicen los moralistas, prácticamente cierta, por uno de los llamados principios reflejos; y lo mismo se hará si la duda recaía sobre la realización, el valor, las condiciones del hecho; todo esto probará nuestra rectitud de intención, y aun violada la ley materialmente, no se nos puede culpar formalmente de ello.

El probabilismo moral. -Entre la certeza de poseer la verdad y la duda, que no consiente adhesión alguna, está la probabilidad en favor de una proposición que implica un asentimiento a ésta, pero con el temor de equivocarse por falta de la evidencia intrínseca de las razones que apoyan dicha proposición. Aplicado a la conciencia moral ese estado del entendimiento, se dice que la conciencia es probable cuando juzga que un acto es lícito o ilícito, aunque temiendo lo contrario. Como este juicio le suponemos derivado de una seria investigación de la existencia de la ley, si además no tenemos razones en contra de ésta, podemos creernos en el caso de una certeza moral que basta para justificar la acción o la omisión y condenar sus contrarios.

Mas si juntamente con las razones en pro de la ley tenemos otras en contra, aunque estimadas de menos valor las segundas, ocurrirá, como dice Santo Tomás, que aquéllas no moverán suficientemente al entendimiento para determinarse totalmente en favor de la ley, y aunque le incline a ella, dudará de la parte opuesta. A primera vista parece que lo prudente sería aquí seguir el partido más seguro, que llaman así al de la ley; mas nuestra duda implica el reconocimiento de que en sí mismo el acto, a cuya licitud nos inclinamos, puede ser ilícito, por lo cual el último juicio práctico de la conciencia no alcanzaría la certeza necesaria de que hic et nunc no violábamos la ley. Sin embargo, como suponemos que no es posible deponer esa duda y que es necesario obrar, lo haremos lícitamente si pensamos que la prudencia dicta seguir las razones que tenemos por más acertadas, o sea fundándonos en un principio reflejo, admitido por los moralistas, ya que no podemos deducir el último juicio práctico de la materia misma discutida; la probabilidad por sí sola no basta para formar ese juicio, que ha de ser cierto.

El problema se complica cuando frente a las razones serias, pero no decisivas, que hacen probable la existencia de una ley, se presentan otras, capaces también de inclinarnos en contra de ella y en favor, como dicen, de la libertad, aunque sean menos probables que

aquellas, si bien a veces pueden ser, y lo son igualmente o más probables. Con varios sistemas se ha pretendido resolver esta obscura cuestión, tratando de reducir los varios principios reflejos a uno que los abarque todos. El tuciorismo pide que se tome siempre el partido más seguro, es decir, que no se realice un acto cuya licitud no sea al menos probabilísima o moralmente cierta, o cuya ilicitud sea seriamente probable, para no exponerse al pecado. Este rigorismo haría imposible la vida moral, que de ordinario tiene que contentarse con pruebas menos ciertas, o ha de buscar en todo una perfección que excede a las fuerzas del común de los hombres. Además, la probabilidad, por grande que sea, no evita que otra opinión aparentemente menos probable resulte ser la que está en posesión de la verdad, y, por consiguiente, siguiendo aquella no se evita el peligro de pecar materialmente, como quieren los tucioristas.

En el extremo opuesto se coloca el laxismo, para el cual basta un argumento, por débil que sea, para librarse de una obligación, aunque esté apoyada en razones graves. Apenas hay que decir con cuánta facilidad halla el hombre apasionado argumentos en contra de los más graves deberes y mejor probados; sólo quedarían a salvo los principios más generales, que apenas sirven de norma inmediata a algunos actos.

Tratan de ponerse en el justo medio: el probabiliorismo, según el cual no se puede tener la ley como no existente, sino cuando las razones favorables a la libertad son más probables que las que favorecen a la ley; el equiprobabilismo defiende que sólo puede estarse por la libertad y contra la ley si las razones que apoyen a aquella son tan probables como las de ésta; y el probabilismo sólo exige para ello que haya argumentos graves a los ojos de un hombre prudente y de conciencia, aunque sean más graves o iguales los que están por la ley.

Estos tres sistemas tienen de común para sostener el valor de una razón probable, ya lo sea más o menos, el que no se tiene alguna que sea cierta, pues ésta quitaría todo valor a aquellas, y, además, que el último juicio práctico de la conciencia no se funda en ninguna probabilidad, sino en un principio extrínseco, pero cierto, que asegura el valor de la conclusión del silogismo práctico; y en ambas cosas son inatacables. La dificultad, según nuestro humilde parecer, está en la interpretación que cada sistema da a ese principio, que se reduce a decir: se ha de seguir, acerca de la honestidad de las acciones, un juicio prudente, ¿cuál es ese juicio prudente? ¿basta que lo sea en sí mismo? Entonces tiene razón el probabilismo; ¿se ha de comparar con otros y podrán éstos quitarle su carácter de prudente? Si la respuesta es afirmativa, entonces la ventaja es de los otros sistemas.

Quizá sea esto simplificar demasiado un problema, que no se deja reducir fácilmente a una fórmula; no creemos de utilidad empeñarnos en una discusión de cada uno de ellos, y sería acertado decir con un insigne moralista que esas «denominaciones han venido a ser otros tantos nombres de partidos, y que cuando se sirve de ellos no hacen más que reavivar las antiguas controversias»; podíamos añadir, que sin gran fruto para el mayor esclarecimiento del problema.

Con este sabio moralista vamos a resumir lo que prácticamente tenemos por normas seguras de nuestra conciencia en los conflictos de las opiniones probables:

1.^a Una ley que existe incontestablemente, no puede ser debilitada por las dudas, cualquiera que sea su solidez, que sobrevengan más tarde sobre la cuestión de si esa ley existe aún o no existe; es necesario adquirir la certeza de que ya no existe para dejarnos de tener por obligados a cumplirla.

2.^a Mas nos podemos considerar libres de una obligación mientras no sea indudable que existe.

3.^a De ahí se sigue, «que las dudas científicas o especulativas sobre la cuestión de si hay mandamiento o prohibición relativamente a tal acto en particular, deben resolverse negativamente siempre que las dos contradictorias se apoyen en razones que se neutralicen las unas a las otras; y afirmativamente cuando las razones en favor son gravísimas, y comparadas con éstas las opuestas, tienen poco valor».

Una cosa hay que advertir respecto de ciertas críticas dirigidas al probabilismo, fundadas en la manera de referirse éste a las relaciones entre la ley moral y la libertad, pues parece presentar aquélla como una barrera contra ésta, que él se encarga de saltar; y así entienden algunos que cuando se dice que puede seguirse la opinión probable que favorece a la libertad, ésta queda exenta de todo vínculo moral respecto del bien y se permite el desencadenamiento de los instintos o de la concupiscencia. Esta acusación carece de fundamento aplicada a los probabilistas católicos, contra los cuales se dirige por racionalistas y protestantes.

Prescindiendo de que la mayor parte de las cuestiones de la casuística probabilista versa sobre obligaciones derivadas de leyes humanas, eclesiásticas o civiles, en que la materia es más contingente que en la ley natural, el fundamento de toda moral católica es lo absoluto de esta ley, como derivada de la ley eterna, del mismo Dios, a cuyo dominio no escapa acto alguno de la criatura racional, como de toda otra; todo deber implica una relación necesaria del acto libre con el fin último; en el hombre no queda una sola parte de libertad que pueda lícitamente ordenarse a un fin que no esté implícita o explícitamente subordinado al soberano bien. Como la razón especulativamente no puede pensar con acierto sino dirigida por los principios de la lógica, así tampoco hay juicio práctico ni acción libre que no hayan de someterse a los principios de la moral, y sólo entonces son rectos.

A la luz del bien supremo alcanzan su valor los bienes de las diversas actividades humanas, pero ellos se limitan entre sí y no es posible alcanzarlos todos; al lado de ellos se levanta un derecho en favor de la libertad para elegir los que se estime en cada caso más conducentes al fin último, si algunos de ellos no están evidentemente prescritos para todos los hombres, o para determinadas circunstancias; cuando no me conste de su prescripción, soy libre para abandonarlos; mas sería absurdo pensar que puedo elegir ningún otro que no esté regido por esta ley moral, a la que he de subordinar por lo menos mi intención, si el acto que quiero realizar es en sí indiferente. Lejos de ser un obstáculo la ley para la libertad, es su mejor auxiliar, y por eso, cuando falta el conocimiento perfecto de aquélla, es más deficiente el ejercicio de la libertad; creemos que no lo dejará de sustentar así ningún probabilista católico.

Conciencia escrupulosa y conciencia laxa o retajada. -Las diversas maneras con que cada hombre suele seguir los dictámenes de su conciencia en un pueblo y civilización determinados, no impiden que haya entre ellos ciertas formas comunes que constituyen los estados normales de la conciencia, los cuales acusan la identidad fundamental del ideal perseguido y la de una misma naturaleza humana adaptada a un medio sensiblemente idéntico. Por cima del nivel ordinario hay almas elevadas, cuya salud espiritual se intensifica yendo sin cesar por los caminos de la perfección moral, ofreciendo un tipo supranormal, que hemos designado antes en la unión de la conciencia recta y la delicada.

Mas también se encuentran otras que sufren perturbaciones habituales en el funcionamiento de su sentido moral, y son como enfermos a quienes o conmueven excesivamente los resplandores del bien y las sombras del mal, o cierran los ojos para no verlos y viven como si les fueran indiferentes. Los primeros temen por cualquier fútil pretexto que violan el orden moral, y de éstos se dice que tienen conciencia escrupulosa; los segundos, en cambio, fácilmente creen que todo les está permitido para satisfacer sus deseos e instintos, o encuentran fútiles pretextos para atenuar la gravedad de las más severas prohibiciones; a ese estado de espíritu se llama conciencia laxa o relajada, y a tal punto llega a veces su insensibilidad moral ante los mayores crímenes, que merece el nombre de cauterizada.

a) La conciencia escrupulosa se caracteriza por el temor irracional al pecado, más que por el amor a la virtud, pues sin estar éste ausente, ocupa un lugar secundario respecto de aquél, a diferencia de lo que ocurre en las conciencias delicadas, con las que el vulgo suele confundir la escrupulosa; en aquéllas el amor es un estimulante continuo hacia lo «mejor»; es un principio de vida; en ésta el miedo paraliza la actividad moral y es un principio de muerte. Hay otra diferencia entre la conciencia escrupulosa y la delicada; mientras ésta no transige con ningún movimiento desordenado, aquélla no raras veces se muestra en exceso condescendiente con algún hábito malo o con la transgresión de algún orden de deberes.

Los escrupulosos pueden clasificarse en dos categorías: intelectuales y afectivos, según que predomine en ellos uno de esos dos elementos constitutivos de la conciencia. Los primeros son espíritus analizadores que tratan de penetrar en la verdad práctica como en un problema de matemáticas o de física, que puede reducirse a fórmulas claras y precisas; y esto no depende siempre de que tengan una inteligencia profunda, sino más bien de falta de ella, que les hace incurrir en las confusiones más extrañas, sin ser capaces de disiparlas; si son espíritus realmente sutiles, con facilidad degeneran en escépticos morales, que creen imposible la virtud por no aparecéseles con el grado de perfección que ellos vanamente han imaginado. De ahí la tenacidad en el juicio propio, que distingue a los escrupulosos, o la propensión a rectificarse sin cesar en las apreciaciones sobre sus actos; víctimas de la duda, todos los caminos del bien se les cierran; su juicio práctico nunca les parece suficientemente seguro para seguirle.

Los escrupulosos afectivos son más numerosos, porque el análisis intelectual es más inaccesible a la mayoría; en cambio, la influencia de la imaginación sobre la sensibilidad hace muy impresionables a las personas de poca cultura, y si es un resorte poderoso de la vida moral en los temperamentos bien templados, en los débiles se convierte en el principio de todos los desórdenes; perturba la actividad serena de la inteligencia y paraliza los vuelos

de la voluntad al bien espiritual, que no ve sino entre sombras, arrastrándola en pos de los movimientos en que se consume el apetito inferior. Estos suelen ser verdaderos enfermos fisiológicamente, ya por causas congénitas y permanentes, ya transitorias y accidentales, que al médico toca sanar, porque si no se combaten, pueden conducir hasta la locura, y por lo menos hacen inhábil al escrupuloso para desempeñar cualquier función social, por mucho talento que tenga.

No dejan de influir las condiciones fisiológicas hasta en los escrupulosos intelectuales, por la íntima dependencia en que se encuentran las facultades espirituales respecto de las sensibles, y, mediante éstas, de la vida orgánica; mas las causas principales directas de la duda que inmoviliza a estos escrupulosos se encuentran en la ignorancia de las rectas normas de la Moral, en la desconfianza en las aptitudes propias intelectuales o, al contrario, en un secreto orgullo, que les hace sostener con tesón sus juicios, por infundados que sean, antes que deferir a las luces ajenas y en un debilitamiento de las convicciones morales, fruto de la anarquía doctrinal reinante.

En la medida en que el escrupuloso es consciente de su estado y de las causas que le hayan producido, comprenderá la imposibilidad de determinarse en cada caso con la certeza necesaria de una conciencia recta y la obligación de reaccionar para adquirir esa certeza práctica, aplicándose a rehacer su formación moral intelectualmente en primer lugar, y combatiendo después su debilitamiento afectivo, cuando se trate de escrupulosos intelectuales, y siguiendo el orden inverso para los de la otra clase; aunque en personas de alguna cultura, la propia iniciativa en el orden que se ha de seguir y en los medios que se han de emplear no deje de ser provechosa, es preferible, al menos en los principios, someterse a la dirección ilustrada de los experimentados en esa materia, hasta ir quedando poco a poco «en las manos de su consejo».

b) De mucha mayor gravedad es el estado de conciencia laxa o relajada, tanto, que pudiera decirse de ella que es la privación de conciencia, la inconsciencia; es el destierro de sí mismo, pues no se vive más que para el exterior, aunque en el fondo haya un refinado egoísmo, por el que se subordina toda ley, toda norma, a la satisfacción de sus deseos e instintos; ni amor del deber, ni temor del castigo, y menos del mal moral, parece que tienen cabida en ella, y aun se llega a dudar si los conceptos mismos de esas palabras le son accesibles. Si el escrupuloso, concentrado en sí mismo, no sale de su duda y vive siempre inquieto, el relajado no conoce la duda, ignora el deber, y vive en la más aparente calma en medio de las mayores transgresiones de la ley. Ni es preciso buscar ese tipo de perversión moral en los grandes criminales, que están en los confines de la locura; la sociedad los encuentra en sus más escogidos círculos, y aun se dan algunos casos en que esos ciegos morales se convierten en conductores de la conciencia pública y van a legislar a los parlamentos.

También se pueden observar dos clases de conciencia laxa: intelectual y afectiva, aunque de la primera se ha dicho muy bien que es un intelectualismo al revés, porque le caracteriza la ignorancia, porque no hace ningún esfuerzo para comprender el valor de las normas que deben regir la conducta; el problema moral es el que menos les preocupa; afectan ignorarle para no hallarse cohibidas en sus gustos y deseos. «Ni matar ni robar: he aquí a lo que se reduce frecuentemente su programa de vida; y aun no será necesario

analizar demasiado su conducta para encontrar en ella, bajo formas exteriormente correctas, el asesinato y el robo». Esto constituye lo que suele llamarse ceguera moral; pero debemos penetrar en el sentido exacto de estas palabras.

¿Hay verdadera ininteligencia moral? Es decir, los hombres de conciencia laxa ¿son ciegos porque no quieren ver, o porque no pueden? Un distinguido filósofo católico llega a decir: «Existen individuos que combinan su conducta con rara maestría, y que han perdido toda conciencia del bien y del mal»; y, hablando de los criminales habituales, cree que, sin tener de ordinario una inteligencia notable, saben, sin embargo, reflexionar y prever; mas para ellos «no se trata de acciones buenas o malas, sino sencillamente de acciones útiles o peligrosas»; según el racionalista Dugas, «hay hombres en cierto modo atacados de ceguera moral, desnudos de toda idea de bien y de mal; y, por otra parte, son capaces de cumplir con celo todos los cargos que los otros cumplen por deber... sólo porque esos cargos responden a sus aptitudes y a sus tendencias»; y otros han distinguido una conciencia inferior y otra superior: la primera constituida únicamente por el conocimiento sensible de los efectos que producen nuestros actos sobre el prójimo; la segunda por «la sensibilidad moral», gracias a la cual «el hombre normal sentirá lo que es bien y lo que es mal»; y de ésta suponen estar desprovistos a los pervertidos morales, de quienes dicen no tener aptitudes para concebir el bien, quedando por siempre atrofiados en la facultad que les hace sociables.

Para poder mejor apreciar estas afirmaciones convendrá distinguir un doble sentido de la palabra enfermedad cuando hablamos de la conciencia; ya significa una perturbación necesaria, fatal, independiente de la voluntad del individuo, que hace a éste un inválido moral, como los hay físicos, y en este caso podemos contar a los idiotas, imbéciles y locos; o ya significa una perturbación consentida, adquirida libremente por no seguir las prescripciones de la razón normal, o quizá inducida por la educación falsa de la conciencia, y no corregida; y de ésta somos capaces todos los hombres, por regular que sea o haya sido durante mucho tiempo nuestra conducta, y a ella nos referimos cuando hablamos de la conciencia laxa.

En el primer caso no cabe discutir la ausencia de los conceptos morales; pero atribuir esa condición a la multitud de hombres que viven en la sociedad, aunque explotándola quizá en provecho propio, que reflexionan y discurren sobre ciencias y artes, y que desempeñan sus cargos hasta con celo, es colocar las ideas morales en una región misteriosa y casi inaccesible, cuando ellas radican en nuestra propia naturaleza, cuyas tendencias constituyen sus leyes, que no sólo sirven para nuestro placer y utilidad, sino para nuestra perfección de seres racionales; reconocer esto es distinguirse de los brutos y entrar en la vida moral, sin que sea preciso saber formular en el tecnicismo de la Ética esta conciencia de nuestras leyes, para distinguir nuestra actividad de la puramente instintiva. ¿Habrà quién califique de tal la conducta de esos hombres que desempeñan sus cargos con celo y cultivan las ciencias y las artes, aunque no apelen al motivo, algo enfático, del cumplimiento del deber?

Pues mucho más difícil nos parece colocar entre los seres privados de toda conciencia del bien y del mal a «los que se han dado la misión de escribir cada día para educar al buen pueblo», o a «los que han aparecido en esa asamblea selecta, cuyo papel es hacer las leyes protectoras del orden y de la virtud», y aun «a esos grandes hombres que disponen de los

intereses más sagrados de las naciones y que se llaman diplomáticos», por más que su desenfado y corrupción sean bien conocidos muchas veces; ellos explotarán al «buen pueblo», o no verán en el «extranjero más que un rival al que se debe engañar y aplastar; su conciencia relajada cierra los ojos ante el mal moral, que va a convertirse en provecho material, en placeres y honores; pero su sentido moral ¿no está despierto en otro orden de obligaciones, no aplica a ningún acto las ideas de bien y de mal? Éstas pueden ser extrañamente aplicadas; pero si estuvieran completamente borradas, entonces nos encontraríamos con una monstruosidad física, o psicofisiológica, pero no moral. Como dice bien Gastón Richard, «se ha hablado frecuentemente de una locura moral, que dejaría la inteligencia enteramente intacta. La psiquiatría parece haber mostrado que se ha de entender por eso más bien una regresión de la vida afectiva... Llega un momento en que únicamente pueden ser excitadas las puras inclinaciones animales. El enfermo no tiene entonces conciencia de ningún deber ni de responsabilidad alguna, y, por otra parte, esa locura afectiva es frecuentemente consecuencia de una conducta contraria a la moral».

Tampoco se puede negar a los criminales la inteligencia del orden moral. «Cuando son sorprendidos por la policía, se dice, no se dan a sí mismos más que una respuesta: He jugado mal y he perdido». Esto es juzgar demasiado pronto a los hombres, mayormente a los que tienen una complejidad de aspectos que no se encuentran en la conciencia del hombre honrado; alguna vez lo habrán sido aquéllos si no se trata de un criminal nato, al que habríamos de colocar en la primera acepción que hemos notado de la enfermedad moral. La primera culpa, y muchas otras sin duda, han tenido que estar precedidas de luchas o, por lo menos, de la advertencia de que el acto propuesto era malo, infringía una ley, apartaba del bien, hundía el honor, merecía un castigo o cualquiera de los otros elementos que integran el orden moral, pero que son con frecuencia percibidos independientemente unos de otros por cada conciencia moral. La prueba de que no faltan en la de los criminales está en que no dejan de aparecer en el curso de su vida; su mismo lenguaje delata que no hay en su espíritu una simple apreciación utilitaria de los actos. Es verdad que a la conciencia la llaman en su argot, la muda; pero aunque no hable, se reconoce que existe, puesto que se la nombra; ella ha existido a lo menos, y el que no la oye hoy, sabe que ha hablado antes; al Tribunal Supremo le dicen la justa; ellos discuten la justicia de algunas sentencias y las aprueban, mientras condenan otras; algunos declaran la verdad porque no pueden soportar los remordimientos; si se obstinan en negar antes de ser condenados, suelen ser después sinceros, y en las cárceles, que tienen medios de reparación moral, se transforman los mayores criminales.

Nos parece, pues, evidente que no se ve el bien, la ley, porque no se quiere y el fenómeno se explica fácilmente; a fuerza de no pensar en sus obligaciones, si alguna vez se aprendieron, no reteniendo en la conciencia las ideas de los actos buenos, sino los que inducen a sus contrarios, que son los que más preocupan a los temperamentos inclinados al placer, más aún que a causa de las luchas ásperas por la existencia, pero también por los rencores que éstas despiertan, el deber acaba por parecer odioso e importuno y su voz resuena como algo extraño y discordante en el rumbo impreso a la vida hacia fines muy distintos que los del ideal moral; cuando se le infringe, no se quiere pensar en ello. El pastor Arbox refiere que, preguntando a un joven de veinte años, que acababa de ser condenado por un delito, cómo juzgaba su acto, respondió: «¡No pienso en eso! ¿Queréis probarme que soy malo? Lo sé y lo siento; pero ¡qué queréis que haga!» Y cuando se le

decía al célebre criminal Lacenaire: «¿Creéis que todo acaba con la vida?», contestaba: «Es una cosa en la que jamás he querido pensar».

Prueba de ningún valor para demostrar la posibilidad de juntar la ausencia de las ideas de bien y mal con el poder de reflexionar es la tomada de los monómanos, que saben buscar los medios más propios para realizar su fin. Los hechos más ingeniosos realizados por hombres que prueban evidentemente su enfermedad mental, si no pudieran explicarse por el mecanismo propio de las que con Leibnitz hemos llamado meras consecuciones, como las de los brutos, no sirven para darnos a conocer la conciencia de un criminal sin confundir a éste con un loco, lo que ciertamente no pretende el discreto filósofo a que nos referimos; y a los que admitan esa confusión baste advertirles que hay una diferencia radical entre uno y otro tipo de conciencia: el ser sociable uno y no serlo el otro; el Dr. Taylor declaraba sin temor de ser desmentido por ningún criminalista: «Los alienados no tienen jamás cómplices en los actos que cometen.» Y la razón es obvia; el loco es un ser aislado en la naturaleza; entre sus concepciones y las demás no hay cambio posible; «dentro de él se desenvuelve todo su delirio; en sus alucinaciones incommunicables y en la repercusión de su mal, todo individual, está el principio de sus asociaciones de ideas, de sus deseos, de sus desesperaciones, de sus arrebatos, todos igualmente incomprensibles. Dos locos pueden burlarse mutuamente; jamás se concertarán ni aun para la salida del asilo, ese sueño obstinado de tantos enfermos». Los criminales, en cambio, se asocian por todas partes, no obstante el germen de disolución que su egoísmo lleva necesariamente; mas, si conspiran contra los demás, se creen obligados a ser fieles entre sí, increpando a los traidores como si hubieran faltado a un sagrado deber, merecedor de todos los castigos. Es el sentido moral que no muere, aunque aplicado erróneamente.

Poco tenemos que decir de la apuntada distinción entre conciencia inferior y superior; aquélla es pura conciencia psicológica, que acompaña también al animal capaz de asociar la imagen del daño hecho con los medios que lo realizan; el hombre que no pase de ella es un anormal, radicalmente incurable quizá; mas a veces una disciplina adecuada transforma lo que no era más que incapacidad accidental. En cuanto a la conciencia ética, llamada superior, no es posible reducirla al mero sentimiento, como hemos demostrado ya, y aunque en forma obscura siempre se descubre en ella un conjunto de juicios apreciativos de la conducta, dando a ésta su carácter verdadero de moral.

La unión de las ideas con los actos correspondientes excita los movimientos del apetito sensitivo anejos a esos actos y se establece así el ciclo psicológico, que luego se reproduce tan pronto como aparece cualquiera de sus elementos; el sentimiento producirá el acto y éste despertará la idea, o ésta repercutirá en el apetito por la imagen a que vaya asociada, y la voluntad se dejará inclinar por el bien mismo del apetito sensitivo. Cuando se habitúa a ceder lo racional a lo sensible, el laxismo afectivo entra en escena y su dominio sobre la vida racional determina esa aparente insensibilidad de la conciencia en medio del crimen, cuanto más en los hábitos de una conducta, cuyos desastrosos efectos sociales no se hacen visibles a la mayoría de los espíritus. Si del escrúpulo se ha dicho que es la neurastenia del alma, el laxismo es la anestesia o la parálisis moral. Ni amor del deber, ni temor del pecado o de sus castigos influyen en esa clase de conciencia laxa, sino los atractivos del placer presente; suele ser ella el tipo de la moral, cuyo principio reconocido es la soberanía del momento, a diferencia del laxismo intelectual, que es más calculador y frío, sabiendo

sacrificar lo presente para conseguir futuras ventajas. Aunque en las regiones elevadas de la voluntad no deja de producirse la inclinación amorosa hacia el bien ideal representado por la razón, es tan débil ese afecto espiritual, que apenas halla eco en una vida que se habitúa a gustar los placeres más intensos del apetito sensitivo; y, por eso, «si conmueve un momento, esa emoción se desvanece rápidamente en presencia de emociones inferiores, pero más vivas, que se gustan sin esfuerzo, y cuya vivacidad misma y la frecuencia embotan poco a poco el sentido moral».

¿Se extingue éste por completo, o hay posibilidad de tener ideas de orden moral, sin que a ellas correspondan sentimientos del mismo orden? Lo primero es posible en la medida en que lo es la regresión de la vida racional a la animal, etapas que un mal físico o una conducta depravada es capaz de hacer recorrer más o menos rápidamente, como ocurre en la degeneración alcohólica; estos son casos patológicos, en los que no cabe hablar ya de vida o conciencia moral. Pero no pensamos lo mismo de lo segundo, si por sentimientos morales se entiende lo que propiamente debe entenderse, y no las conmociones sensibles, que a veces los traducen fisiológicamente, y con los cuales es cierto que se hace más fácil la actividad racional práctica, sin que sean necesarios, como dijimos antes y comprobaba Höffding.

Menos que nadie habían de negarlo aquellos que atribuyen principalmente al sentimiento las determinaciones de la conciencia, si admiten la realidad de las transformaciones morales que se realizan en los criminales mismos, según intentamos probar poco ha, a la vez que hacíamos ver que no estaban privados de juicios acerca del bien y del mal; de modo que corren parejas éstos con los sentimientos, despertando los unos a los otros. Sería, por otra parte, inconcebible que a una forma intencional del bien producida por la razón no siguiera una inclinación de la voluntad, que tratara de asimilársela en su misma realidad, según la doctrina aristotélico-tomista ya indicada.

Pero, además, lo vemos confirmado por la experiencia, cuyas conclusiones podemos resumir así: no hay verdadera anulación de sentimientos morales, sino, donde la facultad de conocer se encuentra en algún modo perturbada o impedida; no hay un solo caso de los que se aducen como típicos de insensibilidad moral, en que no se acusen anomalías, incoherencias, falta de razón suficiente en el conjunto de los actos; todo lo cual delata las deficiencias del discurso. Para sostener lo contrario se ha tenido que llegar a decir de un sujeto a quien se quería presentar como un inválido moral: «razona sin inteligencia»; luego, replicaremos, en realidad no razona; la atrofia moral hace pensar en la idiotez; la perversión en el delirio, y la inestabilidad en la confusión mental. «Si el conocimiento del bien y del mal, si la interpretación especulativa de estos datos fuera sana, la pretendida invalidez moral sería una repulsa a conformarse al bien conocido, comprendido, entrevisto; sería una rebelión y no una insuficiencia; un crimen y no una locura».

No se ha de incurrir, por último, para negar la existencia de sentimientos morales, en el defecto de atribuir a éstos igual elevación y pureza en todas las conciencias; además, aunque se les den nombres diversos, no son en sí cada uno algo tan simple que se los pueda aislar de los demás y sobre todo de las varias ideas que los informan; mucho menos es admisible establecer una teoría a la que apenas corresponda nada en la práctica, como

ocurre cuando del sentimiento moral se pretende excluir los motivos religiosos «por interesados», pues en ellos el individuo mira a sí mismo y a sus intereses personales.

En resumen, la conciencia laxa, por sus hábitos libremente contraídos, produce una desorganización del sentido moral, que le hace aparecer ya privado de ideas morales, ya de los sentimientos correspondientes; culpable en la adquisición de esos hábitos, los actos derivados de ella quedan contaminados de esa culpa, además de la que en cada momento pueda contraer, si obra movida por su acostumbrada inconsideración, o inconsciencia; y es tanto más difícil de sanar, cuanto más se tarde en poner el remedio de una profunda instrucción moral y de la más severa austeridad.

Las variaciones de la conciencia moral y el valor de ésta. -El valor de la conciencia moral está íntimamente relacionado con su origen y naturaleza, y así hemos visto cómo la explicación empírica de asociacionistas y evolucionistas, al reducir nuestros juicios morales a meros hábitos adquiridos por el individuo o por la especie, merced a asociaciones contingentes de ideas, les quitaba todo valor intrínseco y hacía ilusoria la obligación, pues por arraigados que estuviesen, llegando hasta a convertirse en instintivos, el reconocimiento de su origen bastaría para hacerlos desaparecer, como acertadamente observaba Guyau, o al menos para atenuar su influencia poniéndonos en condiciones de substituirlos por otros sin protesta de la conciencia. Sin embargo, es lo cierto que hay juicios morales contra los que nada pueden esas teorías, y que se imponen siempre como necesarios para nuestra vida de seres racionales.

No por esto se ha de entender que la conciencia moral es algo innato, a priori, con juicios ya formados aplicables infaliblemente a la conducta humana por una intuición del bien y del mal. Contra ello protesta nuestra más superficial observación interna, que nos dice cuántas veces nos hemos engañado, cómo varían nuestras apreciaciones morales, que sólo entre sombras vemos frecuentemente nuestros deberes, la ley que hemos de aplicar, no obstante los más sinceros esfuerzos para descubrirla, aun apelando a elevadas inteligencias y después de una esmerada educación moral.

Innato no hay nada más que la facultad, el poder de formar esos juicios, que depende de la razón, con la cual se confunde la conciencia en cuanto le atribuimos las ideas reguladoras de nuestra actividad libre, para la que se convierten en verdadera ley. La conciencia, pues, tiene en sus juicios el mismo valor que la razón, de donde proceden, al aplicarse a investigar las relaciones necesarias de nuestra naturaleza con su fin, y aquéllos participan del carácter objetivo de estas relaciones; no están sujetos a condiciones perpetuamente variables y distintas de adaptación de nuestras tendencias a su medio físico y social, que se supone también gratuitamente en perpetuo cambio; en aquellas y en éste hay algo que permanece siempre idéntico y les sirve de punto fijo de enlace y acomodación, con lo que se cuenta para poner el orden conveniente en sus muchas relaciones y sin lo que sería imposible orientar nuestra vida y no entregarse al azar de las circunstancias; de ahí se deriva la necesidad y universalidad de los juicios morales.

Aunque hay ciertas condiciones en que la vida es tan elemental que bastan para sostenerla ciertas normas rudimentarias fácilmente perceptibles por toda inteligencia humana, como aquélla tiende a progresar, y en la medida de su progreso reclama leyes

morales más complejas, para cuyo conocimiento se requiere mayor capacidad mental y más dominio de las tendencias sensibles para cumplirlas, la necesidad y universalidad de los primeros juicios éticos, de donde se derivan aquellas leyes más complejas, se hace patente por la reacción de la naturaleza al ser éstas violadas, pues cuando lo han sido, los prevaricadores perecieron o acabaron por quedar sujetos al dominio de otros hombres que las guardaron más fielmente; la naturaleza no se deja imponer juicios arbitrarios, como vayan contra sus fines inmanentes.

Si bien las formas kantianas del pensamiento no pueden calificarse de representaciones mentales arbitrarias, tampoco sirven como puras formas subjetivas del espíritu para dar valor a los juicios morales de la conciencia, pues no pueden salir éstos del propio fondo de la razón al contemplarse a sí misma, vacía de todo contenido experimental, como no pueden salir los juicios especulativos de la razón especulativa pura. No son, en realidad, dos facultades distintas la razón teórica y la práctica; aquélla formula los principios directores del conocimiento y ésta los de la conducta, que en sí mismos son tan especulativos como los otros; «se puede decir que las ideas y las verdades morales no son, en el fondo, sino las nociones y principios de la razón especulativa aplicados a las acciones humanas. La idea del bien moral no es, en realidad, sino la de fin absoluto; la noción de deber es reductible a la de ley; las nociones de responsabilidad, mérito y sanción son consecuencias directas de la idea de causa libre». Sin la materia, que le suministra la vida empíricamente realizada, la razón no es capaz de formular ninguna regla moral ni descubrir ninguna forma, a la que deba conformarse todo acto que haya de llamarse moral; la ley abstracta del deber tiene un contenido objetivo, que se impone a la razón, lejos de ser ella la que de sí misma saque esa ley para imponerla a priori a la materia de nuestros actos.

Hay, sin embargo, un hecho ciertísimo: la existencia de juicios morales nada conformes entre sí, de los cuales muchos pueden calificarse de falsos; pero hay otros que, versando sobre una misma materia, son diversos, y no nos atrevemos a condenarlos, con lo que parece que la conciencia, al perder la unidad, que es como el signo distintivo de la verdad, pierde también el valor, que atribuimos a los juicios de la razón, que deben ser necesarios y universales en todos los hombres.

Indicaremos las causas de estas aparentes anomalías para ver el alcance de la autoridad de nuestra conciencia.

Los errores de ésta corren pareja con los de muchas ciencias especulativas, sin que por eso se les niegue un asentimiento racional, conforme con las pruebas en que se fundan, juzgadas por nuestra propia inteligencia; su poder reflexivo le permite juzgarse a sí misma y distinguir la verdadera evidencia de lo que no es más que una verosimilitud o aproximación.

Algunos errores de esas ciencias, mayormente de la metafísica, han influido poderosamente en los errores morales, como indicábamos al principio, y cuando aquéllos se han convertido en fundamento de una religión, ésta ha venido a sancionar los mayores extravíos de la humana conducta, por la autoridad social de que han gozado, contra la cual reaccionan débilmente los individuos, y por lo inclinados que estamos a transigir con aquello que halaga nuestras pasiones. Agréguese a esto las condiciones materiales en que se

han encontrado muchos pueblos, en lucha constante con lo duro y miserable de un medio físico, que apenas les servía para atender a las más perentorias necesidades de la vida, o rodeados de otros pueblos, que por las mismas causas les disputaban el suelo y querían someterlos o esclavizarlos, y se comprenderá entonces bien que para unos y otros no existiera más ideal, más derecho y deber que vivir y exterminar a cuantos les sirvieran de obstáculo; por eso daban muerte no sólo a los prisioneros, sino a sus propios padres ancianos y compañeros inútiles para luchar y trabajar, y a los que había que alimentar, pensando que esto era preferible a que pereciesen de hambre o a manos de sus enemigos.

Hay en todos estos casos un concurso de deberes, que en inteligencias poco desarrolladas tomaban una solución muchas veces errónea, pero no dejaban de percibir la distinción fundamental de un bien y un mal que hacer o que evitar, el concepto de una obligación, aunque aplicada frecuentemente sin conocer las preferencias racionales de los actos, por una ignorancia más o menos invencible *hic et nunc*, pero que no lo era de un modo radical, porque la luz de los primeros principios, entonces mal aplicados, ha servido para que el hombre vaya poco a poco rectificando sus errores prácticos, como ha ido haciendo con los especulativos; el escepticismo en moral resulta, pues, tan injustificable como en las demás ciencias; si declaramos errónea la conciencia, lo hacemos en virtud de nuestra propia razón, que es capaz de descubrir el error; siguiéndola en cada caso con recta intención, y según lo permita nuestra singular capacidad, seguimos la única regla que nos es dado tener, y en este sentido su valor es absoluto.

Mas no siempre la diferencia entre los dictámenes acerca de una misma acción arguye falsedad en ellos; o mejor dicho, un acto puede no ser idéntico a otro en todo, aunque aparentemente lo sea, y entonces el juicio de la conciencia para ser cierto ha de variar precisamente, acomodando la ley universal a las circunstancias de la realidad, a la acción concreta que ha de regir. Esta no es ninguna doctrina nueva, que los sociólogos hayan hecho conocer, y que venga a destruir el valor de la conciencia; los escolásticos la han estudiado tanto más, cuanto que su propio ministerio daba a la mayor parte de ellos ocasión de tocarla más de cerca, sin abandonar por eso los principios generales de la ley natural; pero ésta «no es regla decían -sino en abstracto y remotamente, mas cuando la aplicamos a nuestras acciones se convierte en una regla próxima. Como regla remota la ley es invariable; pero como regla próxima, que constituye uno de los términos del juicio de la conciencia, la cual está sujeta a variaciones, se convierte ella también en variable; de modo que mientras la ley es una para todos, la conciencia de uno puede no servir de regla para el obrar de otro, y ninguno puede tener otra regla próxima de sus actos sino aquella que le es suministrada por la propia conciencia».

Para ver de qué modo esta variedad de aplicaciones se armoniza con la existencia de una misma ley moral podemos emplear la comparación de un neoescolástico, que dice: «Imaginad un círculo, que poco a poco se convierte en una elipse, después en una línea abierta, después en una recta: será preciso que se encuentre una serie de fórmulas para seguirle en su evolución; mas cada una de ellas, si está bien tomada, será, respecto de la fase que expresa, no menos verdadera que las demás respecto de las suyas», y sin embargo los mismos principios generales de la geometría han presidido a la formación de las nuevas fórmulas. La ley moral no es un molde rígido en el que toda conciencia ha de tomar

idéntica expresión, porque en nada tanto como en la vida moral se revela nuestra propia individualidad, ya que la razón no puede desinteresarse de ninguno de los elementos y tendencias que nos constituyen, ni de las particularidades que en nosotros ofrecen, cuando se trata de actos que trascienden de suyo a nuestro supremo destino. -Además, como agudamente observaba Suárez, la ley moral no es algo que esté escrito en tablas o papel, sino en la mente, y no se contiene siempre en ésta con aquellas palabras generales o indefinidas de que nos valemos para expresarla, y esto es lo que obliga frecuentemente a ponerle restricciones dictadas por la razón, que pueden parecer cambios de la ley, no siéndolo sino de nuestras palabras para traducirla con fidelidad.

Por todo lo cual bien podemos concluir que si es cierto que hay un fondo substancial, una esencia metafísica, que necesariamente ha de encontrarse en todo hombre, y de ella se siguen leyes comunes a cuantos participen de nuestra misma naturaleza, mas la realidad concreta y física de ésta es de una sorprendente variedad en cada individuo, y por eso podemos afirmar, con Höffding, «que las leyes morales no son tan fáciles de encontrar, como se cree frecuentemente»; que «el problema consiste en hacer ver cómo el individuo, siguiendo su ley, cumple lo mejor posible la ley universal; y este problema está resuelto si la ley universal, valedera para todos los hombres, no indica sino la dirección del esfuerzo que se ha de hacer, el tipo que se ha de conservar. Sólo por un dogmatismo arbitrario y menospreciando los problemas psicológicos y morales más profundos puede fijarse una vez por todas y para todos los hombres el quantum satis de la voluntad humana».

Nosotros admitimos que hay una disposición o inclinación natural de nuestra facultad de conocer, que corresponde a su finalidad inmanente, y que por ella alcanza nuestra conciencia sin gran esfuerzo las verdades fundamentales que sirven de guía a nuestra vida, cualquiera que sea su condición, porque no obstante las protestas de ciertos sociólogos contra el concepto de una «naturaleza humana» revélase lo que alguno de ellos ha calificado de «unidad de estructura mental de la especie humana», en cierta radical identidad al reconocer la legitimidad del poder social, algunas reglas respecto del matrimonio, del amor y cuidado de los hijos, al prohibir el homicidio, el robo y el adulterio.

Autonomía de la conciencia. -Autónomo, según la etimología de la palabra, significa aquello que se rige por sus propias leyes; en moral suele entenderse por autonomía «el derecho de la persona a gobernarse según reglas, que no le son impuestas de fuera», y aplicando este sentido a la autonomía de la conciencia, tal como la entienden la mayor parte de los moralistas contemporáneos, diremos que consiste en aceptar como única norma de sus dictámenes las leyes inmanentes de nuestra naturaleza racional.

Mas esta definición es interpretada de muy diverso modo según que se admite el valor de la metafísica, o se rechaza, o por lo menos no se consiente su intervención en la Moral; así, decía Rauh que la autonomía de la conciencia se había de extender a toda teoría metafísica, si por ella se entiende «una doctrina tal que se pueda deducir de ella lógicamente, o más bien ideológicamente, una creencia moral determinada», con lo cual quedaría sin fundamento la distinción por él admitida entre la verdad y el error, el bien y el mal, porque en la experiencia moral se dan uno y otro, y puesto que la conciencia ha de ser razonable, habrá de tener algo por cima de la experiencia, de lo mudable y contingente, para juzgar esa experiencia; ese algo es el objeto de la metafísica, lo permanente y

necesario, la naturaleza en sentido ontológico; esta sola es valedera para servir de fundamento a la ley del hombre honesto, que pretende Rauh convertir en la regla del verdadero bien, porque la naturaleza es universal, sin dejar de ser individual.

En efecto, ella nos hace ser lo que somos y tenemos de común y a la vez de propio; es principio intrínseco de tendencias que miran a un fin universal, obtenido por medios que, sin dejar de ser idénticos, se particularizan en las determinaciones individuales, según el juicio de la propia razón, que les da en cada caso fórmula precisa, y en este sentido merece llamarse autónoma y aun legisladora de la humana conducta; en cambio, el que, por ejemplo, se dejara guiar únicamente por el honor observaría una regla que le es impuesta por los otros, porque sería determinado por el juicio de ellos acerca del valor de esa regla; las imposiciones de la conciencia social tienen frecuentemente ese carácter de heteronomía, incompatible con la independencia de la conciencia individual, único juez inmediato de nuestras obras.

¿Se excluye por esto la legitimidad de consultar las dudas que pueden surgir en nuestra propia conciencia y someternos al dictamen ajeno? De ningún modo, antes bien sería indicio de falta de rectitud el no buscar en la ilustración de los demás las luces que a nosotros nos faltan; no es menos preciso en moral que en cualquiera otra materia admitir el juicio de las autoridades competentes, que, por otra parte, han de poder observar con más desapasionamiento que la conciencia propia, no siempre desinteresada; esta misma es la que entonces declara que hemos de aceptar el juicio ajeno, y, por consiguiente, no pierde su legítima autonomía. Para negar esto es necesario aceptar el indiferentismo o escepticismo en moral, o sea proclamar el reinado de la arbitrariedad; la conciencia no sería entonces ese algo impenetrable y sagrado que merece el respeto de todo hombre, ni podría ser tenida por regla o norma de nuestra conducta; el sentido de la palabra ley, que damos a sus juicios, se desvanecería.

Mas lo que, según los modernos racionalistas, se opone radicalmente a la autonomía de la conciencia es la concepción católica de ésta, ya porque se la somete a la autoridad de la Iglesia y del Papa, ya porque, según ellos, Dios legisla sobre ella como un déspota, cuyas órdenes no se discuten ni razonan.

Diremos, en cuanto a lo primero, que si el creyente acepta la autoridad de la Iglesia y del Papa en la dirección de su conciencia no es, como falsamente se dice, sin haberles pedido sus títulos, sino después de haberlos racionalmente admitido como procedentes de Dios mismo, nuestro Padre, y entonces descansamos en aquella autoridad, que, por otra parte, no suministra más que los principios generales del orden moral con sus bases dogmáticas, sin oposición posible con las verdades conocidas naturalmente por nuestro propio espíritu; después la conciencia individual se encarga de aplicarlos a cada acto particular, según su leal saber y entender, como único juez inmediato de sus decisiones, sin que le sea lícito obrar en contra de su último juicio sobre la bondad del acto. Esta es doctrina unánime de los moralistas católicos, siguiendo las enseñanzas del Apóstol: «Omne quod non est ex fide (esto es, juxta conscientiam) peccatum est».

Mas se ha de tener en cuenta que, si bien los católicos admiten el Decálogo como una manifestación positiva de Dios, no entienden que sus preceptos se funden en la voluntad

divina, sino en su conformidad con el orden eterno de la sabiduría infinita, de la que es nuestra conciencia imperfectísima imagen, que los contiene y refleja; por consiguiente, no son buenos, porque están mandados, sino que han sido mandados porque son buenos. Por esta razón, aun sin atender al hecho de haber sido revelados, podemos por nuestro propio esfuerzo legitimarlos, y, lejos de impedirsenos su examen, son objeto preferente de él por parte de los moralistas católicos; no hay, pues, inconveniente alguno en decir que la ley de nuestra conciencia nos es inmanente, y por ello que somos autónomos como seres morales.

Para expresar la autonomía de la conciencia suele decirse que es legisladora de sí misma, frase que puede entenderse como si de la conciencia misma dependiese el valor intrínseco del bien y sólo en ella estuviese el fundamento de obligarnos a cumplirlo. Rechazan al menos lo primero cuantos reconocen la existencia de un orden moral objetivo, al que ha de subordinarse la conciencia para no incurrir en la arbitrariedad y el error; y si ha de darse la razón última de ese orden, no hallaremos otra sino Dios, por lo que la ley de nuestra conciencia es la ley impuesta por Dios, o, si se quiere mejor, propuesta, ya que tenemos el poder de infringirla; nuestra autonomía, se ha dicho muy bien, es relativa y de aceptación, y no absoluta o de posición; nosotros no creamos la ley, la aceptamos al formularla en la conciencia.

En cuanto a la fuerza de obligar de ésta, reservando para otro lugar un estudio más completo, diremos que, no pudiendo obligar una ley sin tener conocimiento de ella, como éste se alcanza por la conciencia, ella es el principio inmediato de la obligación; el juicio por que declaramos cuál es el bien conveniente a nuestra naturaleza liga a nuestra voluntad, inclinándola primero espontáneamente y después justificando su libre adhesión al bien juzgado tal, aunque sea con error; pero ese juicio es nuestra ley, pues suponemos que no podemos tener otro, y siguiendo el curso de las consideraciones del párrafo anterior, añadiremos que esa ley nos aparece como ley divina y nos obliga como tal.

Creemos, pues, que se deben invertir los términos en que un moderno racionalista expresaba la autonomía de la conciencia diciendo: «mas al obedecer a Dios nos sometemos a nuestra propia razón»; porque si en el orden lógico es cierto que antes «descubrimos en nosotros mismos la verdad como nuestra ley, como nuestro bien, como lo que nos completa y nos da el ser verdadero», ontológicamente Dios es antes y superior a nosotros, y por eso debemos decir que al someternos a nuestra propia razón obedecemos a Dios, «porque ella está unida al pensamiento divino», sin que por ello aparezca Él como un déspota, cuyos mandatos no se discuten, aunque muy bien pueden sernos incomprensibles; mas sabiendo que proceden de Él, obraremos tan racionalmente acatándolos «como el niño que recibe de las manos paternas el alimento o el consejo, o como M. Seailles mismo al subir en ferrocarril sin haber previamente comprobado con sus propios ojos el estado de la vía y la solidez de los ejes». La verdad «no nos es impuesta de fuera», porque Dios no es exterior a nosotros, pero sí transcendente; la ley no es verdadera porque el pensamiento divino se acomoda al nuestro, sino porque éste se conforma con aquél; la ley en Dios no es lo mismo formalmente que en nosotros: en Él es infalible, indeficiente, es norma suprema; en nosotros es falible, sujeta a desfallecimientos, es norma regulada por aquella suprema, débil eco, en suma, de la ley divina, que tiene que ser descifrada por nuestro propio esfuerzo.

Queda así suficientemente refutado el segundo reproche que se hace a la moral católica por suponer que ella hace intervenir a Dios en la conciencia como un déspota, cuyas órdenes no se discuten ni razonan. Todavía aparecerá con más claridad lo expuesto por las consideraciones que ahora vamos a hacer.

Sin razón se tacha de misticismo la teoría de la conciencia, imagen de la inteligencia divina, por lo cual habla el moralista católico de la voz de Dios, o, como decía el Cardenal Newman, que «la conciencia es un vicario nato del Cristo, un profeta en sus informaciones, un monarca en sus órdenes, un sacerdote en sus bendiciones y en sus anatemas; y, si el eterno sacerdocio que se halla encarnado en la Iglesia pudiera cesar de existir, en la conciencia permanecería el principio sacerdotal y tendría el predominio»; nada hay en ello de supernaturalismo, pues, como con Santo Tomás enseñan los más grandes filósofos y teólogos católicos, los que hacen autoridad, no se diferencia en esto la conciencia de los demás principios naturales de conocer, que todos proceden de Dios, como autor de la naturaleza, y con ellos concurre en los actos que les son propios del modo conveniente a su dominio supremo y a la indigencia radical de todo lo creado; la cuestión se reduce, pues, a un problema de metafísica, según hemos demostrado al criticar el evolucionismo; o el mundo tiene en sí la razón de su existencia o se ha de buscar en un ser transcendente, al que llamamos Dios; toda ciencia que no se remonte a este problema es incompleta, y, si le excluye, positivamente falsa.

Capítulo VIII

La libertad humana

Importancia del problema de la libertad en la Ética. -Siendo la Ética la ciencia de los actos humanos, cuya determinación toca a la voluntad, como potencia activa, pero cuyo principio remoto es la inteligencia y sin cuya intervención ningún acto nuestro puede llamarse propiamente humano, importa mucho conocer el orden en que se encuentran estas dos facultades. Las ideas que aparecen en nuestra conciencia, señalándonos el verdadero bien que hemos de realizar, ¿ejercen en nuestras voliciones tal influencia que las determinen a abrazar necesariamente ese bien?

El problema es bastante arduo y necesita distinciones, que oportunamente se harán; pero en términos generales puede afirmarse la libertad de aquellas determinaciones voluntarias que tienen por objeto un bien particular, incapaz de satisfacer la amplitud del apetito racional, que corresponde a la de nuestra inteligencia para conocer el bien universal. Al definir nosotros lo moral hemos partido de esta suposición, y así lo hemos contrapuesto a lo físico o necesario, como única distinción cualitativa entre los actos del orden moral y los del sensible; sin la libertad no parece que tiene razón de ser una disciplina ética, y por eso han corrido igual suerte en las investigaciones humanas la una y la otra.

En efecto, dirigida la atención de los primeros filósofos al estudio de la naturaleza exterior, lo primero que hubieron de observar fue la regularidad y constancia del aparecer

de sus fenómenos, indicio de cierta necesidad ineludible, siquiera ésta se atribuyese a la imposición externa de los dioses, frecuentemente sujetos ellos mismos a la fatalidad, al destino. El hombre, que formaba parte de la naturaleza, no había de estar menos sujeto a esa necesidad, y cuando el problema del mal hería su conciencia, apenas si hacía otra cosa que atribuirlo a sus dioses, del mismo modo que les atribuía los bienes.

Cuando, perdida la fe en aquellas divinidades, que cayeron más al peso de sus crímenes que a los golpes de la razón pura de los filósofos, el genio de Sócrates funda la moral, aparece la gran cuestión del poder que tiene el hombre sobre sí mismo para hacerse virtuoso; su intelectualismo rígido le hace confundir la ciencia con la virtud, y sólo en las penumbras de la duda parece que habrá de existir cierta indeterminación de la voluntad. Platón completa y desenvuelve el pensamiento de su maestro y entonces gana ya más campo la libertad; hasta que Aristóteles escribe el primer tratado científico de moral y reconoce que el hombre es el padre de sus acciones, como de sus hijos.

El Cristianismo trajo a la humanidad un concepto más elevado y exacto del problema moral, haciendo aparecer como elemento culminante de la conciencia un ideal, que se impone por una autoridad soberana, debiendo ser cumplido absolutamente; de ahí un sentimiento de dependencia, por el que se siente el hombre justiciable por sus actos, pero en la medida en que puede cumplirlos, porque «Dios le ha dejado en las manos de su consejo»; no importa que necesite el auxilio de la gracia divina para realizar su ordenación sobrenatural; él ha de cooperar libremente a ese nuevo principio de vida; por eso nos hacemos dignos de premio o de castigo, merecemos o desmerecemos ante Dios, ante nuestra conciencia y ante los demás hombres también, porque nuestros actos repercuten en el orden social. A esta exaltación de la libertad siguió el florecimiento de los estudios morales en sus varias formas de Sumas, Comentarios, Casuística, Tratados ascéticos, etc.

La filosofía escolástica en general, con el llamado espiritualismo clásico, lo mismo que la conciencia colectiva formada bajo la influencia del Catolicismo, sostuvo el principio de que únicamente por el libre albedrío, por un poder de autodeterminación de la voluntad, era posible dar cuenta de esos conceptos morales, de esos juicios de valor, que nos hacen clasificar a los hombres y a las cosas, no sólo según su naturaleza aisladamente considerada, sino según su nobleza e importancia relativa en el sistema general del universo y principalmente respecto a su Creador, como Perfección Suma y Norma de todo bien que es. Y bajo ése mismo punto de vista se han dado las leyes para el gobierno de los pueblos, mayormente para contener en la observancia de ellas a los que pudieran sentirse inclinados a violarlas, y si lo hacían se les declaraba culpables y merecedores de castigo en la medida de la libertad con que hubiesen infringido el precepto.

Muy difícil, si no imposible, es desarraigar de la conciencia estas nociones; pero los incesantes ataques al concepto de libre albedrío, al par que van haciendo dudar de él (cuando no llegan a producir una convicción adversa), han constreñido a muchos filósofos y tratadistas del Derecho penal a borrar las tradicionales ideas morales de la responsabilidad, el mérito, el deber, la justicia, etc., calificándolas de ideas muertas, y si conservan su nombre es variando completamente el sentido. Por eso a la Moral filosófica se quiere substituir la llamada científica, positiva, sociológica, o simplemente un arte moral racional, una técnica de las costumbres.

Que éstas han de sufrir las consecuencias del moderno fatalismo también parece innegable; a pesar de las inconsecuencias que la lógica inmanente de la vida hace cometer a esa otra lógica artificial de los teorizantes de la nueva moral, la voluntad no puede menos de rendirse o debilitarse ante la idea de que lo que ha de ser, necesariamente será, si no por el arbitrio inexorable de los dioses o de la fortuna, por el encadenamiento inflexible de las causas y de los efectos, o por la evolución necesaria de la idea.

Por último, no sólo se ha creído poder fundar una moral sin libertad, sino que se tacha a ésta de opuesta a los principios racionales en que se basa toda sistematización científica, e incompatible con el orden moral de la conducta.

No pretendemos deducir del valor de las tradicionales nociones morales, que aquí presuponemos y luego hemos de demostrar, la existencia de la libertad, sino sólo notar la importancia de ésta en la Ética, si nuestra disciplina ha de ser verdaderamente normativa, como hemos sostenido.

Aunque directamente pertenece a la Psicología tratar de resolver el problema de la libertad, la íntima relación que tiene con la Moral y las impugnaciones de que se le hace objeto en los estudios dedicados a esta ciencia por los modernos deterministas nos obligan a entrar también aquí en él para precisar el sentido y alcance de la libertad, que juzgamos ser base indispensable de la actividad moral, y nos haremos cargo de las objeciones que más directamente se opongan a las ideas tradicionales del orden ético, imputabilidad, responsabilidad, mérito, deber, etc.

Determinismo e indeterminismo. -Con estos dos nombres suelen designarse los sistemas que tratan de explicar el modo de producirse los actos humanos llamados morales. El determinismo los supone necesitados por sus antecedentes, de tal suerte que, dados éstos, necesariamente se han de producir aquéllos; y, según que dichos antecedentes sean mecánicos, fisiológicos o psicológicos, el determinismo recibe una de estas calificaciones. - Algunos filósofos prescinden de la consideración particular de las causas que pueden influir en la determinación de la voluntad para no considerar más que el principio de causalidad o de razón suficiente, y concluyen que la libertad se opone a dicho principio, por lo cual debe ser rechazada; éste es el determinismo llamado metafísico.

Todavía tiene otro sentido muy usual en las ciencias, que no es incompatible con el libre albedrío; «cuando yo empleaba por primera vez, decía Claudio Bernard, la palabra determinismo... no pensaba que pudiera ser confundido con el determinismo filosófico de Leibnitz... Esta doctrina sostiene que los fenómenos del alma, como todos los del universo, son rigurosamente determinados por la serie de los fenómenos antecedentes, inclinaciones, juicios, pensamientos, deseos, prevalencia del motivo más fuerte, por los cuales es arrastrada el alma. Esto es la negación de la libertad humana, la afirmación del fatalismo. Muy distinto es el determinismo fisiológico (o científico)... En éste el hombre es forzosamente libre». Puede definirse el determinismo científico en sentido concreto: el conjunto de las condiciones necesarias para producir un fenómeno; o en abstracto: un principio de orden experimental que autoriza a enlazar un fenómeno dado a sus antecedentes necesarios e inmediatos, que son los únicos que trata de investigar la ciencia.

A esta clase de determinismo no nos referimos en Ética, sino cuando expresamente se declare así.

La esencia del determinismo está en negar aquella libertad interna que implica el poder de elegir indiferentemente uno de los términos de una alternativa; es decir, en negar que la voluntad informada por el juicio de la razón acerca del valor de los dos términos de una alternativa, obrar o no obrar, elegir esto o aquello, pueda decidirse en favor de uno o de otro, sean cualesquiera los antecedentes subjetivos u objetivos en que ella se encuentre.

La libertad supone, pues, la conciencia del acto y de los motivos que la inducen a realizarlo o no; pero no es simplemente, como algunos han dicho, la facultad de ser determinados por motivos conocidos; es necesario también, a lo menos, poder dejar de obrar a pesar de los motivos en favor del acto. Sálvase con esto la esencia de la libertad, llamada por lo mismo libertad de ejercicio, única a veces posible, por ejemplo, cuando hay un solo medio para alcanzar un fin; pero resulta de aquí, no que se sufra la determinación de los motivos, sino que han de ser dominados por la voluntad, aunque ésta se determine en vista de ellos; libertad y exención de necesidad son una misma cosa.

Tampoco es la libertad una mera inmunidad de trastornos patológicos en el proceso que origina el querer, aunque ello sea preciso para que exista aquélla; ni consiste en hacer lo que se quiere, si el querer lo que se quiere es el resultado de los antecedentes que determinan a la voluntad a querer; para que ésta sea libre es necesario que, por decirlo así, quiera lo que quiere, con independencia de toda necesidad interna y externa.

También se habla de libertad moral, no en el sentido de la facultad de obrar el bien y el mal en orden a nuestro último fin, sino en el de un poder que se adquiere sobre las propias pasiones en virtud del conocimiento del determinismo de éstas, según el axioma baconiano que a la naturaleza se la manda, obedeciéndola; más adelante demostraremos que este segundo concepto de la libertad moral supone el primero.

Y conformándose con el lenguaje común, los deterministas reconocen a la voluntad la libertad de elegir, pero no entendiendo por esto más sino «que se poseen las ideas de muchos actos posibles sobre los cuales se reflexiona, es decir, que se las compara entre sí... La libertad no significa aquí lo contrario de la necesidad, sino de la ceguedad; ella manifiesta una necesidad más profunda, más compleja que no la del acto producido por las emociones y las impulsiones pasajeras. La voluntad «libre» quiere decir aquí: la voluntad madura, consciente de sí y que, sin embargo, en el momento de la elección dice, yo no puedo obrar de otro modo». Este es el mismo concepto ya indicado de la libertad como conciencia del acto y de los motivos que inducen a realizarlo, con más un elemento contradictorio de la idea común de libertad, que consiste en creer que se puede obrar de otro modo de como se obra; sin esto la elección es palabra vacía de sentido.

El indeterminismo es el sistema que niega la dependencia de la voluntad respecto de sus antecedentes en la elección de uno de los términos de una alternativa; y según que se oponga a una de las causas necesitantes que defienden las diversas formas de determinismo, será como éste mecánico, fisiológico, psicológico y metafísico; hay, en efecto, quien combate el determinismo mecánico y admite el fisiológico, o quien niega uno y otro y

defiende el psicológico; sin que falten más radicales indeterministas que abandonan los primeros principios de la razón por creerlos incompatibles con la libertad.

Estas diversas acepciones hacen al término indeterminismo más ambiguo aún que su contrario, y tiene además el inconveniente, como observa muy bien el P. Cathrein, de quedar en la sombra el aspecto positivo y activo de la voluntad para decidirse por propio impulso a obrar o no obrar, a elegir un objeto u otro. Además, pudiera entenderse que el indeterminismo es ilimitado, es decir, que los motivos para obrar no ejercían influencia alguna sobre la voluntad, dejando a ésta en un perfecto estado de equilibrio o indiferencia; y esto es lo que suelen entender los deterministas por indeterminismo, identificando así las diversas escuelas que al defender la libertad discrepan mucho en su concepto, límites y fundamento; basta recordar los nombres de Secretan, Renouvier, Boutroux, Bergson, y entre los escolásticos a tomistas, escotistas y molinistas.

Es cierto que algunos afirman hasta tal punto el hecho y aun el derecho de la independencia de la voluntad respecto de los motivos, que han dado pretexto a que sus adversarios deterministas califiquen el libre albedrío de poder caprichoso y discrecional, que puesto como base de la vida ética haría de ésta algo desordenado e inmoral; pero aun esos mismos exagerados libertistas atenúan el alcance de sus juicios con otros más acertados y conformes con la experiencia misma, de tal suerte que, no sin ausencia de toda razón, se ha dicho que no hay en la historia de la filosofía un sistema que pueda llamarse indeterminismo absoluto.

El libre albedrío y el indeterminismo intelectualista. -Suele atribuirse el indeterminismo absoluto a los defensores del libre albedrío; pero sin razón, al menos tal como lo entienden los filósofos tomistas. Para ellos el nombre mismo de libre albedrío (juicio) indica la compenetración de la voluntad con la inteligencia en el acto de elegir, a que se refiere aquél; y el axioma nihil volitum quin praecognitum, muestra el orden en que han de actuarse las dos facultades.

La razón de esto es que, como dice Santo Tomás, a cada forma corresponde una inclinación proporcionada; y así a la forma racional ha de corresponder una inclinación del mismo orden, por la cual tendamos a la posesión de aquello que se nos presente como capaz de perfeccionarnos. Ahora bien; la inteligencia puede recibir las formas intencionales de todas las cosas y a ellas tiende por lo mismo la voluntad, sin poder saciarse en ninguna, como no sean equivalentes al bien absoluto, que es su objeto adecuado, correspondiente al ser en toda su plenitud, objeto adecuado del entendimiento. Sólo ese bien la determinará, pues, necesariamente y al par servirá de norma para apreciar todos los bienes, que no pueden menos de aparecer desproporcionados con él; por eso es natural que ante ellos quede el apetito indeterminado, pues «la voluntad no puede ser necesitada a querer lo que el entendimiento le representa como no necesario o indiferente; de otro modo sería preciso admitir determinada la voluntad a algo que el entendimiento le representaba como no necesario»; esto sería un efecto sin causa suficiente.

Al defender, pues, el libre albedrío no se defiende el indeterminismo absoluto, el poder caprichoso de elegir sin tener en cuenta los motivos, sino lo que hemos llamado un indeterminismo intelectual, que se reduce a considerar la voluntad en función de la

inteligencia, y en virtud de ello a negar la determinación de aquélla por ésta a elegir uno de los términos de una alternativa, por estimarlo reflexivamente inadecuado con el bien en toda su universalidad.

Y por lo dicho se notará la diferencia entre esta doctrina y la de Sócrates y Platón: para ellos la indeterminación de la voluntad sólo podía derivarse de una indeterminación de la inteligencia, que llamaremos negativa, es decir, por falta de luz en el conocimiento del bien; la duda, la opinión, envuelven la indiferencia especulativa y por ende la práctica. Nosotros fundamos la indeterminación del juicio en la clara visión de la insuficiencia de todo bien particular, aun honesto, para satisfacer la amplitud de la voluntad, porque entre el bien y un bien hay una distancia infinita, y en cualquier acto que realicemos, nuestra voluntad se empeña toda entera, con lo que en ella hay de más íntimo y esencial: el ser un apetito del bien universal y absoluto, por el cual únicamente puede ser determinada.

Es verdad que la Moral ofrece multitud de conclusiones de certeza completa, que determinan el asentimiento de la inteligencia; pero ya sabemos que los conceptos generales en que se contienen las verdades prácticas son de suyo incapaces de mover a la voluntad; la ciencia no es la virtud, hemos dicho contra Sócrates y Platón; es necesario que descendan de las alturas del ideal a las condiciones prácticas en que vivimos por medio del juicio particular de la conciencia, y cuando ésta dice: tal acto es bueno, no iguala esa bondad con la bondad, con el bien; aquí es donde reside la indeterminación radical del juicio, de donde se deriva la de la voluntad. «La práctica presenta una doble infinidad inagotable por la inteligencia: infinidad del objeto real; infinidad del sujeto real; de donde infinidad en segundo grado, si se puede decir así, de los aspectos bajo los cuales un objeto supuesto bueno puede aparecer al sujeto, al que se supone debe perfeccionar. Lo que en teoría conviene a un sujeto, puede mirarse como no bueno o malo al evolucionar en una teoría probable y mirarlo desde otro aspecto. Cuando no se trata de teoría, sino de práctica, y el sujeto, como el objeto, no son dados por la abstracción, sino por la realidad misma, los aspectos según los cuales puede presentarse el acto tienen toda la infinidad de las relaciones suponibles entre dos términos de determinaciones indefinidamente variables».

Ni importa que los bienes comparados sean más o menos grandemente desiguales, para que el mayor no tenga eficacia suficiente en orden a mover la voluntad de un modo irrevocable en favor suyo: si se atiende a la desigualdad, él merece ser preferido y se atraerá la inclinación apetitiva; pero en orden al fin general de la actividad humana, ni uno ni otro tienen valor bastante para ser elegidos por sí mismos; en todos se ha de encontrar una mezcla de bien y de mal, que si los hace apetecibles por un lado, los hace indiferentes u odiosos por otro, porque todo bien finito queda igualmente a distancia infinita del bien completo; éste no depende de aquél y se puede obtener sin él; la voluntad queda, pues, indeterminada en virtud de la indeterminación misma del entendimiento, que reflexionando sobre su juicio descubre las deficiencias del bien particular propuesto.

El resumen de nuestra doctrina se contiene en estas proposiciones: el principio radical de nuestro libre albedrío es la inteligencia, en cuanto conoce la razón general de bien: quod quid est boni; el principio próximo es la amplitud infinita de la voluntad especificada por el bien universal; el principio radical de la elección o acto libre es la indiferencia del juicio acerca de cada uno de los términos sobre que ha de recaer la elección, en cuanto en ninguno

de ellos ve realizada la idea de bien completo, y el principio próximo del acto libre es la indiferencia dominadora de la voluntad respecto del bien que le es presentado por el juicio como deficiente o mezclado de no bien.

La iniciativa de la voluntad vence la indeterminación -Puesta la inteligencia en posesión de dos representaciones intelectuales contraria o contradictoriamente opuestas en el orden práctico y, por consiguiente, irrealizables a la vez, es necesario, para salir de la indeterminación en que nos dejan, que la una sea inhibida y la otra desarrolle su tendencia a actuarse; mas para que esto se verifique libremente es indispensable que el hombre no pierda el dominio de ese doble juicio y no se deje determinar por la mera espontaneidad natural o por una circunstancia cualquiera externa; es decir, que ningún antecedente subjetivo u objetivo rompa la indeterminación arrastrando en un sentido a la voluntad, sino que sea ella la que elija por su poder automotor; y ésta es la solución que da al problema el indeterminismo intelectualista.

Mas evítese aquí el error de hipostasiar la voluntad, concibiéndola como un algo que subsiste frente a la inteligencia para comparar las razones de ésta, acto que en manera alguna puede aquélla realizar, o que presta su consentimiento caprichosamente a uno de los términos de la alternativa con independencia de los motivos, o sea de los juicios, pues por el momento partimos del supuesto que sólo a través de la inteligencia pueden obrar los motivos en la voluntad.

Entre el determinismo de éstos y la arbitrariedad o el voluntarismo anti-intelectualista cabe la intervención racional de la voluntad, o, como dicen los escolásticos, que ésta sea movida por el consejo, pero recibiendo éste de ella la eficacia necesaria para mover, pues «hoc ipsum quod ratio movet imperando est ei ex virtute voluntatis»; hay aquí mutua influencia causal: el juicio precede a la voluntad desde el punto de vista de la causalidad formal, mas es precedido por ella desde el de la eficiente; ambas forman la síntesis de luz-acción, especificación-ejercicio; así los motivos son nuestros motivos, se nos pueden atribuir como a verdaderas causas racionales y libres; por eso con razón se ha dicho que «la voluntad va delante del atractivo del bien particular, que es incapaz de llegar por completo hasta ella; por eso determina la voluntad al juicio, que debe determinarla a ella misma, «causae ad invicem sunt causae...» El acto libre es una respuesta gratuita que parte de las profundidades infinitas de la voluntad, a la sollicitación impotente de un bien finito».

Según el Angélico Doctor, de tres modos interviene la voluntad para convertir el juicio sobre un objeto en motivo determinante de nuestros actos libres, o sea para formular el último juicio práctico, al que debe seguir una de las operaciones posibles comprendidas en la alternativa de nuestra representación intelectual; e incluimos aquí tanto la libertad de especificación como la de ejercicio, pues considerado el acto como un objeto, sobre él recae, del mismo modo que sobre éste, la acción de la voluntad.

Primeramente, la voluntad hace fijar la atención en lo que es realmente preponderante en el objeto, y entonces se mueve según el juicio racional; hay aquí libertad, porque pudo obedecer a otros motivos, y buen empleo de ella, porque ha seguido la norma ideal, el verdadero motivo de la acción humana.

En segundo lugar, puede ocurrir que el pensamiento se aplique a una circunstancia del acto u objeto y no a las otras, a causa de que una influencia cualquiera haya puesto más de relieve aquella circunstancia; si en esa influencia hay algo dependiente de nuestra libertad, indirectamente será libre la atención prestada a dicha circunstancia; el motivo nos pertenece en algún modo. Si no hemos tenido parte en esa orientación de nuestro espíritu, para que haya libertad es necesario que el juicio reflexivo recaiga sobre el carácter relativo de la circunstancia ocasionalmente destacada ante nuestra conciencia. Si falta la advertencia acerca del deber de deliberar, el bien relativo obrará como absoluto; pero será un móvil, no un motivo.

En tercer lugar, la voluntad hace recaer la atención preferentemente en un objeto a causa de la disposición del sujeto, que le hace inclinarse más a lo que con ésta se conforma. Las disposiciones que se derivan de los hábitos o del desorden de una pasión atraen en el sentido de unos y otras, mas mientras quede el juicio capaz de reflexionar sobre el bien y el mal de aquello a que nos inclinamos, la voluntad no se ve determinada en su volición; «o, si se quiere, hay un determinismo relativo; pero, de una parte, ese determinismo es a veces voluntario, como en el caso del hábito querido (no depende del hombre vicioso juzgar como un sabio, pero sí depende de él no ser vicioso); y, de otra parte, no concluye sino en la inclinación necesaria, no en un querer necesario»; y salta a la vista la diferencia de estos actos, pues frecuentemente nos sentimos inclinados a hacer algo y no lo queremos hacer, ni lo hacemos, precisamente por nuestro no-querer, que es entonces verdadera fuerza positiva que inhibe la inclinación.

Ahora bien; puede asegurarse que este modo de intervención voluntaria en nuestro último juicio práctico es inseparable de todas nuestras elecciones, porque si el hombre en su fondo racional no es más que «un apetito general del bien abstracto, a quien ningún bien particular puede parecer absoluta y necesariamente conveniente», como hemos dicho en otra parte, a la vez es un individuo, con todas sus singulares determinaciones de carácter y temperamento, sobre el que pesan todas las influencias de un pasado propio y ajeno, que ha heredado, etc., etc.; y como en el acto que ha de realizar ha de poner todo su ser, y ha de abrazar el objeto con todas sus circunstancias (objectum vestitum relatum ad subjectam vestitum, decía un comentador), el juicio que le sirva de regla no podrá menos de sufrir la influencia de lo individual, y cuando esto no se oponga a la voluntad rectificada por el apetito del bien honesto, es necesario tener en cuenta ese carácter individual para que el juicio se acomode a quien ha de llevarlo a la práctica.

De aquí se deduce que en el acto libre entran todos los elementos que constituyen al sujeto, pero incluyendo en ellos la voluntad, que no es palabra vacía de sentido, ni está constituida sólo por los motivos, por los juicios, sino que es un principio activo que los domina, en vez de ser dominada por ellos, siempre que en todo el proceso del querer no haya nada anormal o patológico, dada la influencia que el organismo ejerce en todas nuestras actividades. Y nada vale decir con los deterministas: el principio de donde emanan nuestros actos es algo determinado, y, por consiguiente, no puede producir nada que no esté determinado también. En efecto, una vez producido el acto es lo que es y no puede ser otra cosa; pero la libertad no se pone en lo estático, sino en lo dinámico, en el tránsito del no-ser al ser, y entonces cabe que una naturaleza determinada lo esté para dar, no un ser

determinado, sino uno u otro, porque su capacidad se extienda a contenerlos a ambos; y esto ocurre en la voluntad, como luego demostraremos más extensamente.

También se deduce de lo dicho que el reconocimiento de la libertad psicológica no compromete el valor de las normas ideales que deben regir nuestra conducta, ni es, por consiguiente, un principio de inmoralidad, porque en ella ejercen verdadera influencia los motivos y la conciencia dicta cuáles deben prevalecer de derecho, para que la voluntad elija a éstos, como puede hacerlo; el hecho contrario no les quita su valor.

Por último, deduciremos que el intelectualismo tomista halla en sus propios principios los límites a la determinación apetitiva consiguiente a la forma cognoscitiva; cuando ésta queda indeterminada, también aquélla; y así se funda un moderado indeterminismo intelectual en la teoría del libre albedrío.

La solución determinista. -El hecho de la indeterminación en que a veces nos encontramos en presencia de razones opuestas acerca de un acto concreto que realizar es innegable; y la conciencia parece atestiguar que el hombre se determina a sí mismo a elegir, y el análisis del objeto de la voluntad nos ha inducido a afirmar que ella es la única que puede vencer aquella indeterminación abrazando uno de los extremos de la alternativa, pero pudiendo haber abrazado el otro sin variar ninguna de las condiciones preexistentes, excepto el hecho mismo de la elección.

El determinismo niega esa posibilidad, calificándola de ilusoria, porque se confunde la conciencia de la independencia con la ignorancia de nuestra dependencia respecto de múltiples causas, que nos imponen uno de los términos de la elección; algunos hechos parecen confirmar esa ilusión; mas el motivo principal que induce a los deterministas a afirmarla es el postulado general que resume toda su doctrina y que puede formularse así: todo fenómeno mental y volitivo, lo mismo que cualquiera otro fenómeno de la naturaleza, resulta necesariamente de otro u otros fenómenos, que son su condición. Y según la naturaleza que atribuyen a los fenómenos de pensamiento y volición, el determinismo sostendrá que los antecedentes necesarios de nuestros actos son mecánicos, fisiológicos o psicológicos.

En efecto, para algunos, como para Spencer, el universo todo es un conjunto de fuerzas mecánicas, que toman diversos aspectos a través de la materia inorganizada, de la vida, de la sensibilidad y del pensamiento, complicándose cada vez más en cada uno de ellos, pero conservando un fondo idéntico regido por unas mismas leyes. Cuando la reacción con que respondemos a una excitación sobrepuja a ésta, podrá creerse en una fuerza de orden distinto; mas no la hay; lo ocurrido entonces es que repentinamente se han despertado las reservas de energía que poseemos. La cantidad de ésta es constante en el universo, que forma un sistema cerrado, sobre el que no puede obrar ninguna fuerza externa. La voluntad, pues, o es de orden mecánico y habrá de estar sujeta al determinismo de la naturaleza, o si se la declara espiritual nada puede hacer en nuestro mundo; si acaso obrará paralelamente a éste, sin influir en él con sus iniciativas.

Otros consideran los hechos psíquicos en función del sistema nervioso para sostener el determinismo fisiológico, ya consideren a aquéllos como reductibles a puro movimiento

mecánico, ya los tengan por diferentes. Los primeros, como Herzen y Richet, buscan en las experiencias de Fechner y Weber la comprobación de la supuesta equivalencia de lo mental y el movimiento molecular, fisicoquímico.

Richet, por su parte, pretende que «la voluntad es esa fuerza de inhibición, que parece ejercerse mayormente deteniendo, dominando, moderando acciones reflejas o instintivas». Para explicar, pues, los hechos de voluntad basta explicar el fenómeno de inhibición fisiológica; ésta, en efecto, se produce en cada segmento nervioso por la fuerza de reacción provocada en el segmento nervioso adyacente con simultaneidad al movimiento reflejo del primero, si es igual a la fuerza excitadora de éste la que provocó en el otro. Aunque el mecanismo de los actos voluntarios sea frecuentemente más complicado por el enlace de sensaciones, imágenes e ideas, el trabajo nervioso y cerebral se termina en una lucha de representaciones, en la que triunfa siempre la más fuerte; «así la voluntad es una función nerviosa, la fuerza de inhibición de la sustancia nerviosa. El acto voluntario resulta fatalmente del vigor de dos imágenes antagonistas. Si ellas tienen un poder casi igual, siéntese uno atraído, sacudido entre dos excitaciones contrarias y se cree libre; pero la resultante, es decir, el acto, será siempre conforme a la fuerza mayor de una o de otra».

Ribot no tiene por reducible a trabajo mecánico el pensamiento, pero éste es para él puramente pasivo, un reflejo de la actividad nerviosa; la conciencia que de ésta tenemos es un epifenómeno, que para nada influye en ella; «si nos obstinamos en hacer de la conciencia una causa, todo queda oscuro; si se la considera como el elemento que acompaña a un proceso nervioso, el cual es el fenómeno esencial, todo se pone claro». «La volición no es para nosotros más que un simple estado de conciencia... un efecto de ese trabajo psicofisiológico del cual sólo entra una parte en la conciencia bajo la forma de una deliberación. Además, no es causa de nada... El «yo quiero» denota una situación, no la constituye... No encontramos aquí más que un caso sumamente complicado de la ley de los reflejos, en el cual, entre el período llamado de excitación y el período motor, aparece un hecho psíquico capital -la volición- demostrando que el primer período acaba y que comienza el segundo».

El determinismo psicológico se dirige a la voluntad misma para encontrar en su actividad psíquica la razón de sus elecciones aparentemente libres y declararlas necesarias; puesto que la voluntad no puede obrar sin motivos, éstos son los que la determinan; para lo contrario era preciso considerarla separada de los motivos y entonces no tendría razón suficiente de sus actos, serían efectos sin causa; «querer que el espíritu prefiera a veces los motivos débiles a los fuertes, decía Leibnitz, y aun lo indiferente a los motivos, es separar el espíritu de ellos, como si estuvieran fuera de él, como el peso se distingue de la balanza; como si en el espíritu hubiera otras disposiciones para obrar que los motivos y en virtud de las cuales rechazara a éstos. En realidad ellos comprenden todas las disposiciones que el espíritu puede tener para obrar voluntariamente; porque los motivos no comprenden solamente las razones, sino las inclinaciones que vienen de las pasiones o de otros estímulos precedentes. Así, pues, si el espíritu prefiriese la inclinación débil a la fuerte, obraría contra sí mismo y de otro modo que como está dispuesto a obrar»; en otros términos, el hombre elige siempre lo mejor, si la voluntad es una facultad racional y no un poder arbitrario y caprichoso; claro es que eso mejor lo estimará cada uno según su temperamento, carácter, etc., en una palabra, según sus disposiciones naturales y

adquiridas; sólo así se le pueden atribuir como propios los actos que realice, mientras que si procedieran de un libre albedrío, que obrase independientemente de todas esas causas, el acto nada tendría que ver con lo que cada cual es, no se podría llamar suyo. Por eso los hombres tienen su particular modo de obrar, y el que pudiera conocer todas las circunstancias que concurrían en el juicio de una persona cuando va a obrar, conocería con toda exactitud la resolución que había de tomar; y así se observa en la marcha social de los pueblos un determinismo de sus ideas, que permite predecir la evolución que han de realizar.

Entre los defensores más perspicaces del determinismo psicológico se distingue Fouillée con su sistema de las ideas-fuerzas, reacción exagerada contra la teoría de las ideas-reflejos. Toda idea tiende a realizarse, es ya un principio de acción o movimiento, es una fuerza o causa eficiente y no sólo causa final; si entra en conflicto con otra idea, acaba por vencer la que es más fuerte; la razón de esta superioridad está oculta en nuestro organismo, en nuestra disposición fisiológica, en algo personal, que determina en cada uno formas especiales de reaccionar; la ignorancia de nosotros mismos es la que nos hace creer en nuestra independencia para elegir; independencia que se manifiesta mejor cuando obramos por un motivo universal, que nos liberta de los objetos y de los límites de nuestra propia individualidad; esta libertad es la condición del verdadero desinterés y del amor de los demás.

Hay aquí una aparente contradicción, pues parece reconocerse la libertad que antes se negaba; pero el sentido del autor se deduce de su teoría de las ideas-fuerzas. La idea de libertad tiende a realizarse, es decir, hace al hombre independiente de los motivos egoístas, que son un límite a nuestra tendencia a lo universal, expresado en el deber; una vez conocido éste, la idea de libertad interviene en el debate, en la deliberación entre unos motivos y otros; y, «como la espada de Breno, hace inclinar el platillo del lado que parecía antes más débil, al venir a añadirse a él». De este modo cree Fouillée que ha ampliado el determinismo, que le ha conciliado con todas las exigencias justas del indeterminismo.

Crítica de la solución determinista. -El hecho de la convicción espontánea en el carácter libre de nuestras decisiones es innegable y el esfuerzo de los deterministas para explicar lo que ellos llaman la ilusión de la libertad no ha dado resultado alguno, porque no han hecho más que desfigurar los datos de la conciencia y las teorías que los defensores del libre albedrío han fundado sobre los mismos.

Empecemos por advertir que los argumentos sacados de estados anormales o patológicos no tienen valor alguno. Cuando se estudia el acto libre, consideramos la libertad en lo que con Kant pudiera llamarse su aspecto noumenal, porque siendo un poder del orden espiritual, de suyo se ejerce fuera del tiempo y de la materia, y a él no puede llegar directamente ninguna causa de orden material; pero la unión substancial, que en nosotros tienen alma y cuerpo, hace que, si las determinaciones intemporales e inmanentes de la voluntad descienden al tiempo y se compenetran con los fenómenos temporales del organismo, haya a la vez una como ascensión de las determinaciones temporales al noumeno extratemporal; de ahí que repercutan en nuestros actos más específicamente espirituales las perturbaciones que el organismo sufre por el determinismo de la materia a que está sujeto; *actus liberi arbitrii -decía Santo Tomás- non sunt temporales nisi per*

accidens: inquantum scilicet habent ordinem ad virtutes corporales, a quibus scientiam accipit ratio et voluntas earum passionibus inclinatur.

Mas la ilusión misma en que el ebrio, el hipnotizado, el demente pueden incurrir acerca de la libertad actual de sus actos, parece que no existiría sin que antes hubiesen realmente puesto ésta en ejercicio. Ciertamente afirman algunos filósofos la posibilidad de formarse una idea de la libertad en medio del más riguroso determinismo; pero aun concediéndolo, esto no es lo mismo que tener conciencia de ser libre; podría pensarse que otros seres que nosotros no estarían sujetos a la necesidad que nos domina; mas para creer que uno mismo es libre, es preciso haberse percibido obrando con libertad, y en manera alguna basta la conciencia de nuestros actos, como lo suponen las hipótesis de Spinoza y de Leibnitz al decir que, si la piedra tuviera conciencia de su caída o la aguja magnética de su movimiento, podrían creer que aquella caída o esta dirección al polo eran efecto de su libertad.

Nos parece irrefutable la crítica de A. Franchi al escribir: «Si la aguja magnética tuviese conciencia de sus hechos, sentiría únicamente que se volvía hacia el polo y nada más. Para que pudiera también sentir el dirigirse al polo «libremente» y, como dice Leibnitz, por elección y determinación propia suya, convendría, además, que ella tuviese conciencia de actos a que era determinada por fuerzas no suyas y no sujetas a su querer; sería necesario, en suma, que ella tuviese actos suyos de dos especies: actos necesarios, que no pudiese dejar de hacer (por ejemplo, juicios de evidencia intuitiva), o que hace sin o contra su querer (movimientos del apetito sensitivo, producciones o reproducciones de la fantasía); y actos libres, que ella hace sólo porque quiere y como quiere. La conciencia de su propia libertad exige en efecto: que la aguja magnética no tenga una dirección sola, sino que pueda tener muchas diversas; que distinga la dirección a que está necesariamente determinada, de aquélla a que se determina por sí libremente; que haya adquirido la conciencia de esta libertad en virtud de la experiencia de haberse podido y poderse determinar por su arbitrio, ya hacia ésta, ya hacia aquella dirección y, tomada la una, dejarla a su voluntad para tomar la otra».

Si a esto se añade que el problema de la libertad es inseparable e interesa principalmente por el del bien y el mal en nuestros actos, la conciencia de ser libre implica el reconocimiento de haber hecho bien al tomar una resolución en vez de otra, o al contrario, de haber hecho mal, y experimentar satisfacción y complacencia en un caso, arrepentimiento y remordimiento en otro. Ahora bien; lo que en la caída de la piedra o en la dirección de la aguja imantada sería ridículo y absurdo suponer, es un hecho real y universal en el hombre, el cual se siente libre en ciertos casos, precisamente porque se siente necesitado en otros. No es la inconsciencia de nuestra dependencia lo que nos hace creer en nuestra libertad, sino la plena conciencia del juego de nuestras actividades, que aparecen dominadas por nuestra propia voluntad; un estado o disposición que escapara a la conciencia no puede entrar como elemento decisivo en un acto que por definición requiere la plena conciencia, la reflexión sobre las causas que le han de producir; los efectos de las tendencias confusas e inapercibidas en sí mismas son sentidos y de lo contrario no tendrían influencia alguna en un acto consciente. Si no fuese así, «sería necesario que en un momento dado yo sintiese que se me escapaba mi actividad y terminaba en una decisión que yo no podía impedir».

En cuanto a las soluciones especiales del determinismo mecánico y del fisiológico podemos atenernos a lo dicho acerca de la evolución para destruirlas en su fundamento mismo; es ilegítimo el método que a realidades tan distintas como el espíritu y la materia aplica idénticos medios de investigación para concluir de lo de fuera a lo de dentro; hay aquí un presupuesto fundamental inaceptable: el considerarlas como esencialmente unas y sometidas, por consiguiente, a las mismas leyes. No hemos de volver sobre esto; digamos algo sobre los argumentos particulares aducidos por las diversas formas de determinismo, sin tratar de hacer acerca de ellas un estudio completo, que pertenece a otras disciplinas.

A) ¿El universo es un sistema cerrado, de suerte que no haya ninguna fuerza extracósmica que pueda modificar su energía? Si por universo entiende el determinismo el conjunto de seres regidos por las leyes mecánicas, el que los matemáticos estudian aplicándole los principios de la inercia, de la igualdad entre la acción y la reacción, de la independencia de las fuerzas y de los movimientos, se da por resuelto lo que se debe demostrar; se excluyen a priori de la existencia y de su posible intervención en este universo material las realidades espirituales, que trascienden a todos los cálculos de la mecánica, porque son irreductibles al movimiento; eso no es afirmar un hecho comprobado, ni comprobable por el método de las ciencias naturales, método que ilógicamente se convierte aquí en aserción doctrinal y absoluta; la filosofía tiene sus muy buenas razones para admitir la existencia de Dios y de otros espíritus, que pueden obrar sobre la materia, el primero con un dominio absoluto, los otros más relativamente.

Ateniéndonos ahora a la cuestión debatida, las relaciones de nuestra voluntad con el universo material, puesto que en él han de repercutir los actos imperados por ella a nuestro cuerpo, veamos si la conservación de la energía es un principio que se oponga a admitir la libertad con que defendemos que pueden ser ejecutados muchos actos de esa clase, ya que a ellos queda reducida la dificultad. Y desde luego que aun admitiendo como cierto el principio dicho, sin que pudiéramos conciliarle con el hecho de la libertad humana, no habíamos de renunciar a admitir ésta, que se encuentra más firmemente demostrada que aquél; serían dos verdades, como hay tantas otras, cuyo enlace no descubriríamos. Pero los deterministas las tienen por incompatibles positivamente, y a esto han replicado los libertistas con multitud de soluciones que ponen de manifiesto lo contrario; nosotros vamos a limitarnos a indicar los puntos esenciales que bastan para demostrar la posibilidad de que el libre albedrío ejerza su acción sobre nuestras actividades corporales sin destruir el principio de la conservación de la energía; de modo que, lejos de estar todos nuestros actos determinados por antecedentes mecánicos, pueda haber algunos que dominen a éstos dirigiéndolos a expresar una libre determinación interna; después daremos la razón filosófica de esa posibilidad. El principio de la conservación de la energía refiérese únicamente a la cantidad y no a la cualidad, que sin cesar varía al intervenir los diversos agentes naturales en las transformaciones que sufren los cuerpos respetando la suma total de la energía de un modo riguroso. La voluntad no es un principio de fuerza mecánica; pero por la unión substancial del alma con el cuerpo, al que da el ser y la vida, ella encuentra a su disposición una multitud de fuerzas actuales, que sólo habrá de aplicar en cada caso para producir los cambios locales del cuerpo, sin producir en dichas fuerzas aumento alguno, sino cierta variación cualitativa.

El determinismo mecánico supone que ninguna fuerza exterior puede intervenir en un sistema cerrado sin aumentar la fuerza viva del sistema; pero en mecánica demuéstrase la falsedad de tal suposición, y, por consiguiente, el valor dialéctico del argumento determinista que se basa en ella es verdaderamente nulo, aun en el caso de considerar a la voluntad como exterior al sistema de nuestro organismo y principio inmediato del movimiento local, que en realidad no es así, como parece que lo suponen hasta algunos defensores del libre albedrío. Si a pesar de eso llamarnos libres a ciertos movimientos, no es porque la voluntad los produce, sino en cuanto ella los impera a una facultad subordinada, que es la que los ejecuta; ese mandato es un acto inmanente que no puede confundirse con la eficiencia de un poder dinámico; por eso, cuando éste no se encuentra fisiológicamente bien dispuesto en el hombre, no se pueden ejecutar los imperativos de la voluntad; pero tampoco sin su intervención la facultad motriz pasará al acto, fuera de los casos de un movimiento puramente reflejo, cuyo mecanismo explicaremos después para distinguirlo de los voluntarios. El acto propiamente humano exige la representación de un bien que conseguir, y, si para ello es necesario realizar un movimiento local, la voluntad, que se siente inclinada a aquel bien, mueve a la facultad, que ha de ponerle a nuestro alcance, aplica las fuerzas de que ésta dispone, sin producirlas, ni aumentarlas, porque ella no es fuente de energía mecánica.

¿Cuál es la razón de que pueda intervenir de ese modo, que respeta el principio de la conservación de la energía? Las leyes de la mecánica no comprenden toda la realidad; de las fuerzas sólo considera sus efectos y no sus causas sino en la relación que tienen con éstos, como algo que puede reducirse al movimiento; y así en las causas tampoco ve sino movimiento, del cual, sin embargo, es necesario hallar la razón. Ahora bien; ésta no se encuentra en las puras causas eficientes, que no están siempre en acto y necesitan para pasar a él y producirlo de un modo ordenado (porque de lo contrario la previsión científica sería imposible), que esas causas estén «inclinadas» a obrar en un sentido dado; la fuerza de suyo es ciega y lo mismo puede ejercerse en una dirección que en otra; ¿quién la hace conseguir resultados constantes y armoniosos? sólo puede ser así, conteniendo un principio de determinación hacia tales resultados, estando ordenada a ellos, es decir, por las causas finales, que dominan, subordinan y dirigen las fuerzas o causas eficientes a un fin; no les dan un complemento mecánico, de que ellas carecen; su acción no está en producir ningún efecto físico; lo que corresponde sólo a la causa eficiente, pero ésta no lo produciría tampoco si la causa final no dispusiera de las fuerzas de que ella dispone regularizándolas, solicitándolas a obrar y a obrar de una manera determinada; no es algo extrínseco a ellas, sino que, distinguiéndose formalmente, reside con ellas en la unidad indivisible de cada naturaleza.

«Y entonces, dice muy bien un filósofo, a quien hemos citado varias veces, ¿qué dificultad hay en que la finalidad intervenga en el mundo material? Ella no violará jamás la ley de la conservación de la energía, ni podría violarla; las fuerzas que emplea son fuerzas materiales, sometidas a todas las leyes de la mecánica; ella no hace más que regularlas, imponerles una ley superior, a la que la mecánica no arrastra, ni aun impide obrar, sino que le es solamente indiferente. Poned entre las manos de un artífice un kilogramo de tierra de arcilla: él podrá darle todas las formas que quiera, sin que sea preciso que nos preguntemos si por ello aumentará o disminuirá la cantidad de materia puesta a su disposición; esa cantidad es indiferente por sí misma a la forma que ha de recibir y se prestará igualmente a

todas. Del mismo modo, la actitud especial que las fuerzas mecánicas toman bajo la influencia de la finalidad supone las leyes fundamentales de conservación: éstas le son indiferentes; pero esa actitud especial no es impuesta a las fuerzas por una acción exterior: es simplemente una ley interna que se añade a las leyes que ellas sufrían ya».

Este es el papel de la voluntad en la naturaleza humana, ya en su tendencia necesaria al fin último y a cuanto con él se encuentra necesariamente enlazado, ya en esa otra general a los múltiples medios que a dicho fin conducen y entre los cuales el libre albedrío elige según un juicio, que es tan indeterminado como los mismos medios y que él precisa y determina; así es cómo queda aplicada en cada caso particular la ley de finalidad inherente a nuestra naturaleza, que en el orden de los medios no da sino una dirección general, a diferencia de lo que ocurre en los seres privados de juicio reflexivo, que están determinados por esa misma ley a una sola cosa.

La sumisión que las fuerzas materiales tienen respecto de la ley de finalidad, realizase en el acto libre humano por virtud de esta misma ley, sin necesidad, por consiguiente, de disponer de ninguna energía especial de orden mecánico; es un caso más del modo de determinarse aquellas fuerzas. ¿Hasta dónde llega aquella sumisión? Por excelente que sea la forma substancial en nosotros, encuentra naturales resistencias en la materia; «la voluntad puede apoderarse de las fuerzas vitales y la vida utilizar en provecho propio las fuerzas fisicoquímicas, pero ese poder no es absoluto... Esas fuerzas tienen un límite y se suspenden y doblan cuando se llega a él... La vida es directora; pero no puede ni alterar, ni perfeccionar los elementos que la naturaleza pone a su disposición; y cuando estos elementos se hacen presentes unos a otros, ella no puede impedir sus combinaciones. Si se introduce un veneno en un cuerpo vivo, la vida no podrá oponerse a su fuerza destructora». El hombre no hace todo lo que quiere; su libertad de ejecución está muy limitada: ésa es la parte de verdad que contiene el determinismo mecánico y todo determinismo; pero no se puede argüir de ahí que no exista en caso alguno.

B) No tienen más valor los argumentos del determinismo fisiológico, que en gran parte se identifica y cuando menos confina con el puramente mecánico.

Las experiencias de Fechner y Weber han comprobado científicamente lo que la observación vulgar ya conocía: una mutua interdependencia de lo físico y lo psíquico en los fenómenos de conciencia, por elevados que sean; pero no que lo uno sea reductible a lo otro, ni causa adecuada de ello; como no hay en las condiciones de la vida presente pensamiento puro sin imagen, ni volición racional que no repercuta en el apetito sensitivo, el pensamiento y la volición están sujetos al tiempo, mas no por eso se reducen a movimiento, y se acompañan de fenómenos fisicoquímicos, pero conservan una individualidad propia, que los hace muy superiores a ellos, de otra naturaleza, como lo descubren sus caracteres específicos. Si no hubiera otro, medio para explicar esa correlación en que nos aparecen, sino la dependencia subjetiva de lo mental respecto de lo físico, como de su causa adecuada y determinante, podría admitirse que todo acto aparentemente libre no era más que la consecuencia necesaria de sus antecedentes fisiológicos o físicos; pero como dicha correlación se explica por la índole misma de nuestro espíritu, substancia espiritual, que sólo se completa por su unión íntima con la materia, los argumentos en favor de la libertad de nuestras determinaciones conservan todo

su valor frente al apriorismo materialista, que pretende reducirlo todo a movimiento y a efecto de la actividad nerviosa en la que el movimiento molecular se manifiesta en nuestro organismo.

Además, si los hechos psíquicos no son más que funciones nerviosas y la imagen es el estado débil de un fenómeno en estado fuerte, la sensación, la idea general no podrá ser sino la modificación todavía más debilitada de la substancia nerviosa, y a medida que haya menos relación entre una idea con los hechos inmediatos sensitivos, su fuerza irá disminuyendo más para vencer la inclinación que esos hechos causen en nosotros.

Pues bien; las ideas del honor, del deber, de Dios, que se encuentran a la máxima distancia de toda imagen y de toda sensación, o el recuerdo de una persona amada, de las palabras de un padre o de una madre, con otras consideraciones de orden moral y religioso, tienen eficacia superior en muchas ocasiones y en muchos hombres para vencer el atractivo inmediato de un placer, de las riquezas, que en un momento dado se nos vienen como a las manos, y que hacen vibrar hondamente todas las fibras de nuestra sensibilidad o de nuestra ambición; la voluntad resiste guiada por aquellas ideas, por aquellos recuerdos, que en tales momentos más que nunca se oscurecen, casi se borran, pero ella les da su verdadero valor y los hace prevalecer sobre la sensación presente, sobre el estado fuerte; sólo si quiere soltarlas riendas de su albedrío, el hombre sucumbe y triunfa la materia. Sólo quien esté acostumbrado a no resistir, a dejarse vencer, puede negar ese contraste, que destruye todo el falso supuesto del determinismo fisiológico.

Y nótese que a veces llega el dominio de la voluntad por medio de las ideas y recuerdos, estados débiles, a tal punto, que los estados fuertes no producen los sacudimientos de que habla Richet, y con la mirada fija en el ideal de nuestra vida caminamos tranquilos por la senda del deber; nunca como entonces se siente el hombre libre. Así, pues, la libertad no consiste en una especie de equilibrio inestable, cual se seguiría de solicitaciones antagónicas, ni va siempre acompañada de él, aunque suele precederla en los casos de duda por parte del juicio reflexivo o de ciertos movimientos fuertes de la pasión, que pueden llegar a destruir la libertad.

Ahora se puede apreciar qué valor tiene la hipótesis de la inhibición por un simple juego de reflejos para explicar los actos voluntarios, aparte de las obscuridades que la envuelven aun desde el punto de vista fisiológico. El mecanismo del movimiento reflejo es muy sencillo; una terminación nerviosa sensitiva es afectada por una excitación cualquiera; ésta sube por el nervio sensitivo hasta un centro inferior, desde donde vuelve por un nervio centrífugo o motor a un músculo, por ejemplo, que se contrae; y todo ello sin necesidad de que intervenga la conciencia, produciéndose fatalmente. En cambio, el acto voluntario requiere la aparición de aquélla y puede interrumpir el curso de la excitación nerviosa, porque en su trayectoria se interpone una imagen, a la que sigue un deseo o una repulsa, que provocan un movimiento apropiado; éste se cumplirá si la imagen es abandonada a sí misma; mas puede ser contrariada por otra, que espontáneamente surja de la actividad interna, o por una circunstancia exterior, o porque la idea, haciendo saber que las consecuencias del acto a que tiende la imagen no deben ser consentidas, suscita otra que se le oponga, y entonces intervienen las iniciativas propias de la voluntad para elegir

libremente uno de los términos representados en el pensamiento; ella se mueve a sí misma en un sentido o en otro, quiere querer.

No es, pues, la libertad un mero acto de inhibición, por el que se suspenda la tendencia de una imagen a realizarse; sino que esencialmente consiste en el señorío de los actos propios de la voluntad en orden a la elección de los medios que conducen a un fin; éste es el centro o punto fijo que la orienta; aquéllos, los caminos diversos que pueden seguirse y entre los cuales tiene ella el derecho de opción; opción razonada, no ciega, ni absurda; pero razonamiento que por referirse a algo concreto y particular no es impuesto necesariamente, según hemos demostrado, porque si lo fuera, como ocurre en los juicios del animal, habría una apariencia de libertad, pero nada más. En los brutos hay verdadera inhibición de movimientos, porque las imágenes a veces se contrarían y prevalece sin duda la más fuerte por serlo de suyo, o por el hábito que se les ha hecho contraer en su domesticación; pero no siendo dueños del juicio que de ellas se deriva, no lo son tampoco de sus actos.

Por último, en contra de esta asimilación de la libertad al acto inhibitorio de los reflejos tenemos que decir que nosotros no esperamos siempre una excitación externa previa para modificarla en su curso y acomodarla a nuestros designios; «la iniciativa puede tomar su origen en la voluntad misma y entonces son las facultades superiores del alma las que provocan la aparición de la imagen, del deseo y de la acción. Concíbese, en efecto... que una facultad de nuestra alma, espiritual y eminentemente consciente, pueda ella también solicitar el apetito superior. Como la imagen sensible engendra el deseo, la idea puede encender el amor en nuestra voluntad; y ésta por su decisión soberana independiente puede entonces, por medio de imágenes y de deseos provocados por ella, tomar nobles iniciativas, de las que en vano se buscaría el origen directo en las excitaciones de fuera».

Mas ahora nos sale al paso Ribot: la volición, como fenómeno de conciencia, no es causa de nada, es un puro efecto, la afirmación de que ha terminado un proceso fisiológico, que es la única realidad activa; la conciencia es un epifenómeno y nada más.

Aquí aparece en toda su simplicidad la consabida ilusión de la conciencia, que nos hace creer en un influjo de nuestras ideas sobre los movimientos de nuestro cuerpo, pues si yo me traslado de un lugar a otro, si tomo alimentos, etc., paréceme que es porque he dicho: quiero. Cuando un sabio en su laboratorio se resuelve a hacer un experimento, antes ha tenido que producir el hecho de conciencia de investigar las leyes de la naturaleza, de formular una hipótesis, y luego echará mano de los medios de acción que la ciencia, ese gran fenómeno de conciencia, le suministra; el conocimiento de las relaciones fisiológicas y anatómicas sugiere las reglas prácticas de la higiene, como el de las relaciones psicológicas sugiere la técnica de las costumbres. El espíritu no sólo refleja el mundo que nos rodea, y el mecanismo interno de nuestro cuerpo, sino que por esto prepara el camino para que obremos y modifiquemos lo que hemos llegado a conocer, pero con una condición: que los fenómenos estén en nuestro poder. Por eso decía con gran acierto Claudio Bernard: «en la doctrina del determinismo fisiológico el hombre es forzosamente libre»; «por el solo hecho de que nosotros obramos sobre él difiere el determinismo del fatalismo, sobre el cual no se podría obrar»; porque, en efecto, las condiciones, sin las cuales no se realizará el fenómeno, dependen de nuestra intervención voluntaria, de nuestras iniciativas en la ordenada marcha

de la naturaleza, forzándola a servir nuestros designios, nuestra voluntad; así es cómo obramos sobre el determinismo.

Además, si se admite la influencia de un fenómeno psíquico sobre otro de la misma índole, es necesario, según la hipótesis del determinismo fisiológico, admitirla también sobre los de la vida nerviosa, porque sólo aparece lo mental como una función de ésta; y si se niega aquella influencia tendremos la más extraña derogación del determinismo, porque éste reclama la continuidad causal de todos los fenómenos y resultaría que un hecho de conciencia era efecto solamente y no causa, en él se terminaría una serie, que no se enlazaba después con ningún otro fenómeno. Para llegar a eso es preciso negar toda realidad a ese aparecer de la vida fisiológica que llamamos conciencia, hacer de ésta menos que un fuego fatuo, vana fosforescencia, que ilumina un momento nuestros pasos para dejarnos luego envueltos en más profundas tinieblas.

El término epifenómeno no puede impedir que la conciencia sea algo que se añade al proceso cerebral, y que donde aparece ella haya algo que antes no había; es, pues, un fenómeno propiamente dicho, al que el determinismo no puede negar, sin contradecirse, el ser principio de otro fenómeno.

Y la experiencia está ahí para demostrar que el mundo no sería lo mismo sin conciencia que lo es con ella. El hecho más vulgar lo revela: al circular por una calle por donde en sentido inverso viene un carruaje, nos apartamos a otro lado del que lleva en su carrera; ¿quién ha influido en ese cambio? la conciencia del peligro que nos amenazaba. ¿Cómo no influirá en aquellos hechos que más de cerca nos tocan, nuestras propias resoluciones en orden a la dirección suprema de nuestra vida? Que ésta depende en gran manera de nuestro carácter nadie lo negará, ni M. Ribot; «ahora bien, diremos con Malapert, ¿cómo se forma, cómo se forja esa cosa rara, pero tan activa, tan fecunda, que se llama un hombre de carácter? Por la fuerza de la voluntad, sin duda; pero por la fuerza de una voluntad que la conciencia reflexiva alimenta, sostiene, esclarece, dirige y corrige. El hombre de carácter es el hombre de la acción, pero también y previamente el hombre de la reflexión, el hombre que se examina, que se vigila, que se posee, que se juzga. Mas examen, vigilancia de sí, juicio sobre sí mismo, todo esto es obra de la conciencia, su trabajo. De todo esto la conciencia reflexiva sola nos hace capaces».

C) Los argumentos del determinismo psicológico quedan realmente contestados en la exposición de la teoría tomista del libre albedrío; no podremos menos de repetirnos, aunque esto es necesario para precisar mejor nuestros conceptos.

Nosotros no separamos la voluntad de los motivos cuando ella toma una determinación, pero la distinguimos de ellos y sostenemos que no son una causa eficiente que concurra con el poder volitivo a producir un acto; éste es el error común al determinismo en general; si nuestras inclinaciones y disposiciones, nacidas de la pasión, han de llamarse voluntarias, necesitan pasar por la inteligencia y convertirse en razones, en motivos; sin esto podremos ser arrastrados por ellas, pero entonces no se puede hablar de libertad; si no absorben el juicio racional y éste puede ejercitarse acerca del valor de tales movimientos o tendencias, entonces conviértense en verdaderos motivos, es decir, obran como causas finales, representando un bien particular, que no puede determinar a una facultad cuyo objeto

adecuado es el bien total, pues, como dice Santo Tomás: *Sufficiens motivum alicujus potentiae non est nisi objectum quod totaliter habet rationem motivi; si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit.*

Los escolásticos, al determinar el objeto de cada facultad, indagaban la razón de ser de la influencia que ejercía aquél sobre ella, y tratando de la voluntad mostraban que el atractivo del bien, su «apetibilidad», dependía de su capacidad para perfeccionarnos, para completar nuestro ser; ahora bien, es evidente que esto no puede hallarse sino en quien posea por lo menos aquella perfección que ha de comunicarnos; unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, in tantum autem est perfectum unumquodque, in quantum est actu; y como la voluntad no apetece nada sino en cuanto lo conoce, la perfectibilidad de que es susceptible no la atrae sino en cuanto y en el modo en que sea representada por los motivos.

Por eso el Ser absoluto concebido en función de los seres abstractos, aun sabiendo que como absoluto es independiente de ellos y que tiene la plenitud de ser, como no puede ser poseído según es, concretamente, no resulta proporcionado a la amplitud de la voluntad, y, por lo tanto, no puede determinarla, como la determinaría Dios visto intuitivamente. Queremos por necesidad el bien total, lo que en el lenguaje tradicional se llama la felicidad; pero estamos por cima de todos los bienes parciales, que si cada uno satisface alguna tendencia de nuestro ser, no basta para llenar las otras, y aun suele ser incompatible con ellas. Por eso cuando concebimos algo nuevo como apetecible, no sólo lo añadimos a los bienes anteriormente apetecidos para completar nuestro anhelo de felicidad, sino que frecuentemente lo sustituimos a aquéllos, cuyo sacrificio es necesario para poseerle; ninguna felicidad particular es la felicidad, porque ésta no exige sacrificio alguno. De ahí que si la voluntad es determinada por ella (que en la vida presente no pasa de ser un concepto abstracto del bien total), los bienes parciales no guarden, respecto de nuestro apetito racional, más que cierta proporcionalidad por la relación en que estén con el total, y respecto de ellos tenga la voluntad una trascendencia, que origina su indeterminación.

Solicitar e inclinar es lo que hacen los motivos, pero no determinar; «no pretendemos que el enriquecimiento intelectual por el bien particular sea absolutamente ineficaz, se ha dicho muy acertadamente. Hay siempre en ello un bien, una modalidad del Bien total, y apenas es inteligible que un aspecto del bien humano no solicite la actividad humana. Pero no hay en esto una determinación del querer; la sollicitación, la inclinación no deja de estar relacionada con la determinación, porque ésta es, en cierto modo, su límite; en lo infinito aquéllas se identificarían con ésta; mas por su naturaleza misma no pueden jamás alcanzar ese límite. Así como el ser particular es un aspecto del ser simplemente, pero no puede jamás equivaler al Ser por adición de realidades nuevas, del mismo modo el bien particular inclina la voluntad, pero su aumento indefinido no llega jamás al Bien, que determina la volición».

En vano se dice: nosotros elegimos siempre el bien que juzgamos mejor; lo que hay que resolver es si en último término la elección se hace porque el bien mejor nos determina a ello, o porque nosotros nos determinamos a seguir la inclinación que de él recibimos en virtud de un juicio, que podemos modificar; y para esto basta, según hemos repetido, considerar las deficiencias que en ese bien han de existir necesariamente, por no ser el bien

total, y se convierte entonces el que tal vez en sí sea menor en preferible hic et nunc; así es como tiene lugar el video meliora, proboque, deteriora sequor; en otros términos contestaríamos al argumento determinista diciendo: «En los objetos que podemos nosotros poseer en la condición presente de nuestra vida no hay mejor absoluto, porque no hay bien absoluto que nos pueda determinar».

Schopenhauer se engañaba, pues, cuando decía: «El que duda aún y no puede ser corrompido por la oferta de 10 ducados, lo será seguramente si se le proponen 100, y así sucesivamente»; si el hombre fuera un apetito de un bien particular, ocurriría así; pero él tiene apetito de honor, de dignidad, de riquezas, y lo que satisface a lo uno deja vacío lo otro; su naturaleza, como tal, está determinada a una cosa, pero esa unidad, por la inmaterialidad de la naturaleza a que pertenece, trasciende a los individuos, a los géneros, a las especies que están al alcance de nuestra experiencia, y se encuentra al nivel del género supremo del ser en cuanto apetecible, el bien, como a la inteligencia por la misma razón corresponde el ser en cuanto inteligible, lo verdadero; de ahí la insaciabilidad del deseo humano en todo aquello que no es sino un aspecto del ser o del bien, y de allí su indeterminación o libertad. Ni pasiones, ni temperamento, ni carácter, igualan a ese fondo de apetito del bien absoluto, a que el hombre ordena todo lo que es y todo lo que hace; así, pues, sin razón se dice que los actos de libre albedrío, que nacen precisamente de esa amplitud de nuestra voluntad, no pueden atribuirse al hombre como a su causa, sino al azar; si hay muchas cosas que él pasivamente recibe e involuntariamente da, sin que eso obste para que sean tenidas por suyas, a fortiori lo han de ser las que adquiere y da por un acto que de él solo depende y sale de lo más íntimo de su naturaleza, para producir algo que es en gran parte nuevo. El acto libre es el más semejante al acto creador, porque convierte al hombre en el artífice de sí mismo, utilizando el concurso de todo lo que le rodea; ése es su verdadero yo, y no pasiones transitorias, que se agitan en la superficie de su ser, ni impulsos venidos de fuera sin su consentimiento y aun contra él; dominándolo todo, en cuanto cabe, lo hace suyo, y en eso consiste el poder del libre albedrío.

En cuanto a la forma especial del determinismo de Fouillée, diremos que no es más que una consecuencia lógica de su panteísmo idealista y voluntarista, cuya crítica hicimos ya; si fuera lícito prescindir de esa base, podría interpretarse su teoría de la libertad en un sentido aceptable y aun enteramente idéntico al que nosotros hemos dado, pues no sólo admite elementos irreductibles a la mecánica y a la fisiología, sino que para él las leyes que rigen la voluntad no impiden que ésta llegue a un «autodeterminismo que se modifica a sí mismo por sí mismo»; «una vez constituido el yo y consciente de sí, podrá ser libre, es decir, ser determinado verdaderamente por sí, y, lo que es más, determinarse a sí mismo»; «esta reacción complicada de sí sobre sí, en la plena luz de la reflexión, por medio de la idea, es la que constituye la libertad moral»; «la libertad tiene su germen en el poder de reflexionar sobre sus propios actos; este poder es ya un comienzo de libertad, porque implica la idea-fuerza de las diversas líneas de conducta opuestas, y esa idea es la que suspende el impulso unilateral de la pasión». «La libertad es la más alta fórmula de nuestra acción causal concebida idealmente como independiente de toda otra causa, o como haciéndose tal por la reflexión sobre sí. Esta acción causal es una fuerza psíquica, o, si se quiere, todavía más; es nosotros mismos en nuestra realidad viviente y vivida».

La amplitud de la voluntad, como medio de provisión de todas las aspiraciones del yo, de donde resulta la trascendencia que nosotros le hemos reconocido, sirve igualmente de base a la teoría del filósofo francés: «Ninguna de las inclinaciones sensibles es concebida por nosotros como adecuada a nosotros mismos, ni como perfectamente satisfactoria y suficiente sin restricción; nuestro yo no nos parece jamás agotado y absorbido en ninguno de los objetos que siente, piensa y quiere»; «no ser jamás agotado ni en su idea presente ni en su tendencia presente, guardar siempre en sí un tesoro de fuerza viva, quiero decir de pensamiento, de sentimiento y de amor, que desborda toda determinación actual y que delante de cada determinación parece como un infinito grande respecto a cierto orden de infinitamente pequeño, he aquí la primera condición de la libertad». «Mientras nuestro acto es una expresión inadecuada de las potencias que nosotros envolvemos, permanecemos libres en el sentido de que por un esfuerzo de reflexión más enérgica o más prolongada hallaremos en nosotros el querer de otro modo: nuestra vida interna no está, pues, encadenada al pasado de un modo irresistible». No decimos nosotros otra cosa; pero entonces no se puede proclamar «una continuidad sin salto», «una ley evolutiva sin excepciones», siquiera sea «ley de vida operante y no de inercia»; eso es mucho más que «ampliar, hacer flexible y fluido» el determinismo científico; juega aquí Fouillée, como tantas otras veces, con el equívoco de esta palabra, pasando del sentido en que suelen tomarla los modernos al aristotélico.

Además, no reconoce que la libertad haya sido una propiedad inseparable del hombre, confundiendo el principio activo de donde emana con su ejercicio y progreso, de modo que no es para Fouillée algo con que se adquiere el dominio sobre nuestros actos, sino algo adquirido por el poder de la idea, con lo que ha dado lugar a que se le arguya que, al separar ésta en su contenido de la actividad que la sostiene y dirige, la convierte en ineficaz; porque no basta el pensamiento reflexivo, sin el dominio sobre este mismo pensamiento, para hacer que prevalezca ante la conciencia el motivo que nos ha de determinar, o lo que los tomistas llaman el último juicio práctico, al cual necesariamente sigue el querer de la voluntad, pero que ésta le hace ser último y práctico; es indudable que sin la idea no aparece la actividad voluntaria, mas sin ésta no pasaría aquélla de ser una idea-reflejo, y sin la libertad habría de ser en todo caso un determinante absoluto, que no permitiría la adquisición y modificación de un carácter, como admite Fouillée ser posible. En suma, la libertad tiene que ser algo con que se adquiere, para ser algo adquirido en el sentido de nuestro perfeccionamiento moral; es algo absoluto y algo relativo, pero desde distintos puntos de vista, como demostraremos ahora más extensamente al tratar de los grados de la libertad.

Los grados de la libertad. -Los deterministas resuelven esta cuestión de un modo tan simplista como categórico, que se compadece mal con los diversos aspectos que ella ofrece. Sírvanos de ejemplo el conocido profesor salmantino Sr. Dorado: «En orden a la espontaneidad no caben términos medios, dice; se es o no se es espontáneo; desde el instante en que algún factor, cualquiera que él sea, coopera a la acción e influye sobre la voluntad, la espontaneidad desaparece. Es lo mismo que se debe decir de la libertad, tomada ésta en el sentido de libre albedrío o carencia de determinación; no es posible admitir grados en ella: o se es libre o no; y de serlo, todos los hombres lo son de igual manera, todos obran porque quieren y como quieren, sin que en su conducta se interponga fuerza alguna que les lleve forzosamente a la acción».

Muchas son las inexactitudes contenidas en estas palabras. Empecemos por advertir que si al principio no parece intentar el autor sino una comparación entre la espontaneidad y la libertad, frecuentemente las emplea como sinónimas, olvidando una gran diferencia, señalada hasta en el concepto vulgar, entre lo espontáneo y lo reflexivo; la libertad añade, en efecto, a la espontaneidad el poder de volver sobre sus propios actos para ordenarlos a fines varios, no siempre conformes con el destino de nuestra naturaleza, lo que no ocurre en las manifestaciones espontáneas de los seres.

Además, la espontaneidad de un ser no es de suyo incompatible con la cooperación de cualquier otro a sus actos, sino con la influencia de un factor opuesto a su tendencia natural. El universo entero es un intercambio causal, que no se opone a la espontaneidad propia de cada ser, sino que la estimula y perfecciona, fuera de casos accidentales; de ahí la armonía general del mundo perseverando a través de todas las mudanzas, pues nihil violentum durabile. La espontaneidad como absoluta independencia de todo principio extrínseco de acción sólo corresponde a Dios, al Absoluto, precisamente porque en Él no hay potencialidad susceptible de actuación, es el Acto puro. Los seres creados son más o menos espontáneos según que se acerquen más o menos al Ser perfectísimo, actualísimo por esencia; pero a ellos se aplica el principio analítico que nada se actualiza a sí mismo.

¿Puede ser influida en algún modo nuestra voluntad sin perder su espontaneidad, ni su libertad? Directamente sólo puede influir en ella la Causa primera, pero sin violentarla, porque sería tanto como realizar una contradicción pues dice muy bien Santo Tomás: «Que el querer la voluntad algo es inclinarse a ello, mas la coacción o violencia es contraria a la inclinación de la cosa coaccionada», esto es, equivaldría a no querer, queriendo. Así, pues, Dios, que es inmanente y transcendente a toda causalidad creada, mueve intrínsecamente y con la mayor eficacia a que obre la voluntad de un modo determinado, haciendo que quiera o sea que se incline a algo distinto de lo que antes ella quería, substituyendo una inclinación a otra; pero no coaccionando la voluntad, sino auxiliando y completando su tendencia natural al bien propio de nuestra naturaleza; con mucha más eficacia que nosotros por nuestra propia voluntad mudamos nuestros afectos, la Causa de las causas, principio creador de todos los seres finitos, obra en ellos según las exigencias que Él mismo ha puesto en sus respectivas esencias.

La crítica del Sr. Dorado parece suponer que la influencia de los motivos sobre la voluntad se ejerce a la manera de una causa eficiente, lo que es un error, como hemos demostrado; los motivos solicitan, y en este sentido todo lo que aparece como un bien influye en la voluntad, como un fin que conseguir; pero no la determina, sino que ella los acepta por su propio impulso.

Ahora bien, la determinación no admite grados, es de suyo indivisible; se está determinado o no; pero ¿quién negará que unas cosas nos atraen más que otras, que unos hombres dominan mejor que otros sus respectivos hábitos o inclinaciones y que uno mismo se siente en ciertas ocasiones más fuerte para resistir el atractivo de un bien, que en otras le arrastró con facilidad? La vida moral es lucha continuada por adquirir cada vez mayor dominio sobre sus propios actos para conformarlos con nuestra ordenación final; y en este sentido con verdad se dice que se es más o menos libre, que hay grados en la libertad; éstos están marcados por las victorias obtenidas contra todos los motivos opuestos al bien

racional u honesto, ya estén inspirados en las pasiones del apetito sensible, ya en los desórdenes de la voluntad. Considerado el libre albedrío desde este punto de vista, es contra la experiencia afirmar que, o todos los hombres son igualmente libres, o ninguno lo es, porque no basta poseerlo, como todo hombre lo ha de poseer, so pena de no ser hombre, sino ejecutarlo, y esto exige el concurso de varias condiciones internas y externas, que varían con la edad, el temperamento, el carácter, el medio ambiente físico y social, la educación, etc., de las que no siempre hacemos todos el mismo uso, aun siendo análogas.

Pero en los actos libres, además del principio espiritual de donde emanan, que ciertamente no admite grados (se es o no libre equivale entonces a se es o no hombre), hay la parte positiva de la autodeterminación voluntaria, exenta de coacción, y en ésta tampoco hay grados; porque, o se determina el hombre hic et nunc por sí mismo, dominando los motivos a pesar de la sollicitación que unos hayan ejercido a favor de un partido y dando valor o eficacia a sus opuestos, y entonces se obra libremente; o ha sido arrastrado por alguno de ellos antes de toda posible deliberación; al faltar ésta, el libre albedrío no puede emplear su fuerza inhibitoria y el acto no es libre; tal sucede, por ejemplo, en los niños, en los locos, en el estado de sueño, de embriaguez completa (aunque ésta ha podido ser libremente contraída) y en la mayor parte de los actos de la vida ordinaria, en que nos dejamos guiar por la atracción de los impulsos recibidos de fuera.

Lo que de ningún modo admitimos por eso, como se nos atribuye, es «una libertad en parte libre y en parte no», o «que una cierta fracción de los elementos de la volición está causalmente determinada y otra es libre»; el espiritualismo de los defensores del libre albedrío les impide suponer ese fraccionamiento del acto simplicísimo del querer, en el que reside formalmente la libertad. Anteriormente a él, sí, existen las determinaciones causales de los sentidos y del apetito sensible, que suministran la materia del juicio reflexivo, sin el cual no existiría el acto libre; en la síntesis, que en éste forman esos diversos elementos, se refleja la diversidad de caracteres propia de nuestro ser substancial, compuesto de materia y espíritu, pero que al unirse no se mezclan, ni confunden; y como del hombre podemos afirmar sin contradecirnos que es lo uno y lo otro y se le atribuyen la extensión y la simplicidad con las demás propiedades de sus diversos constitutivos, así del acto libre, considerado en el conjunto de los que le han preparado y aun de los que le sigan, si son actos imperados de las potencias sensitivas, se hablará de indeterminación y determinación, mas desde puntos de vista distintos; si a ese conjunto se le llama libre es porque la forma califica a la materia.

No se olvide, por último, que si el análisis divide y hace ver como separadas las diversas facultades de donde emerge un acto, la síntesis que le reconstruya ha de pasar por cima de todas y hacerlas ver en la unidad viviente que las da fundamento, porque a ella corresponde el acto, como explicación suprema de su realidad total; acciones sunt, suppositorum, decían los escolásticos; o, según la palabra de Aristóteles: «La elección es una intelección apetitiva o un apetito intelectual y el principio que elige así es el hombre.» Y ahora podrá juzgarse del valor de esta extraña observación de Höffding: «No es fácil ver cómo este indeterminismo, que no considera como libre sino una parte insignificante del acto, podría evitar la misma dificultad del determinismo (el decir: esto es fatal). El individuo dirá entonces con razón: Yo no soy culpable sino de una milésima del acto, porque solamente

ésa es libre; ¿por qué hacerme responsable del acto entero? Yo no he cometido asesinato, sino solamente una milésima de él».

El libre albedrío y el principio de causalidad. -El argumento capital del determinismo contra la libertad humana es el que supone a ésta en contradicción con el principio de causalidad, que excluye todo «comienzo absoluto», esto es, todo devenir sin causa alguna que lo produzca, sin lazo de dependencia con antecedentes dados, y el acto libre, según lo entienden los deterministas, sería precisamente eso, un comienzo absoluto; de ahí, pues, que, si no hemos de renunciar a los principios directores de la razón, habremos de concluir que la voluntad no es dueña de sus elecciones.

Empecemos por reconocer que algunos filósofos han dado motivo para que se les arguya así y aun aceptan francamente la incompatibilidad del acto libre con el principio de causalidad o razón suficiente; pero nosotros no tenemos por acertada su teoría y creemos que ese principio tiene perfecta aplicación a toda clase de realidades, si se le entiende como es debido y no a la manera de los deterministas, que en último término no le consideran más que como ley directora del pensamiento y como un ideal nunca realizable, que la experiencia no puede comprobar. Stuart Mill supuso que ésta «nos hace conocer el hecho de una sucesión invariable entre todo acontecimiento y una cierta combinación particular de condiciones antecedentes, de suerte que por todas partes y siempre que esa unión de antecedentes existe, el hecho no deja de ocurrir»; pero la experiencia sólo muestra que, cuando el hecho tiene lugar, ha sido precedido de ciertas condiciones, y no que la presencia de éstas lo produzca necesariamente, porque donde hay multitud de causas que se influyen mutuamente, la interposición de una en el proceso evolutivo de las otras puede impedir éste en alguna de ellas.

Aquí se confunde causa suficiente con causa necesitante, y nos place ver cómo Santo Tomás formuló ya la objeción y la deshizo en una de sus admirables *Quaestiones disputatae* ya citada: «si la voluntad, decía, no quiere algunas cosas por necesidad, se habrá de decir que tiene aptitud para cosas opuestas, porque lo que no es necesariamente, puede no ser. Mas lo que se halla dispuesto de ese modo no se actúa respecto de alguna de las cosas opuestas sino por algún ser en acto, a lo que llamamos causa; luego si la voluntad quiere determinadamente algo, ha de haber una causa que se lo haga querer; mas puesta la causa, es necesario que el efecto lo sea, como prueba Avicena (*Metaph.*, lib. VI, cap. 1 et 2); porque si puesta la causa, fuera posible aún que no existiese el efecto, sería necesaria todavía otra cosa para pasar de la potencia al acto, y entonces lo primero no era causa suficiente. Luego la voluntad es movida por necesidad a querer».

Y el angélico Doctor no rechaza el principio de causalidad o de razón suficiente, sino que le da su verdadero alcance en armonía con lo que enseña la experiencia, diciendo: «no toda causa, aun suficiente, produce por necesidad su efecto, porque puede ser impedida para ello, como ocurre en las causas naturales, que, aunque en general los produzcan, algunas veces se les impide. Así, pues, aquella causa que hace querer algo a la voluntad, (en nuestro caso, los motivos) no lo hace querer necesariamente, porque la voluntad misma puede poner impedimento, ya apartando la consideración de aquello que la induce a querer, ya considerando lo opuesto, a saber, que aquello que se le propone como bueno, en algo no lo es».

El filósofo medioeval consideraba en toda su amplitud la cuestión y no veía en cualquier motivo una causa determinante para mover a la voluntad, potencia capaz de abarcar todo el bien y por eso superior a cualquier bien particular; «motivo suficiente de una potencia, decía en otra parte, no es más que el objeto que tiene totalmente razón de motivo, pero si en algo falta, no moverá por necesidad». Ahora bien, en cada acto que se ofrece a la voluntad realizar, cuando la inteligencia ejerce su poder reflexivo, preséntasele una alternativa, que está como cargada de toda la realidad, que equivale a la plenitud del ser: el bien propuesto y todos los demás; entonces no puede dejar de elegir, pues la abstención sería ya un acto positivo; mas no pudiendo ser realizados simultáneamente los dos términos de la alternativa, la voluntad acepta uno de ellos, excluyendo el otro, que pudo, sin embargo, elegir igualmente, porque estaba también precontenido de un modo virtual en el poder volitivo al ser excitado por la representación de la inteligencia; decir que la elección libre carece de razón, a pesar de preexistir virtualmente los dos términos, «equivale a declarar que la elección no está determinada anticipadamente, que la auto-determinación no puede ser íntegramente reducida a causas anteriores, o sea que la libertad es la libertad. ¡Comiéntase por concebir la «razón» a la manera determinista, y de ahí se deduce que ella no se encuentra en lo que por definición la excluye! No se probará así que el libre albedrío es ininteligible, es el concepto de razón determinista lo que resulta arbitrario».

También supone falsamente el determinismo que el principio de causalidad está destinado sólo a enlazar siempre un fenómeno a otro fenómeno, hasta llegar a reducirlos a una sola realidad, haciendo que desaparezca toda diversidad entre el efecto y la causa. Esto es lo que se quiere expresar por las fórmulas: «todo cambio tiene su razón de ser en otro cambio»; «nada se pierde, nada se crea»; «el universo forma un todo continuo», y otras análogas.

Mas la negación de lo diverso, de lo nuevo, es la negación del principio mismo de causalidad, cayendo así en el estatismo de la escuela eleática. Ni podía ser de otro modo, si el fenómeno es considerado como un simple hecho que aparece a la conciencia, más o menos conceptualizado, fuera de toda realidad substancial que le haga aparecer, y que sea su sujeto natural y no meramente lógico. ¿De dónde saldría el nuevo fenómeno? Cada uno es lo que es, sin reserva alguna de energía que le conserve al par que produzca otro nuevo; no tiene más modo de causar que dejando de ser lo que era para aparecer bajo otra forma, y entonces ya tenemos con el cambio algo que, al menos aparentemente, será nuevo. ¿Se dirá que de hecho nada cambia y que sólo hay combinaciones diversas de los elementos de cada fenómeno? Mas, aparte de la falta de razón suficiente que explique esas combinaciones, para que éstas revistan las apariencias de un nuevo fenómeno será necesario que los elementos pierdan el carácter propio que tenían en el fenómeno interior, en la combinación precedente, y ya son algo diverso el efecto y la causa. No queda otro recurso que, contra toda evidencia, declarar como única realidad lo permitido inmutable, apareciendo como diverso ante el pensamiento.

Mas el fenómeno tiene otro aspecto, que conduce a una conclusión enteramente contraria: al indeterminismo absoluto. En efecto, la independencia que se lo atribuye respecto de la substancia, de la cosa en sí, hace que no se encuentre fundamento para establecer relaciones causales entre un fenómeno y otro, porque todos son igualmente

independientes entre sí. Las tentativas hechas para establecer ese fundamento han sido tan variadas como estériles, o introducen bajo nombres distintos la substancia tan combatida. Si el acto libre ha de atribuirse a alguien, es necesario, no un sujeto lógico, sino real, idéntico a sí mismo y permanente, de donde emerja y continúe la serie de una vida personal.

Renouvier exige que en cada uno de los fenómenos que la constituyen se ejerza una ley a priori, mediante la cual cada uno de ellos no se sienta aislado de los demás; pero si esa ley es puramente fenomenal y subjetiva, se encontrará respecto de los demás fenómenos en el mismo caso que éstos entre sí; y si es algo objetivo y subsistente en sí, no se distingue del principio substancial que nosotros propugnamos. Otro fenomenalista radicalísimo, Boirac, en su libro *L'idée du phénomène*, quiere distinguir su fenomenismo de los demás sistemas así llamados, tal como «se han presentado hasta aquí», porque no ven «en las cosas y en el espíritu sino accidentes sin enlace, pues definiendo el fenómeno por la diversidad y el cambio, se quita toda significación a la palabra Ser», que representa la identidad, la permanencia y la unidad»; concluyendo por decir que el fenómeno es inseparable del ser, así entendido; «el Ser no está fuera de los fenómenos; les es interior y consubstancial» (!).

Resumiendo nuestra doctrina, diremos: el principio de causalidad reclama la distinción real del efecto y de su causa, y sólo exige en ésta la continencia virtual o eminente, pero no formal, de aquél, enlazando así el orden dinámico con el estático, el devenir con el ser, que se encuentran en toda realidad finita. Ahora bien, el acto libre halla su causa, su razón suficiente, en el ser substancial del hombre puesto en actividad, excitado y, al par completado formalmente por la representación intelectual de una alternativa entre dos bienes, que equivale a la totalidad del ser y del bien, a cuya realización está ordenada nuestra naturaleza racional; ese fin supremo nos atrae irresistiblemente, pero no pudiendo en nuestra condición presente ser alcanzado, el hombre determinase a sí mismo, en virtud de su poder reflexivo, a elegir aquellos bienes en los que descubre un medio enlazado a aquel fin, dando así éste su valor a aquéllos; «al pronunciar el juicio práctico-práctico bajo la moción de la voluntad, la inteligencia no juzga que tal bien parcial es el Bien absoluto con relación al ser; sino que con relación a la voluntad, tal bien parcial hará función de bien absoluto»; por eso la libertad se define: *electio mediorum servato ordine finis*.

Ninguno de nuestros actos libres particulares agota las reservas de energía de nuestro ser substancial, que los contiene radical y fundamentalmente, así como de un modo próximo están contenidos en la representación intelectual de la alternativa de los dos bienes realizables, que, por no serlo simultáneamente, están subordinados a la elección de la voluntad. Ésta no es pasiva frente a sus motivos, ante los cuales puede ponerse, aun estándole unidos, como lo están, por ser potencia espiritual, que se vuelve sobre sus propios actos; y, porque ninguno de aquellos iguala su capacidad infinita de querer, aunque la inclinen, no pueden determinarla; ella entra como causa suficiente de sus actos juntamente con los motivos, porque éstos solos no bastan, según hemos dicho con Santo Tomás: *Sufficiens motivum alicujus potentiae non est nisi objectum quod totaliter habet rationem motivi; si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit*.

Capítulo IX

Imputabilidad y responsabilidad

Conceptos de imputabilidad y responsabilidad. -La imputabilidad y la responsabilidad son las derivaciones o el aspecto práctico de la libertad humana y constituyen la base inmediata subjetiva de las nociones morales, o como el centro del cual irradian y al que todas se reducen en nuestra conciencia. De ahí su importancia y la necesidad de fijar su sentido y alcance para deshacer los errores que, al desfigurarlas o negarlas, destruyen todo el sistema filosófico de la Ética racional con sus aplicaciones al Derecho natural y al positivo.

En su aspecto más simple y general la idea de imputabilidad sólo implica la mera referencia de un acto al agente que lo ha realizado; pero más especialmente presupone que, entre el conjunto de las causas que concurren a un efecto dado, es el hombre la principal y como el punto de partida de la aplicación de todas las causas a la producción de un acto, que por lo mismo se le ha de atribuir a él.

Según esto, el modo de atribución y, por consiguiente, la imputabilidad, se regula por el modo de dependencia de un efecto respecto de su causa, y así puede existir una mera imputabilidad física o externa, en la que la relación causal entre el acto y, el agente es puramente mecánica y extrínseca, regida por las leyes del determinismo mecánico o fisiológico; por ejemplo, cuando digo que depende de mí el consumo del oxígeno en mi gabinete de estudio; hay una imputabilidad psicológica (llamada también intelectual, objetiva, formal, etc.) aplicable a aquellas acciones queridas por el agente como son en realidad, aunque sin pensar, explícitamente al menos, en su valor moral; cuando éste se tiene en cuenta y por él se ha querido el acto, entonces tiene lugar la imputabilidad moral, que presupone la existencia de la anterior, y se llama moral, no sólo porque el acto se ha realizado con libertad, sino por el carácter de bondad o malicia de orden ético, que nuestra intención u ordenación al fin último le imprime.

De ahí que ese carácter sea lo que en realidad se atribuya al sujeto, que pone el acto en esas condiciones, y por eso podría definirse con todo rigor la imputabilidad moral diciendo que es la propiedad de los actos humanos de poder ser atribuidos, en cuanto buenos o malos moralmente, al sujeto que los realiza, como a su causa libre.

Hay, por último, una imputabilidad que es la establecida por el legislador para determinados actos ordenados al bien social. Mientras no se demuestre lo contrario, supónese que los actos se ejecutan con la aptitud suficiente en el sujeto para serle atribuidos.

Entre los modernos es muy frecuente emplear como sinónimas las palabras imputabilidad y responsabilidad, a pesar del doble sentido de esta última, uno de los cuales la distingue bastante de aquélla.

Hay, en efecto, una responsabilidad que podemos llamar activa o subjetiva y otra pasiva u objetiva. La primera consiste en la capacidad, que tiene el sujeto de los actos humanos, de dar razón de los mismos, o, según el valor gramatical de la palabra, de responder de ellos

por haberlos concebido, elaborado y resuelto, con las consecuencias que han de tener, ya para los demás, ya para sí misino. En este sentido la responsabilidad viene a ser la causa de la imputabilidad, porque, sólo pueden ser atribuídos los actos moral o jurídicamente a un sujeto capaz de dar cuenta de ellos en su origen y en su fin; los dos conceptos se completan así, pues el uno se refiere al acto, el otro al agente, sin el cual no existiría como tal acto; éste es imputable, porque el hombre es responsable.

Pero la acepción más común de la responsabilidad es la de entender por ésta algo pasivo respecto «del sujeto responsable, en cuanto se le relaciona con las consecuencias que hacia él se derivan a causa de una ley reguladora de sus actos. Aquí se invierte el orden en que antes se hallaban la imputabilidad y la responsabilidad: ésta es ahora función de aquélla; puesto que el acto es imputable al agente, éste responderá de él. Por eso se llama pasiva esta responsabilidad y pudiera definirse diciendo: es el vínculo de dependencia en que se coloca el agente moral respecto de la norma de sus actos, mejor dicho, respecto del sujeto en quien reside o representa esa norma, porque siendo ella algo abstracto, en cuanto concebida por nosotros, o una fórmula escrita, tiene su raíz en un principio concreto de vida, único apto para exigir eficazmente que sea cumplida; ante él, pues, se habrá de responder y él será quien imponga las consecuencias debidas a nuestros actos, si la responsabilidad ha de ser algo real y no un concepto vano.

Estos dos aspectos de la responsabilidad se completan; la que hemos llamado activa, así como la imputabilidad, se reducen a un juicio declarativo, a la afirmación de que tal hecho, bueno o malo, pertenece a tal sujeto, que es su verdadera causa; mientras que en este segundo sentido de la responsabilidad pasamos del hecho a la necesidad ideal de derecho en él contenida; se une lo que es a lo que debe ser. Puesto que he querido realizar un hecho, a cuya ejecución la ley impone ciertas condiciones, que, a manera de consecuencias, han de recaer sobre mí, tengo que aceptarlas; por eso definen algunos la responsabilidad diciendo que es la imputabilidad de las consecuencias de nuestros actos, pues, implícitamente al menos, las hemos querido, desde el momento que hemos puesto su causa; «ya que el agente libre introduce por su acto un modo de ser nuevo para sí mismo y para otro, según que su iniciativa sea buena o mala, conforme o contraria al derecho de los otros, la razón forzará a éstos a considerarle no como a un hombre cualquiera, sino como a un ser bienhechor o maléfico. La conciencia les impondrá el deber de tratarle con benevolencia igual o les conferirá el derecho de exigir reparación y de estar a la defensiva».

Es indudable que, entendida la responsabilidad en este segundo sentido, es una idea muy compleja, que se presta a confusiones difíciles de deshacer; a nuestro juicio, el elemento que en ella se destaca más es el de la subordinación de la actividad humana a un orden, o a un medio ordenado, del que refluye como efecto propio, merecido, una sanción, una consecuencia que afecta, en bien o en mal, al sujeto de aquella actividad; el mérito es el punto de enlace entre la responsabilidad activa y la pasiva, porque sigue a la primera, en cuanto no merece, sino quien sea capaz de dar razón de sus actos, y de él se deriva la segunda, porque no deben recaer las consecuencias de un acto sino sobre quien las ha merecido. La sanción es el complemento de la responsabilidad total; no se está sujeto a sanción si no se es responsable, aunque sentimos que lo somos, especialmente porque la sanción es posible. En el medio humano podrá ésta no ser aplicada; pero en lo absoluto es

una exigencia de la justicia, que no puede faltar sin desmentir el orden universal sostenido por la Sabiduría y, Santidad infinitas.

Por último, es muy frecuente dar a la palabra responsabilidad el sentido peyorativo de culpabilidad o de responsabilidad penal, sin duda porque ésta es la más visible; y así, decir que se incurre en responsabilidad equivale a decir que se ha cometido una falta, o que se ha merecido un castigo. Pero los conceptos de culpa y de pena sólo sirven para determinar una de las formas de responsabilidad y no deben confundirse con ella. Aunque esa equivalencia sea admitida por sinceros espiritualistas, sus orígenes bien pueden ponerse «en un movimiento de retroceso producido en la conciencia, yendo de la responsabilidad espiritual a la material, de la moral a la penal, del fundamento positivo al efecto negativo, del principio espiritual a la consecuencia represiva»; también surgen de esa confusión dificultades verdaderamente insolubles, como veremos después.

Observaremos, sin embargo, que no estudiaremos estas cuestiones sino en aquellos aspectos que las enlazan al problema de la libertad, de la que, como hemos dicho, son su lado práctico y, en cuanto que de su verdadero sentido depende el valor de las nociones morales.

Responsabilidad moral y legal: subdivisión de ésta. -Aunque pudiera hacerse de la responsabilidad una clasificación análoga a la de la imputabilidad, vamos a considerar aquélla en cuanto es el efecto propio de una regla de conducta impuesta al hombre según los diversos medios en que su vida se desenvuelve.

Las normas o reglas que rijan nuestra conducta lo mismo pueden ser naturales que positivas, resultado de una convención o de una costumbre, estar encarnadas en una sola persona o en una colectividad. A aquellos diversos medios de la evolución vital corresponden la ley moral individual y la interindividual, la ley moral social de la familia y la del Estado, con las agrupaciones más o menos accidentales que integran a una y otra, y la ley moral religiosa, que determina nuestras relaciones con Dios, ya en la intimidad de la conciencia, ya en la participación pública y colectiva de su culto dentro de una Iglesia; de aquí surgen otras tantas clases de responsabilidad, que ligan nuestro ser moral, ya individual, ya social. Hasta los mismos usos admitidos para la convivencia de cada pueblo y cuyo órgano colectivo suele llamarse opinión pública, vienen a determinar una cierta responsabilidad social, en sentido amplio, que puede revestir carácter moral, si los usos son capaces de alcanzar la dignidad de bien humano dentro siquiera de la sociedad en que se observan, cosa nada imposible.

Mas suelen reducirse las formas de responsabilidad a dos clases generales, según que se atiende al origen inmediato de las normas reguladoras de nuestros actos, o al sujeto de éstos.

Las normas se fundan, ya en la naturaleza misma del orden moral revelado por la razón a la conciencia, ya en la autoridad pública social; en el primer caso tenemos la responsabilidad moral, llamada también interna y subjetiva; y en el segundo la legal o jurídica, llamada a su vez externa, social y objetiva.

Como la primera halla en cada uno de nosotros el sujeto revelador de la ley, a la luz de ésta juzgamos nuestros actos en su integridad indisoluble, interior y exterior, en la intención que los inspira y en su contenido u objeto, circunstancias y efectos que deben tener; así los valoramos, declarándolos buenos o malos, laudables o culpables, dignos de premio o de castigo, cualquiera que sea el juicio de los demás hombres sobre ellos. Podría, pues, definirse la responsabilidad moral diciendo que es el vínculo de dependencia en que nos colocamos respecto de la ley moral natural o respecto de nosotros mismos en cuanto seres racionales, para aceptar las consecuencias debidas a nuestros actos deliberados; o, como se ha dicho más brevemente: «la acción imprescriptible ejercida por la razón contra la persona y significada por la conciencia».

La mayor parte de nuestros actos trascienden, por sus resultados, del medio interior en que se forma la propia individualidad moral; pero no es posible, ni aun conveniente, someterlos todos por eso a la dirección de la autoridad pública encargada de procurar el bien común, emergente del concurso de las voluntades particulares, sino aquellos sin los cuales no se puede conseguir ese fin. Para esto son necesarias leyes positivas que favorezcan dicho concurso y eviten las divergencias, o hagan reparar los desórdenes producidos en la vida social; de aquí surge la responsabilidad legal o social, que es la acción que las normas ordenadas al bien común y en cuanto significadas por la voluntad del legislador ejercen sobre la persona, sometiéndola a las consecuencias debidas a sus actos.

Estas consecuencias son de dos clases: ya afectan directamente a la persona misma, ya a su patrimonio, dando origen a las llamadas responsabilidad penal y civil, respectivamente; con frecuencia se aplican a la vez una y otra, o se substituyen entre sí, porque son en cierto modo equivalentes: una pena es una reparación, y ésta no deja de ser una pena. Sin que puedan, sin embargo, confundirse, conviene advertir que tanto éstas como cualesquiera otras análogas, son como diversas especies de un género único, basadas en un fondo común, la condición de la persona humana regida por una ley, eminentemente moral.

Mutuas relaciones de la responsabilidad moral y de la legal. -Si bien la responsabilidad legal se funda inmediatamente en la ley positiva y su cumplimiento es exigido por el dador de ésta, su origen remoto es siempre el orden moral derivado de la naturaleza misma de la persona, el cual reclama acatamiento al jefe de ese orden en las relaciones sociales propiamente dichas y en las interindividuales, que afectan a la consecución del bien público o común. Si al ser violado un derecho particular, el representante de la autoridad social no exige que sea reparado, puede exigirlo por sí misma la persona que sufrió el daño; iras, constituídos los hombres en sociedad y siendo tan sujeta a varias contingencias la determinación de la mayor parte de los derechos, no es una simple ayuda o defensa lo que se ha de prestar a sus miembros, aun tratándose de relaciones jurídicas interindividuales, pero que pueden afectar al buen orden de la comunidad, sino que la ley positiva les confiere su verdadero y definitivo valor, cuando sobreponiéndose a las dudas y vaguedad a que tales relaciones suelen dar lugar, las determina y concreta y establece así el fundamento próximo que permite hacerlas exigibles, es decir, someter a responsabilidad a aquellos a quienes se refieren. A fortiori se dirá esto de las relaciones jurídicas que más directamente se ordenan a la consecución y sostenimiento del bien común, en las que juegan principal papel la justicia distributiva y la legal, más subordinadas de suyo a la decisión del legislador.

Pero conviene insistir en que la responsabilidad legal no puede hacerse independiente de la moral, como el orden jurídico no lo es del orden ético, aunque sean distintos; «si respondemos de nuestros actos ante los humanos, individuos o grupos, es, únicamente en tanto que éstos representan el orden moral, pueden hablar en su nombre»; y desde luego que, como éste es una parte del orden universal, cuya base real y garantía suprema es Dios, Legislador sabio y justiciero, en Él descansarán toda clase de responsabilidades para alcanzar el valor absoluto, que ni los hombres, ni la propia conciencia pueden darles. Si las normas a que nos sometemos no expresan ese orden, que nos enlaza al Principio último del bien, se nos hará responsables en nombre de la arbitrariedad o de la fuerza; invocando la paz social no regulada por la justicia, todos los despotismos se ampararán bajo el manto de las leyes.

Esto ocurría en el antiguo derecho, que proclamaba la máxima de: *quidquid principi placuit legis habet vigorem* con la que se hacía enteramente irresponsable al poder público, cualesquiera que fuesen los daños que sus actos produjeran a los súbditos; la antigua monarquía cristiana, a pesar de su forma absoluta, reconocía la necesidad de conformar sus leyes con el orden moral, cuya autoridad estaba representada en la Iglesia, y ante la cual debía responder el rey, imponiendo a éste, más de una vez, las reparaciones debidas por sus excesos; no tenían los pueblos otro medio más eficaz para salvaguardar sus derechos. Mas los legistas imbuidos en el espíritu del derecho romano, al colocar al príncipe sobre toda otra autoridad, hicieron de su buen placer el origen de las leyes justas; y el llamado derecho nuevo empezó por afirmar la misma doctrina, sin más que variar el asiento de la soberanía, que de personal pasó a ser anónima en la nación, presuponiendo en las decisiones de ella una infalibilidad, al menos de hecho, que lógicamente había de hacerla irresponsable; «el pueblo, decía Jurieu, es el único poder que no necesita tener razón para dar validez a sus actos», y Bailly contestaba al cura de San Sulpicio: «Señor, cuando la ley ha hablado, la conciencia debe callarse»; los abusos del poder han producido la reacción, que impone se tenga en cuenta el valor de un orden de relaciones superior a todas las falsas convenciones, es decir, la necesidad de reconocer que no puede hacerse autónoma la ley positiva de la ley moral, que implican, por lo mismo, una doble responsabilidad.

La persuasión de que están plenamente compenetradas hará también que se respeten mejor aquellas leyes, a cuyas sanciones puedan substraerse muchos actos, que ejercen poderosa influencia en la vida social, hallando así los gobernantes algo más eficaz que el gendarme, para conseguir la pública prosperidad. Admitir la separación entre la responsabilidad legal y la moral, es favorecer el divorcio entre el pensamiento y las obras, disminuyendo así, por lo menos, la energía necesaria para secundar los fines legítimos sociales; de ahí procede también el autorizar las manifestaciones más absurdas de todas las ideas, mientras no lleguen adonde por lógica inexorable tienen que llegar, a los ataques de hecho contra las instituciones fundamentales de la sociedad.

No por esto se ha de negar que a su vez la responsabilidad legal es un poderoso estímulo de la moral, porque ella descubre normas que ante la conciencia aparecían oscuras o quedaban sin valor alguno, y enseña a analizar bien las relaciones, tanto sociales como interindividuales, que nos pueden ligar y comprometer a reparar daños que legítimamente se nos deben imputar, aunque al causarlos no hubiéremos tenido culpa. La intervención del

legislador en la vida social moderna ha afinado el sentimiento de nuestras responsabilidades, y sin llegar a exigir las hace germinar espontáneamente cada día nuevas instituciones en favor de los débiles; sin embargo, en la conciencia cristiana estaban depositados fecundos principios de justicia y caridad, que debieron bastar para producir todas las reformas necesarias y no consentir el cúmulo de iniquidades que han tenido por tanto tiempo a una gran parte de los hombres en una condición inmerecida y poco inferior a la de los esclavos, como dijo León XIII; la responsabilidad legal ha servido, pues, grandemente a la moral.

Responsabilidad individual y colectiva. -Si se atiende al sujeto que pone los actos determinantes de responsabilidad, ésta se llama individual y colectiva o social, clasificación que corresponde a la que hemos establecido al hablar de la conciencia.

En la medida que cada individuo es capaz de asimilarse las influencias sociales, de hacer suyos los pensamientos y afectos de los demás hombres para compararlos con la ley tenida por norma de la propia conducta y determinarse por su propia iniciativa, la responsabilidad individual aparece en toda su posible realización; todo hombre normal puede alcanzar ese grado de independencia, que le permite distinguir sus interiores resoluciones y tenerlas como suyas, cualquiera que sea el medio en que su actividad se desenvuelve, aunque sea en una obra común a varios individuos, y empleando el mismo aparente esfuerzo que ellos y adhiriéndose a los mismos fines; las voluntades concurrentes no son jamás iguales, no poseen el mismo grado de fuerza y autonomía, siquiera ante la ley positiva no se aprecien tales diferencias, pero no son menos reales y valederas ante la conciencia moral.

Por mucho que discutan algunos la existencia de la responsabilidad individual, bien por ser incompatible con el determinismo que ellos profesan, bien por negar realidad distinta de la social al individuo, lo cierto es que ella sirve mejor de tipo para representarnos la responsabilidad colectiva, y aun es negada ésta por otros porque no les parece reunir las condiciones propias de la individual.

De hecho, en efecto, han existido en los pueblos primitivos, existen y existirán en los más civilizados, ciertos fenómenos sociales que no responden a las exigencias filosóficas del concepto de responsabilidad, aunque suelen tenerse por derivados de ella, y tal vez lo sean para la conciencia de quienes los producen; así, por ejemplo, se pronuncian juicios infamantes, o se hace recaer el menosprecio público sobre todos los miembros de una familia o raza, a causa de faltas cometidas por algunos de ellos, cuando no por meros defectos naturales.

Mas si se analiza la razón de ser de tales fenómenos, bien se descubre que obedecen a la misma que justifica para el filósofo la verdadera responsabilidad, aunque los datos en que se funda la conciencia de quien produce aquéllos estén mal interpretados. Sin que se admita la supuesta homogeneidad de las asociaciones primitivas, en la que perdería el salvaje la conciencia de su propia individualidad, es innegable el valor preponderante que en ellas se concedía a la vida colectiva; así se explica la compenetración más íntima en las tendencias y aspiraciones de todos sus miembros, y la facilidad con que se les atribuiría el acto que cualquiera de ellos realizara, como se hace exactamente hoy entre nosotros, sin contar con que el espíritu de venganza induciría con harta frecuencia a producir un daño que

repercutiera en todos los que formaban el grupo de donde hubiera partido el agravio. Algunos califican de mecánica esta forma de responsabilidad colectiva, porque en ella una determinación de los individuos de un grupo atrae sobretodos o cualquiera de los que le integran las consecuencias del acto en que éstos no participaron. La ley escrita fue poco a poco modificando esos procedimientos más o menos bárbaros y ciegos, aunque perseverando por mucho tiempo el principio común que los inspiraba: la solidaridad de los miembros de una misma agrupación. Así Hammurabi decía en su célebre Código: «Si la casa hecha por un artífice se hunde por no haberla hecho suficientemente sólida y mata al propietario, el constructor será condenado a muerte; si mata al hijo del propietario, será muerto el hijo del constructor.»

Ciertamente que puede servir para afinar el sentimiento de la propia responsabilidad el saber que otra persona con quien nos unen los lazos de la sangre o del interés personal será víctima de nuestros actos; pero la justicia y el interés social de consuno exigen que no se trate mal a quien ha obrado bien, y, por otra parte, lo arbitrario suele tener poca eficacia educativa. Cada vez más se fue separando a los que no participaran individualmente en los actos delictivos de aquéllos que real y efectivamente los cometieran, y teniendo en cuenta, para hacer responsables a éstos, las circunstancias personales que permitan en todo rigor llamar suyo el acto, a fin de individualizar la pena; así la responsabilidad mecánica se convierte en intencional, es decir, se proporciona a la imputabilidad.

Sin embargo, no significa esto que sólo sea imputable el acto a los individuos, porque sólo en éstos hay una inteligencia y una voluntad capaz de concebirle y determinarle; el individuo es juntamente un ser social; no hemos de tomarle como conciencia pura a la manera de los kantianos, sino como ser real enlazado y no simplemente sumado a otras personas, con las que forma grupos organizados, regidos por leyes específicas que afectan al grupo como tal y en cuyo orden se incluyen las relaciones que le son propias; la libre observancia de ellas, por lo mismo que lleva consigo efectos convenientes al medio ordenado en que se producen, implica el mérito, y su violación el demérito; de ahí la justicia de las consecuencias con que la responsabilidad colectiva es sancionada.

No es nada arbitrario la reversibilidad de las consecuencias debidas a un acto particular sobre todos los miembros de un grupo, sino algo exigido por la naturaleza misma del hombre ordenada a la consecución de diversos fines mediante el concurso de sus semejantes; cada uno debe ratificar libremente los compromisos que la naturaleza de las cosas toma por él, o, mejor dicho, el Autor de ella, que en su pensamiento creador y providente nos ha colocado y nos dirige enlazándonos a una familia, a un Estado, a un cuerpo social determinado, en el cual hemos de actuar nuestras aptitudes, mirando los unos por los otros y aceptando las responsabilidades consiguientes a la común aspiración de las personas asociadas. Cada una de éstas se determinará según su conciencia individual y contraerá por ese respecto una responsabilidad también individual; mas en cuanto se proponen todas dentro de sus respectivas esferas cooperar al fin común, forman una verdadera conciencia colectiva, de la cual resulta una responsabilidad del mismo orden, aunque el acto haya sido realizado por un solo individuo.

No debe hacérsenos responsables sin serlo; mas podemos serlo sin saberlo por colocarnos en el terreno de la conciencia puramente individual, suprimiendo nuestra

condición de seres sociales; esto equivale a negarla especificidad de los grupos, a no ver entre ellos y los individuos que los componen más que una diferencia cuantitativa y no cualitativa; sin caer en los extremos del sociologismo, que dejamos refutado, se ha de admitir la realidad de los grupos organizados como algo distinto e inconfundible con sus miembros por su fin, por la unidad sintética de sus aspiraciones y por la mayor potencialidad que las conciencias individuales adquieren al participar de las mismas ideas y de los mismos afectos. Admitir estos datos de la experiencia y negar la responsabilidad colectiva nos parece del todo contradictorio; así, pues, creemos legítimo afirmar la existencia de esa clase de responsabilidad y definirla diciendo que es aquella por la cual revierten a un grupo humano las consecuencias debidas a los actos realizados por todos o por alguno de sus miembros, en cuanto representante legítimo del grupo.

Esta definición se realiza del modo más completo en las asociaciones libremente formadas, pues de común acuerdo se prescriben las normas a que ha de justarse la actividad de cada uno de sus miembros, y según ellas se mide la responsabilidad que el grupo contrae. Pero hay sociedades naturales, regidas por leyes morales y positivas independientes de la voluntad de los individuos, en las cuales los actos de alguno de éstos pueden atraer sobre todos los demás, que las forman, consecuencias que no hayan merecido; esto prueba el carácter de las instituciones humanas, que sólo ante el Supremo legislador alcanzarán la realización de la justicia perfecta.

Responsabilidad colectiva y solidaridad. -Frecuentemente se toman como equivalentes responsabilidad colectiva y solidaridad, con lo que aumenta lo impreciso de la palabra responsabilidad, pues adolece del mismo defecto, y quizá en mayor grado, el término solidaridad. Apenas si entre las múltiples acepciones de éste puede hallarse algo de común, sino el significar «la mutua dependencia entre las partes de un todo»; y así háblase de solidaridad cósmica, o aun molecular, lo mismo que de solidaridad social o moral, sin advertir que mientras unas sólo expresan un hecho, otras expresan o pueden expresar un derecho o un deber.

Los jurisconsultos la emplean para dar a entender la condición a que se someten varios individuos de responder cada uno por su parte, y en caso necesario por todos, como si formaran uno solo, para pagar por entero (in solidum) una deuda, cumplir una carga. La solidaridad así entendida viene a ser una responsabilidad colectiva, aunque siempre divisible, y de hecho suele dividirse entre los varios miembros contratantes, pues subsiste en el que pagó por los demás el derecho de exigirles sus respectivas responsabilidades, a menos que previamente se haya renunciado a ello. Pero nada vemos que se gane con esta substitución de palabras, porque hay, en cambio, otra solidaridad jurídica en la que, en vez de responsables o deudores, hay acreedores solidarios, que pueden reclamar conjuntamente, y el pago hecho a uno de ellos extingue el derecho de los otros, con lo cual desaparece la analogía de la solidaridad con la responsabilidad.

Tiene aún la solidaridad otro sentido bastante generalizado hoy en ciertas escuelas de moral, que tratan de poner en aquella el fundamento del deber. En esta acepción se falsea el valor original de la palabra en jurisprudencia, que se reducía a fusionar varios deudores o acreedores determinados en uno solo por virtud de un libre contrato entre ellos; mientras que esa otra solidaridad de los moralistas aludidos pretende fusionar al deudor con el

acreedor, o mejor a deudores con acreedores indeterminados, y hechos forzosamente tales, o por virtud de un supuesto cuasi-contrato; de esa indistinción resulta algo peor que la llamada responsabilidad mecánica propia de los grupos primitivos, pues en éstos al fin no es tan absurdo suponer cierta participación de todos los miembros asociados en el acto de uno de ellos y por lo mismo cierto mérito o demérito común: pero en la solidaridad que enlaza a todos los hombres que viven en sociedad por virtud de los bienes y males recibidos o comunicados sin haber hecho por nuestra parte nada para lo uno ni para lo otro, sino sólo por haber nacido en ella, únicamente impera la ley fatal de la herencia sin distinción de justos ni culpables, de acreedores o deudores. Por este lado tendremos anulación o limitación de responsabilidad en la medida que el legado recibido impida o coarte el dominio de nuestros actos; pero hasta donde podamos desolidarizarnos de esos vínculos, ya sean físicos, ya morales o sociales, debemos hacerlo para recobrar nuestro carácter de seres responsables.

Es verdad que algunos piensan extender más así nuestra responsabilidad; es una ilusión del egoísmo, dicen, creer que nuestra responsabilidad se limita al mal de que somos autores; «en todo mal tenemos nuestra parte de responsabilidad»; «nuestro poder o nuestra impotencia es el legado confuso e indeclinable de nuestros abuelos; nuestras fatalidades no son sino sus actos eternizados en nosotros; los dedos de los muertos están sobre y en nosotros mismos; de modo análogo, lo que yo hago hoy remacha una cadena a los pies de las generaciones que se levantan en los siglos lejanos».

Aunque ciertamente exagerado, en estas frases se enuncia un hecho, pero de índole natural y social, no moral propiamente, que debe servir para hacernos más conscientes de la repercusión de nuestros actos y, por lo tanto, de la responsabilidad que por ellos contraemos; mas, llevada a tal extremo se desvanece, porque si todos somos responsables de todo y para con todos, no vamos a tener que responder ante nadie; ¿no tenemos así todos lo que merecemos? Por otra parte, como se ha dicho muy bien, «es un lujo el que se conceden los filósofos de gemir sobre los destinos del género humano y de sentirse personalmente responsables por ello. Y este lujo no sólo está fuera de su lugar, sino que es ruinoso. Reflexionando demasiado sobre la solidaridad de las acciones humanas, nos haríamos, en efecto, incapaces de obrar, de emprender nada...; seríamos aplastados por el sentimiento de la enormidad social de la acción individual más simple; o bien, al contrario, nos habituaríamos al pensamiento de las consecuencias lejanas e ineludibles de nuestros actos, no se haría caso de ellas y se asumirían ligeramente las responsabilidades más pesadas».

Exageración hay también en tener por irreparables las consecuencias de nuestros actos o de nuestros antepasados sobre nosotros: sin incurrir en el más radical determinismo no puede negarse que modificamos por el esfuerzo personal voluntario, no sólo el carácter moral, sino las condiciones mismas fisiológicas que la herencia nos ha transmitido, y que, persuadidos de ello, debemos hacer lo posible para introducir esas modificaciones en nosotros mismos y en aquellos que nos rodean; en el concurso de acciones y reacciones que forman la solidaridad colectiva tenemos cada uno nuestra parte, que no se anula ni aun al subordinarse al todo de que nos hacemos solidarios.

En cuanto a las consecuencias físicamente irreparables, a pesar de nuestros esfuerzos, no le resta al que fue causa voluntaria de ellas otro recurso que repararlas moralmente por el arrepentimiento, por la retractación de su voluntad, que se reconoce culpable ante el Supremo Justiciero, al par Infinitamente misericordioso, o, como dice Santo Tomás, primariamente misericordioso en todas sus obras, pero que, al perdonar, no destruye la justicia, sino que la completa. La cadena del mal, que una solidaridad mecánica haría inflexible, se rompe en la solidaridad moral, que pende, de un lado, de nuestra libertad, y, de otro, de la Sabiduría divina, que distribuye sus dones según su beneplácito lleno de acierto y de bondad; sólo remontándose a esta solidaridad universal con la Causa primera, Principio y Fin último de todo, hallan solución satisfactoria los problemas de la responsabilidad humana; ésta no servirá sólo para aterrorizar, sino que en el arrepentimiento hallará poderoso estímulo el hombre culpable para rectificar su conducta y hacerla fecunda en bienes, que contrapesen el mal cometido. En el orden sobrenatural, a que de hecho pertenecemos, la solidaridad con los méritos de Jesucristo Redentor es necesaria para reparar la culpa; pero en el hombre que tiene uso de razón se exige un acto personal deliberado para apropiárselos, a diferencia de la solidaridad con la culpa en Adán, que no implica nuestro concurso voluntario, mas nos priva de dones a aquél libérrimamente concedidos por el Criador, y que el primer padre no pudo transmitirlos en herencia después que dejó de poseerlos en la forma que los había recibido.

Diversos modos de cooperación al acto ajeno. -No son únicamente los estados colectivos los que influyen en los actos particulares de cada hombre, dando lugar a lo que se llama responsabilidad difusa y que no puede hacerse recaer determinadamente en ningún miembro de la sociedad; cada uno de ellos hállase con frecuencia en relación más inmediata con alguno de los otros, y suele cooperar, ya física, ya moralmente, en sus actos, de tal modo, que las consecuencias de éstos pueden ser imputadas a ambos en diversa proporción, pero quedando obligados solidariamente a repararlas, cuando se ha violado con ellas la justicia, y suponiendo que hayan sido previstas.

Los escolásticos expresaban los diversos modos de cooperación a un acto en estos dos versos, tan poco elegantes:

que, tratándose del orden legal y violando la justicia, implican un deber de reparación del daño causado, empezando por los cooperadores positivamente y atendiendo, más que a la culpabilidad moral, a la eficacia prestada en la realización del perjuicio.

Se hace responsable del primer modo el que ordena un acto dañoso, prevaleciéndose de la autoridad que ejerce; del segundo, cuando se aconseja con conciencia de la injusticia del acto; si el que da el consejo está por su cargo obligado a ello, se hará culpable de injusticia cuando perjudique los intereses de tercero dando consejo erróneo a causa de ignorancia crasa, complacencia criminal o notable negligencia en prestar atención a lo que se le consulta. A este modo de cooperar pertenece la propaganda oral o escrita de doctrinas o proyectos reconocidos por funestos, como la excitación a perturbar el orden público, a atacar la propiedad o la vida, etc.. -Existe complicidad al consentir que se realice un acto que se está obligado a evitar en virtud del cargo u oficio propio; por ejemplo, autorizando

con su voto una ley o disposición injusta. -Análoga a la del consejo es la cooperación de quien con burlas o lisonjas trata de inducir a otro a que cometa un acto malo o se abstenga de uno bueno; y aun puede ser este procedimiento más eficaz que el del consejo. -El quinto modo de cooperación consiste en proteger a un criminal, conocido como tal y en forma que servirá para que persevere en el mal. -En sexto lugar, participando conscientemente en los beneficios de un acto injusto, o suministrando medios sin los cuales no podría éste realizarse. -Las últimas tres formas de cooperación apuntadas, no por ser negativas dejan de influir en el daño resultante de un acto, ajeno opuesto a la justicia; consisten en callar cuando se debe hablar; en no impedir con actos positivos el mal que alguien trata de cometer, o en no denunciarle, cuando a lo uno y lo otro se está obligado por oficio o contrato.

Para que urja el deber de restituir o reparar la injusticia en los casos dichos de cooperación, además de las condiciones especiales de cada uno de ellos, es necesario que el concurso prestado ya física, ya moralmente, haya tenido verdadera eficacia en la producción del daño; e innecesario parece advertir que adonde no alcanza la responsabilidad legal penetra la moral, y que ésta se extiende a todos los actos que conscientemente realizamos para influir en las determinaciones ajenas.

¿Existe responsabilidad puramente objetiva? -Frente a la idea de que la responsabilidad debe individualizarse cada vez más, a fin de observar mejor los principios de la justicia, sostienen algunos que cuanto más se prescindiera de la relación subjetiva del acto y se atiende a las consecuencias que produce, tanto mejor se realizará el progreso social, fin a que se ordena el derecho. Debería, pues, según esto, extenderse la responsabilidad civil a todo perjuicio creado por la actividad humana, sea voluntaria o no y aunque sea en uso de un derecho, porque nada de esto impide que sea efectivo el daño sufrido por quien nada hizo para atraérselo; «a esta extensión de la idea de riesgo a todo el dominio de la responsabilidad civil suele llamarse teoría objetiva».

La industria moderna ha sido quizá el hecho que más ha contribuido a fijar la atención sobre otros análogos por sus resultados, porque, efectivamente, toda actividad, todo uso de una cosa implica un riesgo, y no parece justo que, mientras sirve de provecho a quien lo emplea, resulte responsable la víctima.

La responsabilidad civil admitida en los Códigos, añaden, contiene ya una tendencia opuesta al principio de la personalidad de las faltas, procurando asegurar con independencia de éstas la reparación objetiva de los daños, y feliz aplicación de ello es la responsabilidad civil de los locos, que han de reparar con su patrimonio los perjuicios causados a tercero; mas el derecho civil, preocupado con las relaciones de justicia individual, siempre más o menos subjetiva, no podía llegar a esta concepción más amplia, que mira, sobre todo, a poner bajo una regla jurídica los intereses de todo hombre, heridos por cualquier intervención humana. Esto no puede conseguirse realmente sino organizando colectiva y anónimamente las responsabilidades por los seguros, por los capitales o patrimonios, como se hace ya en la industria moderna, pues si las leyes parece que es al patrono a quien hacen responsable, lo es en verdad la empresa, la caja, y parcialmente la sociedad misma; la indemnización no le toca, sino en cuanto es él quien reparte las cargas o gastos generales, como atiende al pago del seguro contra incendios.

Ni se diga, por fin, que es inmoral poner la responsabilidad fuera de nosotros, sin tener en cuenta la inteligencia y libertad del sujeto; antes bien lo sería colocarla en algo tan difícil de apreciar como nuestros estados interiores, en los que puede buscarse o parecer que se busque una disculpa, sin preocuparse de la lesión de ajenos derechos, que al Estado o sociedad interesa poner a salvo. Y ésta es la responsabilidad real, la que en la vida diaria se practica y ha de inculcarse; basta que un daño se produzca por mi intervención, aunque sin voluntad, ni aun por torpeza, y aunque cualquiera otro hombre hubiera hecho lo mismo, para que yo me disponga a repararlo; mientras más elevado se encuentra alguno socialmente, más se le imputan los éxitos o las derrotas de hecho, sean cuales sean sus intenciones.

Innecesario es decir que la tesis ha sido vivamente atacada, y no sólo por los secuaces de las viejas concepciones jurídicas, sino, como dice uno de sus más hábiles defensores, «aun por los espíritus más abiertos a la idea de una evolución del derecho»; sin embargo, poco a poco va pasando a las leyes de todos los pueblos civilizados, no sin vencer grandes resistencias de hecho, al menos de aquellos que sienten heridos sus intereses y creen coartados sus derechos, y aunque los mismos jurisconsultos repugnaran a abandonar la regla de los romanos: *casus a nullo praestantur*.

Por otra parte, no puede menos de reconocerse la influencia que ha ejercido en la oposición a las reformas sociales que los sentimientos humanitarios y religiosos demandaban, lo equívoco del término de responsabilidad, mayormente por el sentido peyorativo en que es casi de ordinario tomada, según dijimos al principio de este capítulo; por eso desearían algunos que se empleara otra palabra, y se han formulado hipótesis tan arbitrarias, que apenas las admiten más que sus inventores; unos han supuesto que la responsabilidad exigida por los riesgos profesionales se funda en que al incurrir en ellos se defrauda la confianza legítima del obrero en aquel a quien pide trabajo; mas el obrero sabe que, a pesar de todas las precauciones, ciertos riesgos son inevitables; otros han dicho que el empleo de un invento cualquiera es ilícito, porque al trastornar las condiciones ordinarias de la vida, el uso del invento se convierte en algo excesivo, anormal, es decir, en un abuso; mas esto implicaría que el progreso material es un desorden moral y aun jurídico; eso es generalizar lo que sólo en muy contadas circunstancias puede ocurrir. No ha faltado, por último, quien, aun limitando la teoría de la responsabilidad civil a la reparación de los accidentes del trabajo, niega en absoluto que pueda aplicarse la teoría a este caso y atribuye su uso a «la inercia mental», que pretende reducir conceptos nuevos a viejos esquemas; y ciertamente que si la idea de falta es inseparable de la de responsabilidad, no se ve el medio de hacer derivar de ella las leyes sociales a que nos referimos.

A nuestro juicio, éstas determinan lo que la naturaleza misma de las cosas reclama y con razón califican de responsabilidad a la reparación del daño impuesta a quien aprovecha en beneficio suyo el trabajo de un hombre, que al realizarlo se imposibilita para atender a su propia subsistencia y a la de su familia; sin entender por eso que todo lo legislado en la materia sea justo y equitativo, pues prescindiendo de la violencia que políticamente se ejerce a veces para obtener ventajas ilegítimas, la aplicación a la vida práctica de los principios abstractos es siempre en extremo difícil y ha de tener mucho de empírica; de ahí las incoherencias que se notan entre ellos y las leyes positivas.

Mas ¿puede calificarse de puramente objetiva esa responsabilidad? Creemos que es pagarse demasiado de las palabras el fundar ese calificativo en que un patrimonio, una caja pública o una industria son los responsables y no las personas, sin que éstas por el intermediario del patrón, por ejemplo, no hagan más que repartir las cargas de la empresa; no pensarán ellas del mismo modo, seguramente; ¿qué serán un patrimonio, una caja o una industria que no sean de como muy bien se ha dicho, «la responsabilidad civil no es objetiva por su razón de ser, sino sólo por el modo como se determina la reparación», sin que ni aun esto deje de afectar a las personas, que disminuyen por ello sus ganancias.

Tampoco pensamos que por recaer la responsabilidad en una colectividad quede privada de carácter subjetivo, y ya hemos dicho cómo se justifica la reversibilidad de las consecuencias a todo el grupo organizado por un acto debido a uno solo de sus individuos que legítimamente le represente. La ausencia de intervención personal en el daño es real, si se mira a la causa inmediata de donde se deriva; pero sería arbitrario apartar de la causa principal las consecuencias inevitables en el uso de la que le sirve de instrumento, y esto es en rigor filosófico, sin perder su dignidad personal, el obrero en cuanto trabaja bajo la dirección de otro y en gran parte para provecho de éste. Al poner a su servicio una actividad cualquiera, el patrono tiene que aceptar los inconvenientes naturales del ejercicio de esa actividad y a él se le deben imputar.

Esto quiere decir, sin duda, que la organización social se hace responsable de su propio funcionamiento, pero ella se subjetiva en las personas individuales o colectivas que la ponen en marcha para conseguir los diversos fines humanos; por eso para determinar, en los casos de perjuicio a tercero, el sujeto que debe repararlos, remóntase de causa en causa hasta llegar al origen del mal. Si un patrono, por ejemplo, al hacer funcionar una máquina por medio de un operario es responsable para con éste del daño que causa la rotura de la máquina, el patrono se vuelve contra el constructor de ella y le reclama una indemnización, «porque si relativamente a su obrero comparte la falta con el constructor (por no haberse asegurado por sí propio de la solidez de la máquina), no le ocurre lo mismo respecto del constructor, en quien ha puesto legítimamente su confianza».

Estas palabras de un defensor de la responsabilidad objetiva tratando de lo que llama falta común (puede tenerse por impropio este nombre de falta) nos muestran claramente cómo no se desubjetiva la responsabilidad por remoto que sea el principio activo del perjuicio; y si puede afirmarse que ella es una relación móvil entre los miembros del grupo social, en manera alguna se prescinde de los estados internos de los individuos, no sólo cuando éstos obedezcan a malicia, etc., puesto que, «aun desde el punto de vista civil, habría injusticia en tratar igualmente al autor puramente fortuito de un riesgo inevitable y al autor culpable de un delito voluntario o por torpeza», sino siempre que no se quiere considerar al hombre como una máquina, que recibe necesariamente su impulso de fuera, si ha de moverse; al hombre, a la colectividad, que inician una industria, en tanto se les considera capaces legalmente para asumir las responsabilidades subsiguientes, en cuanto mentalmente son aptos para medirlas y aceptarlas; por eso se requiere edad en que la inteligencia es de suponer que se halle bien desarrollada; ni un niño ni un loco pueden constituir una industria, y hasta ciertas faltas de moralidad social hacen que la ley declare incapacitado a un hombre para el desempeño de una profesión, para el ejercicio de ciertos

derechos con los que verosímilmente, dados sus actos anteriores, perjudicaría a los demás; ¡cuántos daños no se evitaran si esa incapacidad se extendiera, pues se impediría que fraguasen algunos individuos sociedades, de que son víctimas tantos inocentes! Esta ausencia de previsión no abona la bondad de ciertas leyes que, mientras más se objetivan en el sentido que impugnamos, más se apartan de su objeto y de su fin, que son las personas y no las cosas, a no ser cuando caen bajo el dominio de aquéllas; mirar en la responsabilidad por riesgo a salvar la dignidad del obrero, porque es hombre, y no ver en el patrono, en la sociedad colectiva, sino el principio de una responsabilidad anónima, la de una caja o patrimonio, es ciertamente hacerla de no mejor condición que la responsabilidad mecánica de los grupos salvajes. No, no se dejarán convencer los miembros de una colectividad industrial de que no es preciso que velen sobre sus actos, porque es «la caja pública la que pagará» y ningún hombre sensato creará que la teoría objetiva es capaz de contribuir al rebajamiento del sentido jurídico y moral con esos argumentos; por nuestra parte al menos, nunca nos serviríamos contra ella de tal objeción, como parece proponérsela un defensor de la teoría; es que ésta encubre con términos equívocos ideas que por lo mismo pueden ser interpretadas muy diversamente, dando lugar a que la parte de verdad que contienen sirva de escudo al error.

¿Podrá llamarse responsabilidad puramente objetiva porque su medida debe tomarse del daño causado y no del estado interior de quien fue origen, siquiera remoto, de aquél? Sería dejar en la sombra el sentido primitivo de la palabra, que implica la existencia de un sujeto apto para responder, antes que aquello con que se responde y a lo cual sólo conviene este término por analogía. La responsabilidad subjetiva es para nosotros condición para que exista la objetiva en el sentido riguroso de la idea de responsabilidad; porque si desaparece aquello de donde le viene el nombre, ¿qué valor puede éste conservar? Sostener que podía aún continuarse hablando de responsabilidad, porque hay algo con que responder, equivale a decir que podrían llamarse sanos los alimentos, aunque no hubieran existido sujetos sanos; la salud es algo propio del ser viviente y sólo por analogía se dice sano aquello que sirve para conservar la salud, como el aire, el clima, ciertos alimentos.

Fácil es ver, pues, que siendo la responsabilidad algo que en la relación del acto a su agente implica el dominio de éste sobre aquél y la previsión de las consecuencias propias del acto, si la queremos hacer puramente objetiva se desvanece, sólo nos quedaría un nombre vario, o como dice un defensor de la teoría: «el último término de esta objetivación de la responsabilidad es la supresión de la responsabilidad individual, la organización de la responsabilidad colectiva y aun de la anónima de un patrimonio o de una caja pública; y, sin duda, entonces podemos encontrarnos con que la responsabilidad verdadera ha marchado hacia su aniquilamiento y que la mutualización de los riesgos no tiene nada que ver con ella».

Y ahora se entenderá el valor de las palabras responsabilidad de los locos; no es preciso recurrir al absurdo de atribuirles una libertad inicial, para que si tienen patrimonio sean indemnizados los daños que produzcan a un inocente, cuando no se pueda hacer recaer la responsabilidad sobre las personas obligadas a la custodia del loco. Éste, como el hombre dormido, etc., no son responsables, y la indemnización que de su patrimonio se tome, se justificará por las exigencias mejor o peor apreciadas del bien común, pero no entra en la

categoría ideológica de la responsabilidad, aunque por analogía con los efectos de ésta se la califique así.

«El público, dice un historiador de las ideas morales, está pronto a censurar a una persona que comete un acto dañoso, merezca o no censura, a la vez que es inducido a perder de vista la causa indirecta y más remota del daño... Por lo cual la responsabilidad, si no la culpa, es atribuida al que es causa del mal en cuanto hace cualquier cosa, aunque sea sólo por una contracción espasmódica de sus músculos; mientras que la otra parte, que sólo está expuesta al riesgo de ser dañada, se la considera como 'más inocente'».

Pero este juicio espontáneo, con el que puede coincidir hasta el de la misma persona que sin intención produjo el daño, surge de la natural repugnancia que el mal inspira y del deseo de repararlo, sean cualesquiera las causas a que se deba; por eso, aun quienes de ningún modo intervinieron en un perjuicio se resuelven a salvar de él a la víctima. Mas sería imposible e injusto el hacer responsable objetivamente a todo hombre que, no ya por un concurso más o menos remoto de su actividad consciente, sino por cualquier accidente o caso fortuito en que es instrumento de las fuerzas fatales de su naturaleza, ya de orden mental, ya fisiológicas, causara algún daño a sus semejantes, porque sólo aparentemente se diferencia esto de los llamados casos de fuerza mayor, excluidos de la responsabilidad objetiva por los mismos defensores de ésta. La convivencia humana tiene entre sus innumerables ventajas esos inevitables funestos resultados, que deben ser soportados por todos, y si los favorecidos por la fortuna sufren el gravamen de reparar los que a ellos se deban sólo por un enlace material, como soportan las cargas que la ley suele imponerles en casos de inundación, etc., esto se justifica por otros principios que los de la responsabilidad.

Cuando no se falsifica el concepto de responsabilidad no son antagonistas, como alguien las llama, las dos tendencias de donde resulta el progreso total del derecho: individualización cada vez mayor de la responsabilidad y su objetivación creciente, si por esto se entiende que se haga más efectiva y extensa, es decir, que alcance a reparar todos los daños que deben atribuirse a la intervención consciente de la actividad humana en el medio físico y social a que todos pertenecemos, no sólo sin que en ello exista culpa, sino antes bien en el uso de los más legítimos derechos y aun en cumplimiento de rigurosos deberes; porque abstenerse de obrar para huir de inevitables daños sería condenarse a la muerte.

Los escolásticos, finos analistas de los repliegues del corazón humano y de los conceptos morales verdaderamente prácticos, decían que es lícito poner un acto indiferente o moralmente bueno, del que se sigan con las consecuencias buenas otras que no lo sean, excluyéndolas, por supuesto, de nuestra intención, siempre que no haya causa grave de justicia o caridad que obligue a abstenerse del acto; pero cuando no ocurra esto y los efectos dañosos sean inevitables, «aun usando lícitamente de nuestro derecho, se puede deber aceptar una parte de responsabilidad en la reparación del efecto malo accidental que de ahí resulte. Esta parte de responsabilidad se impone, ya en nombre de la justicia, ya en el de la caridad, cuando el prójimo sufre, sin falta personal suya, daños nacidos de nuestros propios actos, aunque de naturaleza honesta».

Conviene, sin embargo, deshacer un equívoco, por el que en gran parte se sostienen las discusiones acerca de este problema. La responsabilidad subjetiva sirve de fundamento, es condición necesaria de la objetiva, pero no es su medida, al menos única, sino que la ley determina la reparación personal o patrimonial, teniendo en cuenta el daño causado en lo que éste es susceptible de ser medido, y según las ideas sociales, propias de cada tiempo, lugar, etc.; así han variado las penas impuestas a los mismos delitos y en la responsabilidad civil por los accidentes del trabajo apenas si hay un criterio fijo para que pueda afirmarse que en cada caso se guardan las exigencias de la justicia o de la equidad.

Por último, es innegable que por lo que toca a esta última clase de responsabilidad, tanto más se asegurará su realización cuanto más se organicen colectivamente las industrias, a fin de que en ellas tenga cada individuo la parte de ventaja o perjuicio que le corresponda según el lugar que ocupe, sus iniciativas y riesgos físicos y económicos. De este modo se evitará que ciertas cargas hayan de gravitar sobre el Estado o la sociedad entera en una medida que no corresponda a su intervención, ya que en absoluto no debe desentenderse de reparar algunos daños, que no podrían serlo por los grupos particulares de la profesión, empresa, etc., pero de los que no deben ser víctimas los que los han recibido sin su culpa, y precisamente en el ejercicio de una actividad, instrumento único para alcanzar los medios necesarios para subsistir.

Condiciones para que exista la responsabilidad. -De cuanto hemos dicho acerca de la responsabilidad, fácil es deducir que, para tener el sentimiento de ella y para que sea un hecho justificable en el orden moral y en el orden jurídico, es necesario que exista una ley o norma, que exija ser acatada, y libertad psicológica para cumplirla.

La primera condición no es, quizá, discutida por nadie; si yo puedo disponer de mi vida ad libitum, independientemente de toda regla, que se me imponga en nombre de un bien que realizar, de nada y a nadie tendré que responder o rendir cuentas; al contrario, si mis actos están ordenados por su propia condición a dar a mi naturaleza individual y social un desarrollo que la conduzca a un fin necesario, si ellos no caen en el vacío, sino que repercuten en un medio ordenado, regido por leyes, éstas se volverán sobre mí, ya para hacerme entrar en el orden, si lo he violado, ya para aumentar mi propio bien en justa correspondencia al que yo he hecho.

La ley o norma ideal, que nos enlaza a nuestro fin, es la que hace percibir a la conciencia la responsabilidad de sus determinaciones, como la reacción que en el mundo físico sigue a la acción revela que ésta se halla ligada a aquélla y no puede abstraerse a su influjo, al par que autoriza a los demás seres con quienes racionalmente nos comunicamos para declarar si merecemos alabanza o vituperio, premio o castigo, y para imponerlos. Y al rigor inexorable de la ley corresponde el carácter inviolable de la responsabilidad; si aquélla pudiera traspasarse impunemente, ésta en rigor no existiría; pero entonces el hombre no sería lo que es, no ocuparía un rango subordinado en la jerarquía de los seres, ni hubiera recibido con la existencia una misión que llenar, sería absoluto, infinito, perfecto, contra lo que nuestra propia razón y experiencia nos dicen; luego lo que es capaz de hacer efectiva y legítima la responsabilidad es la ley reclamando ser obedecida.

Pero si la responsabilidad ha de conservar un sentido propio, no puede confundirse con la pura reacción de la materia, que en los seres vivos desprovistos de inteligencia se revela como aptitud para acomodarse al medio y rechazar lo que se le opone, y en nosotros mismos aparece así en multitud de actos más o menos indeliberados. En el orden moral y en el jurídico, que le está subordinado, la responsabilidad supone libres iniciativas para acatar o infringir la ley; porque, si todo se da fatal y necesariamente en la naturaleza, sin que podamos intervenir para acomodar nuestros actos a fines que la dominan, seremos esclavos o víctimas de la naturaleza, y sería absurdo hacernos responsables de ello. Los deterministas lógicos así lo reconocen; «si se admite que el destino humano -dice A. Bayet- está sometido a leyes tan rigurosas como las que rigen la caída de una piedra, ¿cómo recriminar al hombre que lanza la piedra, más bien que a ésta, que lanzada por él va a herir una frente inocente?... La idea de hacer recaer sobre el culpable la responsabilidad de un hecho necesario, inevitable, del que es víctima, es tan poco científica como la idea de lanzar flechas contra el cielo cuando truena, como hacían los celtas, creyendo que había en ese fenómeno voluntades responsables; parece, pues, indiscutible que la idea de responsabilidad contradice a la idea determinista».

Sin embargo, es lo cierto que la humanidad sigue culpando al hombre que lanza la piedra y no a ésta, y que, como advierte un filósofo compatriota del citado, cuando a bordo de los buques de guerra, por ejemplo, se produce una serie prolongada de accidentes, la opinión pública se vuelve contra los abastecedores, ingenieros, inspectores, ministros, puestos al servicio de la marina nacional, en lugar de indignarse contra los materiales defectuosos o contra las máquinas mal construidas, y la sociedad condena al asesino castigándole, mientras que mata o deja matar al toro bravo o al perro que rabia. La razón de esta diferencia no se halla sino en que sólo el hombre tiene el dominio de sus actos, y sólo a él, por lo tanto, se le puede pedir cuenta de ellos. Las contradicciones e incoherencias de los deterministas confirmarán nuestras palabras; empecemos por las del profesor salmantino a quien ya hemos criticado antes.

El Sr. Dorado declara inútil y absurda la crítica y censura de las costumbres y sin razón de ser la responsabilidad que por ellas se exige, a la manera que lo sería el condenar a un perro que muerde, a un árbol que da mal fruto, como algunas veces se hizo; ni cree posible juicio alguno de aprobación o reprobación, porque, según él, nuestros actos proceden de nosotros como el agua del manantial, que la contiene; y así el loco no hará más que locuras, ni el hombre indulgente más que actos de indulgencia; sin embargo, dice: que los periodistas no obran bien cuando publican cierta clase de crímenes; que supone disposición de espíritu nada laudable el admirar a los protagonistas de esos crímenes; y que el espectáculo de los toros debiera avergonzarnos sobremanera. ¿Por qué? se le podría replicar: si todo depende de la índole psíquica de su autor; si, «como la fuente del agua no dispone de sí misma», tampoco disponemos de nuestros actos, ¿cómo exigir que nos avergoncemos de unas cosas, o que dejemos de admirar otras?; cada uno da aquello que tiene; el perro no cuida de curar su rabia, ni el árbol de mejorar su fruto. Pero nosotros, replica, podemos evitar los malos efectos conociendo sus causas y dirigiéndonos a ellas «al intento de combatirlas, de aminorar su acción o de encaminarlas hacia otro sitio». Imposible, si mis ideas no son más que un simple reflejo de la naturaleza, si no implican una causalidad superior a ella, capaz por lo mismo de introducir iniciativas en su curso, es decir, a condición de que no sean un efecto necesario de esa misma naturaleza, porque si lo

son, aparte del contrasentido nunca visto de que ésta se combata a sí misma, no de mí, sino de ella dependerá el «encaminarse hacia otro sitio», etc..

Notemos, de paso, pues no creemos sea preciso más prolija demostración, que lo que acabamos de decir basta para contestar a los filósofos adversarios del determinismo mecánico, pero que substituyen el libre albedrío, como condición de la responsabilidad, por la llamada causalidad del carácter, «que excluye toda predeterminación». Esto no resuelve el problema, si el carácter es algo dado y no un *in fieri* casi perpetuo, dependiente de nuestras personales iniciativas en su formación y consolidación, es decir, que esté más o menos en nuestro dominio y contra el cual o fuera del cual obremos alguna vez, hasta el punto de poder modificarle profundamente, como lo admiten quizá todos los defensores de aquella teoría.

Volviendo ahora a las aseveraciones del Sr. Dorado, diremos que los artificios del lenguaje no bastan para ocultar la intrínseca y absoluta contradicción de las ideas, que estalla cuando se las quiere trasladar a la práctica, o, como hoy se dice, cuando han de ser vividas, y así resulta cómico el esfuerzo del escritor determinista para salir de la inconsecuencia radical de su teoría; hace un momento pensaba que no es posible juicio alguno de aprobación o reprobación; ahora no tiene inconveniente en calificar de laudables o culpables ciertos actos; declara inútil la crítica de las costumbres, como supone lo es la crítica literaria, porque cada ingenio no puede dar de sí otras obras que las de su propia minerva, y luego señala medios para reformar aquellas costumbres, que le parecen malas, valiéndose precisamente del conocimiento reflexivo de sus causas, y del de los que tiene por efectos malos, esto es, haciendo lo que se llama una crítica en todo el rigor de la palabra; y aun, cual filósofo medioeval, recurre al voluntario indirecto, que no exime de culpa; «¡cuánta, dice, pocas veces directamente voluntaria, claro está, no debe atribuirse a los periódicos, siempre que nos encontramos con una repetición extraña y alarmante, con una de esas *razzie* de crímenes por celos, de amantes homicidas por haber sido desdeñados, de suicidios en parejas!».

Esta sustitución de lo libre por lo voluntario es puramente verbal, si lo segundo significa algo específicamente distinto de lo que es determinado por necesidad de naturaleza; y de no entenderlo así, no hay más razón para llamar voluntarias a las propagandas periodísticas, que a las corrientes del agua, según la comparación de nuestro criticado autor.

Diferencia entre explicar y justificar. -Los deterministas confunden las ideas que expresan las palabras justificar y explicar para destruir así la base del libre albedrío, que damos a la responsabilidad. Para ellos esto equivale a hacerla descansar en un juego inexplicable de nuestra actividad, a la que atribuimos un efecto que no sabemos cómo enlazar con su causa, y por lo mismo que no se explica, no se justifica. Mas sabiendo que su dependencia no puede menos de ser cierta y necesaria, debemos buscar de qué modo ha tenido lugar, y tan pronto como lo hallemos aparecerá con su explicación la justificación del hecho.

El Sr. Dorado pretende que prácticamente así juzgamos los actos humanos; *Tout comprendre, c'est tout pardonner*, dice; por eso establece como norma que «si al hombre sólo le puede juzgar otro hombre, al monstruo humano sólo le puede juzgar también

acertadamente otro monstruo humano. Y si el primero halla explicable y justificable lo que hace su congénere, porque él también lo hubiera hecho, de igual manera hallará explicable y justificable el segundo lo que hacen sus semejantes y él también haría».

Lo primero que se ocurre observar a esto es que, si al explicar la existencia de ciertos hechos quedan éstos justificados, ¿por qué intentar que sean distintos de lo que son? ¿por qué reformar lo que es como debe ser?; si explicación psicológica es lo mismo que justificación moral, lo hecho bien hecho está; aunque ignoremos ahora el por qué, sabemos que no puede existir un efecto sin causa que lo produzca; declaremos que no hay bueno ni malo, puesto que cada cosa es lo que tiene que ser; ¿qué nos autoriza a corregir a la naturaleza?; si tiene algún sentido hablar así, porque se corrige lo que no está ordenado o es defectuoso.

El hecho que aquí resulta inexplicado es el uso de la palabra justificación, que la conciencia humana ha tenido y sigue teniendo, prácticamente al menos, como cosa distinta de la explicación; pues todavía no se ha visto, ni es de esperar que se vea, que a un pueblo se le ocurra formar un tribunal de malhechores para juzgar a quienes infrinjan las leyes de la convivencia social, o, como diría el Sr. Dorado, un tribunal de monstruos para juzgar a los monstruos, porque sólo serían capaces los unos de entender, de explicar a los otros; al contrario, se estima incapacitados moral o legalmente a quienes incurren en las mismas faltas, que se trata de castigar o corregir.

El hombre honrado es capaz de explicarse el delito de un criminal, porque, como éste, conoce la influencia que las pasiones, el medio físico y social, la educación, etcétera, ejercen en las resoluciones de la voluntad, pues no es ésta algo caprichoso, que con un simple fiat haga brotar cualquier acto, sino que tiene sus leyes funcionales, a las que no puede substraerse, para conseguir sus fines; pero entre ellas hay una que la especifica, y consiste en que esos fines no se le impongan necesariamente cuando, reflexionando sobre ellos, los encontramos inaptos para satisfacer la tendencia radical de la voluntad misma a su bien completo. Así, pues, el delito no sale de su autor como el fruto del árbol que lo produce, o el agua de la fuente donde brota, ni siquiera como el movimiento del animal que busca en ella apagar la sed; por eso, aunque nos le expliquemos, no le justificamos, precisamente porque la explicación adecuada reclama la autodeterminación voluntaria, según la ley constitutiva funcional humana, y ésta debe subordinarse a una ley ideal, que es su verdadero fin; si no estuviera en nuestro poder el cumplirla o no, holgaba toda justificación, como ocurre cuando se demuestra que el criminal es un ser perturbado, un anormal.

La voluntad es psicológicamente idéntica, se aplique o no a aquellos fines, y en este sentido decimos que le son indiferentes, aunque unos la atraigan más que otros; pero no pueden considerarse así, no le son indiferentes desde el punto de vista ético, porque algunos exigirán ser realizados sacrificando otros; si no lo hacemos, obramos el mal, siendo éste, por lo tanto, un producto libre de nuestra voluntad. Por eso la conciencia no acusa ni remuerde cuando no sabemos verdaderamente explicarnos lo que hemos hecho, sino cuando se nos revela el proceso de la tentación, la lucha en que, entre los móviles egoístas y el deber, éste fue pospuesto a aquéllos con deliberación y voluntad. No es un juego de azar inexplicable lo que nos hace sentir el peso de la responsabilidad, porque los actos así

producidos no podrían llamarse nuestros, aunque hubieran salido de nosotros; sin razón, pues, dice el profesor salmantino, que «la culpabilidad proviene de la idea de que el acto se produce sin causa, arbitraria y caprichosamente, desligado de la índole psíquica del autor».

El determinismo como fundamento de la responsabilidad. -Creyendo que el libre albedrío daría origen a hechos sin causa que los explique, han afirmado algunos que, lejos de fundarse en él la responsabilidad, tendríamos la ausencia completa de ella, y por eso quieren hacerla reposar en el determinismo; para que los actos se nos imputen, dicen, es necesario que revelen y se deriven de nuestra naturaleza; mientras la expresan de modo más completo, más responsables somos. Y esto es cierto; pero nuestra naturaleza, específicamente considerada, en lo que nos hace hombres y no simplemente animales, está caracterizada por la razón, raíz del libre albedrío, es decir, del poder que la hace tener el dominio de sus actos, permitiendo que nos pertenezcan más completa y propiamente que a la naturaleza material y sensible los suyos, porque ésta es determinada necesariamente a producirlos, mientras que nosotros nos determinamos a producir los nuestros o a dejarlos en la mera posibilidad de la existencia; y da la razón Santo Tomás, diciendo que, si bien tiene el hombre, como las cosas naturales, una forma, principio del acto, y un apetito que la sigue, para dar al acto su realización, la forma de aquéllas está individualizada por la materia, por lo que su apetito o inclinación consiguiente está determinada a producir un solo efecto; mas la forma intelectual humana es universal y bajo ella pueden comprenderse muchas cosas, ninguna de las cuales es adecuada a aquélla; por eso la voluntad, que le es proporcionada, aunque en cada acto no puede poseer sino una sola, permanece indeterminada respecto de todas, es decir, no inclinada necesariamente a ninguna en particular, pues esto significa determinación: *inclinatio necessaria ad unum*; así concibe el artista la forma de una casa en universal, y bajo esa forma están comprendidas diversas figuras, inclinándose a elegir ya la cuadrada, ya la redonda, ya otra cualquiera.

Mirando la cuestión desde otro punto de vista, se llega al mismo resultado al reconocer que nuestra naturaleza está constituida por diversos elementos, no siempre subordinados al dominio racional, a que debemos aspirar para conseguir la libertad perfecta; en los actos particulares se revelarán, pues, más o menos dichos elementos, según el grado de libertad conseguida, pero no es posible negar que sean nuestros; por consiguiente, en la medida en que los dominemos, seremos libres, y, al contrario, cuanto menos sistematizados u organizados estén por el poder reflexivo de la razón, la libertad disminuirá hasta llegar a extinguirse, si falta toda organización posible de ellos, y entonces desaparece la responsabilidad. Estamos de acuerdo en esto; pero nada coherente consigo mismo es el autor a quien criticamos, cuando después de exigir estrecha dependencia del acto respecto de nuestra «naturaleza psicológica esencial» o «profunda» para tenerle por libre y hacernos responsables de él, viene a conceder también que nunca se deja de contraer responsabilidad por nuestros actos, aunque se realicen en sueño o delirio, estados en los que aquella naturaleza psicológica esencial no tiene participación efectiva.

A estas dos formas de nuestra actividad las llama determinismo sistematizado y no sistematizado, que, al parecer, corresponden el primero a las exigencias de la finalidad y el segundo a las de la pura causalidad eficiente, pues, como él dice, «la libertad es esencialmente una cuestión de finalidad»; es cierto; mas ésta no se realiza necesariamente en todos los seres, sin que por eso deje de producirse el orden, la armonía de los elementos

que los constituyen, «en la medida de lo posible», y no de un modo «riguroso», a no ser en las sustancias inferiores, incapaces de modificarse a sí mismas, porque no pueden volver sobre sí por una verdadera reflexión; en ellas, cuando se dan las condiciones de un acto y no son impedidas por una causa externa, el acto se produce fatalmente. Pero en las que gozan de la facultad de conocer, ésta es el principio de sus movimientos, que les están sometidos en la proporción en que pueden disponer del juicio, que señala el fin y la dirección que se ha de seguir; cuando ese juicio es de orden sensible, el objeto se le impone necesariamente y sólo tiene un término, una cosa singular, y a ella se dirige por necesidad, aunque con apariencias de libertad a causa de la impresionabilidad del organismo, que le confiere una mayor espontaneidad que la de los seres inorgánicos.

Donde la razón se manifiesta, la finalidad se realiza libre y no rigurosamente; cabe en ella el desorden, la desarmonía, cuando el ser racional está formado por elementos heterogéneos, aunque substancialmente subordinados, como ocurre en el hombre; prescindiendo, de las causas de error, que pueden extraviar el juicio, éste, como hemos demostrado, al recaer en materia contingente, cual es la de todo juicio práctico particular, no puede ser determinado necesariamente, y sólo por la intervención de la voluntad se convierte en último juicio, al que sigue el acto libre; enlázase, pues, éste a la inteligencia, a la «naturaleza psicológica esencial» del hombre, a la facultad ordenadora por excelencia, pero inseparable de todas las otras facultades humanas, compenetrada con ellas y recibiendo sus propias respectivas influencias; mientras es capaz de juzgarlas y juzgar su mismo juicio, nuestras decisiones son libres, ya sean conformes a las exigencias de nuestra personalidad, de nuestra naturaleza específicamente racional, ya satisfagan sólo alguno de sus elementos inferiores, y en todas las determinaciones con esa independencia tomadas contraemos verdadera responsabilidad, porque no hay ninguna de ellas que no pueda llamarse rigurosamente nuestra.

La escuela positivista de antropología criminal y la responsabilidad. -Aunque la antropología criminal ha pasado por varias fases y sus principales corifeos sostienen, acerca de las materias en que ella se ocupa, opiniones diversas, todos convienen en prescindir, por lo menos, del libre albedrío como base de la responsabilidad, y en poner por fundamento de ella el derecho que tiene la sociedad a defenderse contra todos los que la perjudiquen, sin atender a las disposiciones subjetivas en que se hallan, pues tan real y efectivo es el daño que causa un loco, un distraído, como un hombre consciente de sus actos. La sociedad movida por el instinto de propia conservación reacciona contra el que no se acomoda a las leyes necesarias para toda vida, y quien viva en sociedad no puede substraerse a ese movimiento de defensa; por eso, en último término, la razón de ser de la responsabilidad penal, llamada social por los criminalistas de la escuela, no es más que el hecho de vivir en sociedad. No se trata, pues, aquí de culpabilidad, reparación, castigo, ni aun enmienda, conceptos implicados en la concepción clásica de la responsabilidad penal, sino de simple defensa de la sociedad contra los individuos nocivos o peligrosos para su vida normal.

Sin compartir las ideas de Lombroso, Ferri o Garófalo, tenidos por fundadores de la escuela antropológica de criminología, conocida también con el nombre de escuela italiana, muchos deterministas, y algunos que no lo son, dan ese mismo fundamento a la responsabilidad impuesta a los delincuentes, alegando que, aun no concediendo valor a los argumentos que suelen aducirse contra el libre albedrío, éste resulta una base hartamente incierta

y discutida, y se debe substituir por otra más segura y aceptable, al par que adecuada para conseguir los fines sociales, indefensos muchas veces por hacer descansar la responsabilidad en la libertad de los supuestos criminales.

Además de la influencia que en las teorías de la escuela antropológica de criminología tuviera el imperio ejercido por el determinismo en todo el siglo XIX, los estudios de Psiquiatría contribuyeron mucho a abrirles camino y aun a darles su base inmediata, que consiste en establecer una relación de causalidad entre los estados patológicos y los delitos, comprendiendo a aquéllos bajo el nombre común de degeneración, palabra de tan vago sentido que apenas puede entenderse por ella algo definido, sino cierta decadencia del organismo, o falta de desarrollo, especialmente en el sistema nervioso, frecuentemente relacionada con otras enfermedades crónicas hereditarias (artrismo, tisis, escrófula, sífilis, etc.) y que va desde la locura y delincuencia a las simples anomalías de la conducta, haciendo por ello al hombre más o menos inepto para la vida social.

Las causas determinantes de la degeneración pueden ser de orden muy diverso: se han señalado el atavismo y la epilepsia (Lombroso), anormalidades biológicas (Albrecht), una neurosis especial (Maudsley), degeneración general (Morel, Sergi), la neurastenia (Benedikt, Listz), una neurosis especial criminal (Ferri), causas económicas (Loria, Colajanni), influencias sociales complejas (Topinard), anomalías morales (Garófalo); para nuestro Salillas sería la deficiencia nutritiva, al menos en el delincuente español, según el axioma de Mateo Alemán: «pobreza y picardía salieron de una misma cantera». Mas aunque cada uno haya concedido la preferencia a alguna de esas diversas causas y los fundadores de la escuela se hayan fijado más en las de orden biológico, Ferri afirmó en el II Congreso de Antropología Criminal que desde sus comienzos tuvieron ellos el crimen como efecto de las condiciones antropológicas, físicas y sociales, en cuanto determinantes del mismo con acción simultánea e inseparable de las anormalidades funcionales; la Antropología se integraría, pues, con una Sociología criminal.

No creemos necesario a nuestro objeto discutir la influencia que se atribuye a cada una de esas causas en los estados degenerativos, ni estudiar los diversos caracteres anatómicos o fisiológicos con que han pretendido los maestros de la escuela italiana distinguir a los delincuentes; los cuadros psiquiátricos en que se les ha querido encerrar han resultado siempre inadecuados para ello, pues muchos delincuentes no aparecen con dichos caracteres, que en gran parte se explican, en los que los tienen, por el género de vida hecho después de cometer los crímenes, y, en cambio, encuéntranse en personas inocentes. De esto, así como de las clasificaciones de los delincuentes hechas por Lombroso, Ferri, etc., podemos decir que apenas ofrecen hoy otro interés que el puramente histórico, y de la Antropología criminal tenemos por acertado el juicio contenido en estas palabras: «que se presentó al principio con la pretensión de ser una ciencia rigurosa bien determinada y ha acabado por hacer la crítica de sí misma, de modo que hasta en la escuela de Lombroso, después de recoger en abundancia observaciones y experiencias, que pueden tener un valor más o menos relativo, nada ha quedado de substancial y fundamentalmente aceptado por todos los representantes de ella. La antropología criminal ha sufrido tantas variaciones, se ha mostrado tan proteiforme, que ninguno la acepta ya como una doctrina determinada. Bianchi, por ejemplo, ensalza la educación y la acción del ambiente social; Tanzi niega

valor a los caracteres somáticos y se lo atribuye sólo a los psíquicos; aun recientísimamente Brugia ha negado valor a la doctrina del atavismo».

No negamos por esto los progresos realizados en la Patología mental y en la práctica del Derecho penal merced a las investigaciones de la escuela antropológica; ni las modificaciones profundas introducidas en sus teorías impiden que ella se obstine en conservar la que pudiera llamarse su razón de ser, su finalidad; pues, según dice el Sr. Salillas, en psiquiatría y en antropología se trata de definir categóricamente estados anormales; cuyos estados implican la propia definición de la delincuencia; reducir toda anormalidad eticojurídica a una anormalidad funcional, éste es el fondo del problema, que por literatos y jurisperitos se explota para borrar el concepto de la responsabilidad moral, unas veces, y otras para favorecer malas causas que en los tribunales de justicia se ventilan, siquiera en ello se contraríe el propósito de los fundadores de la escuela, que era dar a la sociedad una garantía eficaz en contra de los daños que pudieran sobrevenirle de las acciones formal o materialmente delictuosas.

Critica general de la doctrina antropológica criminalista. -Dejando para después el examen del presupuesto fundamental inmediato de la escuela antropológica, haremos algunas breves consideraciones acerca de la nueva base que pretende suministrar a la responsabilidad penal, pues habiendo demostrado ya la no existencia de una responsabilidad puramente objetiva, como es la llamada social por los criminalistas italianos de aquella escuela, lo dicho entonces tiene aquí aplicación a priori, porque no se trata de responder con el patrimonio, sino con la persona misma, cuya libertad y aun la vida se pueden ver en peligro, y al fin algún mayor respeto ha de inspirar ella que sus riquezas.

Es innegable, el derecho de la sociedad a conservarse y, por consiguiente, a defenderse; mas el procedimiento para conseguirlo no podrá ser siempre idéntico, so pena de incurrir en los mayores abusos o en desaciertos nocivos para la misma sociedad; ésta no reacciona ciegamente, aun suponiendo que sólo por instinto de pura conservación, y no a impulso del sentimiento moral, se volviera contra los que la dañan; al fin hombres son los que la representan por medio del Estado, y en el ejercicio de sus funciones racionalmente han de obrar; no se ponen los mismos remedios al desbordamiento de un torrente, a una invasión de fieras, al acto individual de un delincuente, al colectivo de una muchedumbre amotinada o a los instigadores ocultos que la dirigen, ni, por mucho que se exagere la confusión entre un hombre perturbado y el que comete un delito, se negará que hay quien puede enmendarse o adaptarse a la vida social por las amenazas, los castigos o por remedios puramente materiales, y quien es víctima forzosa y definitiva de su estado morboso.

Ahora bien; ¿cuál será el criterio para diferenciar los diversos modos de reacción que se han de aplicar en cada caso, sino el origen subjetivo de las diversas acciones?; muy bien se ha dicho que no importa saber «por qué un ciudadano es responsable objetivamente de sus actos, sino por qué y cómo puedan éstos serle subjetivamente imputados»; de lo contrario, habría de introducirse en las sociedades modernas el régimen de la responsabilidad mecánica, que aplicaban los grupos primitivos cuando habían de defenderse contra los miembros de otros grupos.

Y es que no se trata de sostener una especie de equilibrio entre dos fuerzas adversas: la individual y la social, representantes de la acción y de la reacción consiguiente; esto supondría admitido el error de que la sociedad es una realidad con existencia distinta y, en cierto modo al menos, independiente de los individuos que la componen; ni tampoco se puede sostener que esas fuerzas están formando un todo orgánico, regido por la ley de selección, que elimina las partes inadaptables para conservarse y desarrollarse. Si esto fuera, la selección se verificaría espontánea y naturalmente, y no de un modo artificial, con todos los procedimientos diversos que los tribunales de justicia observan, en lucha no pocas veces con influencias extrañas para favorecer la permanencia del delincuente en el cuerpo social; esto sin contar que el número y calidad de esas partes nocivas, que viven a expensas del todo, no se puede conocer y apreciar por las estadísticas criminales, porque hay muchos que se substraen a la acción de los Códigos, es decir, que no son objeto de la supuesta selección espontánea de la sociedad. Es necesario, pues, convenir en que el modo de reaccionar de ésta no se parece al de dos fuerzas puramente biológicas, o, como las llama un representante de la escuela antropológica (Puglia), fisiofísicas.

Aquí es donde reside el error capital del positivismo criminalista, obstinado en no ver ni sentir la realidad moral, declarada ilusoria o mística, del mismo modo que muchos tienen el prejuicio de negar toda realidad externa al sujeto pensante. «El crimen y el delito, dicen, no son otra cosa que acciones opuestas al orden social»; desde el punto de vista jurídico, en efecto, eso nada más son; pero, ¿en qué consiste el orden social? Sin dar por supuesto lo que está en cuestión, nada resuelve decir eso, porque es necesario saber si el hombre no es por naturaleza, por esencia, específicamente, nada más que un conjunto de fuerzas fisiofísicas, o también un ser moral, que precisamente por ello es social en el sentido riguroso de la palabra; y si es esto último, el orden social no puede menos de ser primaria, especial y específicamente un orden moral; por eso el hombre estima en más el honor y la libertad que la vida; por eso, «aunque la pena de muerte podría obtener efectos útiles, la proporción en que debería ser aplicada repugna al sentido de humanidad de nuestros tiempos», dice otro representante de la escuela; esto es, que lo moral se distingue y prevalece sobre lo utilitario de orden biológico.

En definitiva, tienen que coincidir, porque no es el hombre ser que se sostenga sólo con ideales y pueda prescindir de las conveniencias de la vida sensible, sino que necesita de lo uno y de lo otro, subordinando lo inferior a lo superior, poniendo aquello al servicio de esto, y por eso el derecho no es la fuerza específica del organismo social, como decía Ardigó, si este organismo no representa más que el número, la masa, que por su peso se impondría, aplastaría a los individuos. Para que el hombre deba someterse a la autoridad social, es necesario que existan bienes de valor idéntico para todos, preferibles por sí mismos y no sólo por el mayor número que participen de ellos, y que por igual razón deban ser defendidos contra los ataques individuales. Esos bienes, en cierto modo, están por encima de la sociedad, viniendo ella igualmente obligada a respetarlos, pues, de lo contrario, ¿ante qué fuerza se sentiría responsable la sociedad, fuerza suprema respecto del individuo? o ¿habremos de sancionar cuanto ella haga en el ejercicio de su poder, que lo realizan hombres determinados, no ningún ser superior, impecable?...

La utilidad del mayor número no tiene, pues, ante la conciencia moral ningún carácter imperativo, y mientras no salgamos del orden estrictamente biológico no tendremos medios

para justificar, ni aun para explicar el derecho de defensa social, como lo entiende dicha conciencia, o el llamado sentido de humanidad de nuestro tiempo. En el diálogo que entablare un criminal con la sociedad pone Fouillée en labios de ésta la frase que disipa todo el falso supuesto de la teoría antropológica: «es una necesidad inevitable que me liga a mi interés», dice el criminal; «la misma necesidad que invocáis nos liga al interés de la sociedad, con la diferencia de que nuestro interés es conforme al ideal de la perfección humana y el vuestro no», contesta la sociedad. Cuando ésta impide que los actos individuales se opongan a la moral pública, a los derechos de los demás individuos y de la colectividad, labora por la utilidad común, es indudable; pero los bienes así procurados trascienden del concepto de lo útil, que a veces habrá de ser sacrificado en aras de aquéllos, para entrar en la región ideal de la perfección humana, que es moral por excelencia.

Por eso la conservación y defensa de la sociedad no pertenece sólo al derecho penal, sino al ejercicio pleno del Gobierno, que compete al Estado en colaboración con los individuos y con las personas morales o sociedades que le integran; de ahí que la irresponsabilidad subjetiva de quien haya violado materialmente la ley, no deja a la sociedad desarmada ante probables futuros daños de aquél, sino que, renunciando a imponer penas o castigos a quien no es apto para aceptarlos, apelará a su curación, si es posible, y a su aislamiento en forma que se evite el peligro que pueda ofrecer su libertad.

Anormalidad funcional y anomalía eticojurídica. -Vengamos ahora al examen del presupuesto inmediato de la antropología criminal; decimos inmediato porque hay, en realidad, otros remotos, como son la evolución universal, que a través de la naturaleza establecería una perfecta continuidad en los seres, y el determinismo, a favor del cual se ha querido hacer también valer la existencia de los casos patológicos, tan minuciosamente estudiados por los criminalistas modernos.

Y acerca de esto conviene que desde ahora notemos que es lógicamente inadmisibles argüir en contra del libre albedrío fundándose en actos que le excluyen, pues no se puede hablar de uso de la voluntad cuando somos determinados por instintos o perturbaciones orgánicas, a la manera que no se puede decir del loco, del imbecil o del hombre completamente ebrio que usen de la razón. El libre albedrío sólo se ejerce en condiciones normales de actividad psicofisiológica, que son aquéllas que permiten el proceso regular de la ideación consciente y reflexiva, posterior al determinismo de la asociación de imágenes, con su cortejo de tendencias, apetitos, pasiones, que pueden impedir la marcha regular de la actividad racional y por ende de la voluntad.

Que los casos en que esto ocurra sean más numerosos de lo que solía creerse, podemos admitirlo; pero todo delincuente, ¿es un enfermo, un degenerado? o sea, ¿toda anomalía eticojurídica supone una anomalía funcional, que impide al hombre usar de su voluntad para dirigirla al bien moral? Innecesario parece decir que los hechos no responden afirmativamente, y, si algunos casos reales o posibles de privación del libre albedrío no prueban que éste no exista nunca, tampoco la existencia o posibilidad de algunos supuestos criminales, pero realmente locos, autoriza para declarar que todos aquellos lo sean, ni aun en el momento de cometer el acto delictivo. En otro lugar notamos las radicales diferencias que hay entre unos y otros, aunque en la práctica no sea siempre fácil ni posible señalar las fronteras que separan la locura de la perversión moral, como no lo es el medir hasta dónde

se ha de llegar para defender los intereses sociales sin violar los derechos del individuo, o apreciar el estado peligroso de éste para prevenimos contra sus posibles desmanes.

Descartado, pues, este ilogismo, digamos que si no se ha de declarar locos a cuantos profesan errores, por evidentemente tales que nos parezcan, tampoco hemos de creer que lo sean todos los que infringen las leyes morales y sociales, el error no se confunde con la locura, la imbecilidad ni la idiotez; el hombre de más elevada y normal inteligencia está sujeto a equivocarse, y, de modo análogo, ha de poder elegir una decisión contraria al verdadero bien, tanto más cuanto que, si a no abrazar la verdad, mayormente cuando ella es del orden de la pura especulación, ningún interés o placer puede estimularnos, antes al contrario, en poseerla hallamos profunda satisfacción a nuestras más nobles tendencias y aun a otras que no lo son, como la vanidad, y por añadidura, se impone al reconocimiento de la inteligencia cuando ante ella aparece de modo evidente, a no abrazar el bien moral, aun percibido como obligatorio, nos mueven los atractivos del placer o de otros bienes inferiores, con frecuencia incompatibles con aquél, más elevado, sin duda, pero más impersonal, más inmediata y sensiblemente desinteresado; en la vida presente no vemos el supremo persuasivo, que fijara necesariamente a nuestra voluntad en su determinación y satisficiera al par las tendencias todas de nuestra naturaleza.

¿Se dirá que son los motivos prevalentes los que determinan nuestra elección y que al seguir los opuestos a la observancia de la ley, esta anormalidad jurídica es efecto de la anormalidad de los impulsos recibidos?

Pero afirmar esto es una petición de principio, que sirve de base a todo el determinismo y contra la cual está el irrecusable testimonio de la conciencia, en vano tachado de ilusorio, que nos dice cuándo los motivos se nos imponen y cuándo los dominamos o inhibimos; además, como la lucha de motivos es común a todos los hombres, y no podemos decir que ninguno esté exento de que en él prevalezcan alguna vez los que tenemos por egoístas, antimorales o antisociales, como nadie lo está de error, resultará que carece de sentido el hablar de anormalidad psicológica, porque eso es lo normal en todos los hombres.

El criterio de la normalidad en el funcionamiento de la voluntad se nos indica en el que sin discusión razonable se admite para la inteligencia.

Distinguimos el error de los despropósitos del loco en que el error es discutible y reformable por la acción misma del sujeto que en él incurre, mientras que los desvaríos del loco no admiten discusión y se imponen fatalmente a él, sin que sea capaz de rectificarlos hasta que no deja de ser loco, es decir, cuando haya cesado su condición patológica; el simple alucinado aun puede llegar a persuadirse de que sufre una ilusión, mas es incapaz por sí mismo de desecharla mientras dura su estado anormal. El individuo dueño de su razón percibe las exigencias lógicas de proposiciones cuyo contenido es tal vez erróneo, y por eso va a una conclusión falsa; pero por virtud de esa misma percepción tiene aptitud para reflexionar sobre el fundamento de sus juicios, criticarlos y descubrir su error; si él mismo no lo hace por espontáneo impulso, puede ser inducido a ello por el pensamiento ajeno, con el que está en comunión y le sirve como de piedra de toque.

No así el loco, que, por no ser compos sui, por estar fuera de sí, lo está de toda participación social con las demás inteligencias; la suya no funciona realmente según su ley propia, que es la de poder reflexionar sobre las propias ideas, y por eso sus delirios no deben llamarse errores en el sentido que lo son cuando incurre en ellos un hombre cuerdo; sin embargo, en el orden de la finalidad el error, como el delirio mental del loco, es un término anormal de la inteligencia, cuya ley ideal es la verdad.

De modo análogo se caracteriza la normalidad funcional de la actividad voluntaria; quien obra el mal moral (anormalidad eticojurídica, opuesta a la finalidad ideal de la voluntad), no puede ser tenido por anormal en sus funciones, si es capaz de percibir por propio o ajeno impulso la falsedad del último juicio práctico que aceptó al determinarse a obrar inmoralmemente, y de darse un juicio conforme con la voluntad rectificadora, o sea ordenada a su verdadero fin; «mientras en el caso de la pura anormalidad eticojurídica el individuo distingue bien aquello que representa un deber y aquello que representa una cosa útil para él, y elige ésta más bien que aquél, porque la atribuye más importancia, en el caso de la locura moral, al contrario, no se advierte diferencia alguna entre el bien y el mal, entre el deber y lo útil, de suerte que es inútil y necio intentar hacer sentir al agente la inmoralidad de su acción»; por eso ésta no puede calificarse con propiedad de anormal en el orden eticojurídico, pues no es producto de verdadera actividad voluntaria, que sólo aparece cuando es precedida de juicio intelectual; donde no hay posibilidad de error ni hay de errar, ni, por consiguiente, de pecar; si los delirios del loco no se deben llamar errores, sus actos, por opuestos que sean al bien, no se deben llamar criminales.

Ciertamente, la locura no es el único caso patológico en que el hombre está incapacitado para dirigir sus tendencias; a veces contempla y juzga los impulsos que de ellas recibe, los reprueba por incompatibles con las normas ideales, pero le arrastran a cometer violencias exteriores, o, al contrario, le reducen a permanecer en una inactividad incompatible con el cumplimiento de deberes claramente percibidos y aceptados como tales.

En uno y otro caso no falta la actuación voluntaria, como algunos han dicho, pues claramente se revela al rechazar o negar su consentimiento al impulso inmoral; a veces llega el paciente a prevenir a las personas contra las cuales se siente movido a obrar, para que lo eviten, etc.; la noción es un verdadero acto de voluntad y no ausencia de ella. Por eso es mucho más acertado decir que el llamar abúlica a la voluntad es una contradicción in adjecto, porque equivale a negar lo que la hace ser lo que es: el querer. La abulia constituye en los casos anormales, a que nos hemos referido en el párrafo anterior, un estado de incoherencia en las relaciones de la actividad voluntaria con las tendencias orgánicas, sobre las cuales, como decían los escolásticos, no ejerce aquélla un principio despótico, sino político; no falta, pues, la libertad interna, sino la de ejecución o exterior a la voluntad misma, y de ahí la irresponsabilidad del sujeto en el orden social o penal.

No se ha de confundir la inhibición de las tendencias y de las imágenes que ellas suscitan, con la de las ideas que formamos acerca de su legitimidad para ser actuadas; esta segunda clase de inhibición es la única necesaria, y la única posible con frecuencia, para que la voluntad obre libremente en la inmanencia propia de su acción, siquiera la normalidad funcional completa del hombre exija, que puedan ser inhibidas también

aquellas tendencias inferiores, que en un momento dado se opondrían al ideal, a que aspira el apetito racional y que debe ser la norma de nuestra conducta.

La abulia en el sentido de ausencia de actuación voluntaria puede admitirse, tanto porque el hombre no ejercite su inteligencia de modo reflexivo, sino dejándose llevar del juego de las imágenes (estados de sueño, distracción, fatiga cerebral, etc.), como porque la obsesión de una imagen no le permita dirigir su pensamiento para sustituirla con otra y formar nuevas ideas; el caso es análogo al del alucinado consciente de que lo está, pero incapacitado para desechar su alucinación.

No nos proponemos examinar la multitud de anormalidades funcionales a que está sujeto el hombre y las cuales se descubren en su vida de relación haciéndole más o menos inadaptado a ella; el tipo medio biosociológico, que caracterizaría la normalidad funcional, es un tipo ideal, que no se dará completo en la realidad; pero creemos poder fijarlo en la aptitud para inhibir los propios pensamientos y sujetarlos a íntima reflexión; en la alternativa de móviles que ellos representan y en la capacidad para determinarse por el que hic et nunc se ha estimado preferible; y cuando la volición ha de ser cumplida por potencias distintas de la voluntad, en que éstas la secunden fielmente. En la práctica se admite un tipo medio, que, aunque variable, es suficientemente preciso en general para distinguirlo de los que están sometidos a la influencia insuperable de estados patológicos o degenerativos, que los hace más o menos inadaptados a la convivencia social.

Y de aquí podemos sacar otro argumento para entender que la anormalidad eticojurídica no puede confundirse con la funcional; pues siendo ésta apreciada por la distanciamiento de la media, por la desproporción entre el desarrollo individual y el social, no sirve para distinguir el acto moral del inmoral, porque no podemos establecer si de hecho la mayor parte de las acciones realizadas por los hombres son complexivamente morales o inmorales y, por consiguiente, no podríamos distinguir lo que es éticamente normal o no. Para esto es necesario atender a que la conducta se acomode o se oponga a normas ideales, según juicios de valor y no meramente existenciales; por eso «una conciencia, un carácter, una conducta, pueden ser normalísimos en cuanto conformes a un ideal ético más alto, aunque estén en contraste con la conciencia, los hábitos y aun con el derecho establecido en su tiempo. En caso contrario estaremos reducidos a admitir, como de hecho lo hacen muchos representantes de la antropología criminal, que aun la inadaptación de los que sobrepujan por su genio el estadio evolutivo de la conciencia social contemporánea es un síntoma de degeneración».

¿Hay una responsabilidad fisiológica independiente del libre albedrío? -El influjo de las teorías criminalistas de la escuela italiana sobre la práctica del derecho penal ha hecho frecuentemente de los Tribunales de justicia academias en que los médicos venían a discutir y aun a prevenir el fallo que se había de pronunciar, porque su competencia científica parecían la única llamada a resolver sobre la responsabilidad de los acusados. Y es indudable que, como los antecedentes prevolutivos pertenecientes a la vida sensible hallan en el organismo su asiento y pueden reflejarse en el acto voluntario, el conocimiento pericial del estado del organismo ha de contribuir a ilustrar a los jueces acerca de la normalidad funcional voluntaria.

Mas un Congreso de médicos alienistas y fisiologistas, celebrado en Ginebra en agosto de 1907, adoptó por mayoría una conclusión pidiendo que se prescindiera de ellos para resolver las cuestiones de responsabilidad moral o social de los supuestos criminales, por no creerlas de su competencia, sino de la de los magistrados, pues «son esas cuestiones de orden metafísico o jurídico, y no del medical».

En el mismo Congreso se opuso a tal conclusión un médico espiritualista, el Dr. Grasset, y después continúa sosteniendo su criterio, aunque con la prudente reserva que indican estas palabras: «yo no sueño, como Ferri, con ver la 'audiencia ideal' del porvenir convertida únicamente en una «discusión científica sobre los síntomas presentados por el delincuente, sobre las circunstancias que han precedido, acompañado o seguido al hecho y sobre su significación antropológica», porque, a su juicio, aun deben los magistrados, además, determinar otras circunstancias exteriores, como la legítima defensa, la provocación, etc., que no son indiferentes para juzgar a los inculpados; ésta es la responsabilidad social, por la que se completa el juicio o veredicto de los Tribunales.

Pero los magistrados, dice el Dr. Grasset, jamás piensan en esa otra responsabilidad moral, que se funda en el libre albedrío, y los médicos especialistas tampoco tienen que ver nada con ella; su informe técnico descansa «sobre el fundamento sólido de la ciencia neurológica»; «la responsabilidad de que ellos hablan es puramente fisiológica o en sentido medical, compatible con el determinismo, pues ella sólo expresa la normalidad de los neuronas psíquicos».

Es muy verosímil que compartan muchos especialistas médicos esta teoría, por el falso concepto reinante acerca de lo que es el libre albedrío; mas ¿qué otra cosa hace el Dr. Grasset sino describir el funcionamiento de esa facultad con sus antecedentes y concomitantes psicofisiológicos, cuando atribuye al médico «la misión de determinar si el sistema nervioso ha permitido al sujeto pesar y juzgar bien los diversos móviles y motivos (interés, deber, castigo), jerarquizar sanamente estos elementos de decisión; si el estado de su sistema nervioso le ha permitido saber lo que hacía, comprender el alcance de su acto?». Pues eso es determinar si el hombre es libre psicológica y moralmente y si en su acto ha contraído responsabilidad moral; nosotros tomaríamos de buen grado como definición rigurosa del libre albedrío las palabras mismas del médico francés: la facultad de pesar, juzgar y jerarquizar los móviles y motivos de los actos humanos; quien no goce de ese poder está determinado necesariamente a obrar como obra; es un ser anormal e irresponsable bajo todos conceptos. La distinción, pues, entre responsabilidad moral y fisiológica, tal como describe ésta el Dr. Grasset, es arbitraria; son una misma cosa, que implica el libre albedrío.

Mas podemos aquí añadir que el médico raras veces podrá, por el solo examen de los «neuronas psíquicos», determinar si el acusado ha podido realizar aquellas operaciones superiores del espíritu, que son juzgar y jerarquizar, es decir, valorar la relación de su acto con el fin a que debe ser ordenado; la observación psicológica es casi siempre necesaria para apreciar el estado mental de los hombres; porque aun conocido el minimum de salud física indispensable para la mental, es preciso frecuentemente ver ésta actuándose para juzgar de aquélla en lo que se refiere a sus relaciones con la vida del espíritu; no sin

fundamento invitaba W. James a creer que ciertas perturbaciones nerviosas son favorables al funcionamiento normal de las facultades superiores del alma.

Lo que juzgamos científicamente inadmisibles es que se pida en cierto modo el sacrificio de la doctrina del libre albedrío para poner a salvo la responsabilidad, y se censure llamándoles monopolizadores de ella a los que juzgan que aquél es su condición precisa, «rehusando aceptar los medios de defensa social que una escuela opuesta podría ofrecerles», y que, a juicio del Dr. Grasset, es su consabida responsabilidad fisiológica; con ésta entraríamos en esa «tendencia hoy existente en los campos más opuestos a aproximarse y a entenderse en el terreno de las soluciones prácticas». Aunque el médico francés está persuadido del valor científico de su tesis, acepta esas palabras de su compatriota Saleilles, que en último término son la expresión del escepticismo que invade gran parte del pensamiento contemporáneo, pero con el que no pueden avenirse los que tienen la certeza completa de sus ideas especulativamente consideradas. Si el libre albedrío constituye una verdad evidentemente demostrada y con la misma evidencia se demuestra que fuera de él no tiene sentido la responsabilidad, es científicamente un absurdo pactar con las negaciones opuestas, y caen por su base todos los compromisos prácticos.

Estos se imponen a médicos y magistrados, como se impone a los subjetivistas la realidad del mundo exterior, aunque con menos eficacia; porque el peligro de profesar el determinismo o de dudar simplemente de la verdadera libertad del hombre no se presenta, cuando se va a absolver a un delincuente, con tales caracteres de gravedad que no se vea atenuado pensando en que poco daño puede causar a la sociedad un hombre a quien se liberte de un castigo, que, en cambio, si se le impone, privará a su familia del auxilio que tal vez necesita para vivir; ¡cuán fácilmente la compasión por el criminal hace olvidar a su víctima! Por esto vemos que un día y otro sufre escándalo la conciencia colectiva a causa de fallos absolutorios fundados en supuestas anomalías, que privaran al delincuente de su libertad.

Es cierto que influye en esa benevolencia el olvido o poco respeto que inspira a algunos la ley moral; pero no lo es menos que entra también por mucho en ello el terreno que gana en los espíritus la idea determinista, y por eso decía con razón Bayet que aunque todavía se castiga a los culpables, cada vez son los golpes más inciertos; que los jueces dudan y se turban, y si los médicos se niegan a declarar irresponsables a todos los delincuentes, no son los primeros inventores que retroceden ilógicamente espantados en presencia de sus descubrimientos; «trátase de comprender que siendo los criminales el producto de nuestras sociedades, éstas no tienen derecho a castigarlos». Nuestro compatriota Sr. Dorado, otro enfant terrible del determinismo, se pronuncia francamente por esas y otras razones análogas en contra de la imposición de toda pena, pidiendo perdón completo para los criminales, de cuyos actos sólo debemos sacar el conocimiento de las causas de que proceden, para evitarlos en lo sucesivo.

A esto se reduce el auxilio prestado a la defensa social por muchos que proclaman ilusorio el libre albedrío y así viene a ponerse de manifiesto la sinrazón de tantos que declaran vanas las discusiones filosóficas en el orden teórico e inocuas en el práctico. Al hombre no se le puede dividir haciendo que piense de un modo y obre de otro, lo mismo individual que socialmente; él busca siempre el último por qué de las cosas y no es esto

someter la sociedad al Derecho y el Derecho a la Filosofía, o hacerle «juguete de la abstracción, meretriz de la utopía», como tan desacertadamente afirma otro profesor español, que, sin embargo, no es determinista, el Sr. Saldaña, pero a quien placen también las soluciones prácticas, pues, según entiende, «el fin de la defensa social no es romántico - la realización de una doctrina-, es utilitario: el de evitar un daño, el de prevenir un mal». Ese utilitarismo no destruye el fin esencialmente humano que se debe proponer la sociedad y que de hecho se revela en los anhelos de la conciencia pública al pedir que no queden impunes los delitos; el Estado que legisla debe inspirarse en ese mismo fin de orden moral, si ha de alegar derecho a reprimir la violencia con la violencia y a prevenir que ésta se manifieste, como desearía, y con razón, el Sr. Saldaña, según lo exige su política criminal acerca del estado peligroso.

Grados de la responsabilidad. -Después de lo que dejamos dicho, especialmente al tratar de los grados de la libertad, bastarán algunas breves consideraciones acerca de los que corresponden a la responsabilidad fundada en ella.

Con esto dicho se está que no hablamos de las diversas penas señaladas en los Códigos a los distintos crímenes, en atención sólo al aspecto objetivo de la responsabilidad, que se mide por la importancia de la ley violada o por la que se concede al hecho culpable según los tiempos, lugares, cultura, etc., como ataques a la vida, al honor, a la propiedad, al Estado, a la Iglesia, etc. La responsabilidad objetiva es igual para todos desde el momento que se realiza el hecho prohibido y la variedad de las penas afecta a éste solo considerado según su calidad o según el daño subsiguiente.

No es tarea fácil resolver si alguna vez se ha observado en todo su rigor este régimen objetivista, hasta el punto de que se haya prescindido por completo de toda consideración subjetiva referente a la edad del culpable, a su parentesco con la víctima, a su posición social, etc., datos que tenían en cuenta muchos pueblos antiguos. Por lo menos, en los documentos más remotos que de las lenguas humanas se pueden consultar, hallamos que la pena ha correspondido a un acto malo voluntario. Así en los himnos del Rigveda, el agas sanscrito equivalente al imagen griego, significa toda mala acción cometida voluntariamente contra los dioses o los hombres; como la palabra griega expresa el pecado-delito realizado intencionalmente.

Análogos testimonios nos suministran las leyes más antiguas. El célebre Código de Hammurabi exigía al acusado, para librarle del proceso, que jurase «no haber obrado con conocimiento». En la ley de las XII tablas, que algunos califican de brutal, el legislador mitiga la pena del impúber y habla de delitos cometidos opeconsilio, designando por ope el término físico de la imputabilidad correspondiente a la participación, y por consilio, entendido primero como dolo o consulto, el elemento moral; con el transcurso del tiempo en el derecho romano penetran los conceptos expresados en las palabras propositum, capax doli, sciens, animus nocendi, sponte, volenter, y como regla general se establece que «in maleficiis voluntas spectatur, non exitus». Si la invasión de los bárbaros con su derecho primitivo hizo retroceder en un sentido más objetivista la responsabilidad penal, en cambio, el derecho canónico influyó para hacerla tomar un carácter más subjetivo, acomodado a las diversas condiciones personales en que los crímenes se cometieran; diríase que la Iglesia aspiraba a que se igualasen, en cuanto al hombre le es dado conseguirlo y respetando

siempre el axioma que «de internis non judicat Ecclesia», la responsabilidad legal y la moral, regida por la justicia absoluta, ya que, en último término, la responsabilidad verdadera, la efectiva y no aparente, es la que se funda en la conciencia del acto realizado y de sus consecuencias, al par que en la autonomía de la voluntad respecto de los motivos cuando se determinó a ponerlo, pues sólo entonces es imputable al sujeto, que ha de responder de él como de cosa propia.

Quien admita lo específico de la responsabilidad humana, y creemos haberlo demostrado al impugnar la teoría criminalista de la pura reacción mecánica social contra el delincuente, lo dicho no admite duda, así como el que de esas condiciones especiales de nuestra responsabilidad se deduce que ésta ha de tener grados, que no son más sino las atenuaciones o aumento del mérito o demérito que contraemos al someternos a una ley, o infringirla con menor o mayor conciencia y libertad. A esa posible diversidad de grados corresponden en los Códigos las atenuaciones o agravaciones de las penas, según que el delincuente ha obrado con mayor o menor deliberación, malicia o crueldad, etcétera, etc., tendiendo a realizar lo que se ha llamado individualización de la pena y que constituye un verdadero progreso en el derecho penal.

Los adversarios de la responsabilidad fundada en el libre albedrío suponen que ella tiene en sí misma, como dice el Sr. Salillas, su «disolvente» al admitir circunstancias atenuantes, agravantes y eximentes. Muy difícil es ya a priori creer que tan flagrante contradicción no haya sido vista, aun después de señalada, por tantos filósofos y juristas defensores de nuestra doctrina; la prueba de que no existe es, como veremos, evidente, pues se funda en la experiencia cotidiana de que los hombres no obran todos, ni cada uno en cada caso, en las mismas condiciones de conciencia y libertad, aun dentro de una funcionalidad normal; pero que, como hemos advertido, es siempre relativa, lo que traducimos diciendo que tiene grados.

En efecto, cabe muy bien que un individuo por insuficiencia de organización psíquica, como los adolescentes, por decrepitud, por falta de instrucción o cultura, por retraso mental, cualquiera que sea su causa, no pueda apreciar en todo su valor la importancia de una ley, las exigencias del deber moral, las consecuencias de sus actos para sí y para los demás, etc.; y que por esas mismas causas, pues todas influyen en la decisión voluntaria, o por otras, que más directamente la afectan, como los impulsos de una pasión repentinamente excitada, por hábitos contraídos o por un estado morboso de la sensibilidad, se determine a realizar un acto, que, si bien consentido por la propia voluntad, no ha tenido ella en él toda la independencia que poseyera ante motivos numerosos y elevados propuestos por una inteligencia más lúcida y cultivada, o menos sujeta a imágenes que la obsesionen y despierten los movimientos del apetito sensitivo, pues éstos restan energía al apetito superior (especialmente cuando son violentos), en virtud de esa unidad substancial humana, que no consiente actuarse intensivamente a una fuerza o facultad, sino a expensas de las demás, sobre todo si son del mismo género, como ocurre a los dos apetitos.

Sólo quien no esté acostumbrado a luchar y vencer ignorará lo que cuesta la victoria en tales circunstancias; ¡cuán al borde de la derrota se han creído muchas veces los mismos que triunfaron! y, si es mérito grande el no sucumbir en tales circunstancias, indudablemente debe alcanzar indulgencia mayor o menor quien en esa lucha es vencido;

donde falta más perfecta libertad, disminuye la responsabilidad, porque es menos propio del sujeto el acto realizado, a no ser que el impedimento con sus conocidas consecuencias se haya puesto deliberadamente.

Ahora ¿existe una semirresponsabilidad? Con esta palabra se quiere significar una responsabilidad atenuada, propia de ciertos estados morbosos bien caracterizados, que suponen en las personas que los sufren «una fragilidad de los neuronas psíquicos, una fragilidad mayor para llegar a ser enfermos, para sucumbir a las tentaciones del crimen». Así la explica el Dr. Grasset, uno de sus más brillantes defensores, y prescindiendo de la hipótesis que implica esa terminología, estamos perfectamente de acuerdo con él, y sólo por el nombre nada exacto de semirresponsabilidad creemos que muchos combaten la teoría.

Algunos la refutan diciendo: «no es admisible que un individuo esté sujeto, de una parte, a estímulos patológicos y, de otra, conserve frente a ellos la libertad o semilibertad de querer». Esto es suponer que los disturbios causados por tales estímulos privan a quienes los sufren de todo uso de razón y de libertad, convirtiéndolos en verdaderos locos, y no se trata aquí de esa clase de enfermos, sino de individuos que pueden ser hasta de gran valor intelectual y no ineptos para la vida social, como lo prueba la historia de muchos hombres célebres, pero con ciertas tachas o defectos psíquicos, que los colocan en una categoría especial, que algunos, con el Dr. Grasset, llaman de semilocos, porque se diferencian de las personas completamente razonables en que son enfermos, mas no pueden confundirse con los locos, según demuestra concluyentemente, a nuestro juicio, el reputado clínico francés.

Antes de terminar este tratado de la responsabilidad conviene advertir que para hacerla eficazmente servir a la vida moral es necesario educar en la práctica de ella al niño y al adolescente, haciéndoles tomar conciencia de la repercusión de sus actos en la esfera individual, en la social y fuera del tiempo en lo absoluto, donde todo lo relativo ha de hallar explicación y justificación definitivas y completas.

FIN DEL TOMO I

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Súmesese como **[voluntario](#)** o **[donante](#)** , para promover el crecimiento y la difusión de la **[Biblioteca Virtual Universal](#)**.

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente **[enlace](#)**.