

**biblioteca
hispanica
de filosofía**

Jacques Leclercq

**LAS GRANDES LINEAS
DE LA FILOSOFIA MORAL**

SEGUNDA EDICION



editorial gredos

madrid

170
132

43 1634
cj. 1

© Editorial Gredos. Sánchez Pacheco, 83. Madrid, 1956, para la versión castellana.

Título original: *Les grandes lignes de la philosophie morale*, "Publications universitaires de Louvain", Louvain, 1954.

Versión castellana de JOSÉ PÉREZ RIESCO.

PRIMERA PARTE

EL HECHO MORAL Y LA FILOSOFÍA MORAL

N.º Registro: 2095-56

Depósito Legal: M. 8691-1960

Gráficas Cóndor. S. A. — Sánchez Pacheco, 83. — Madrid-2 2853-66

PROHIBIDO MARCAR
ESTE LIBRO

CAPÍTULO PRIMERO

EL HECHO MORAL

La reflexión moral puede arrancar de puntos de vista muy diversos. Vamos a considerar la moral como un hecho.

Ello no excluye que la moral sea una teoría, una norma y una verdad. Pero la moral, en cuanto regla y verdad, es al mismo tiempo un hecho humano: es un hecho que los hombres admiten una verdad moral. Entre los hechos humanos existe uno que se llama moral, igual que la física es un hecho y la matemática y la filosofía y la religión. Por encima de la cuestión de saber si tal o tal moral es verdadera, o de saber cuál es la verdad moral, la verdadera moral, un hecho se impone: los hombres admiten una regla moral, creen en ella, poco importa que hayan o no reflexionado sobre ella. El hecho moral, es decir, el hecho de creer en una regla moral, es un hecho humano. Dondequiera que encontramos hombres, los encontramos en posesión de una moral, esto es, creyendo en una moral.

Las investigaciones de la etnología contemporánea parecen decisivas a este respecto. El fenómeno moral se encuentra incluso entre los más primitivos. ¿Se pueden precisar los elementos esenciales tales como aparecen a primera vista?

El fenómeno moral está esencialmente constituido de aprobación y censura. Ciertos actos despiertan un sentimiento de aprobación, de estima, incluso de entusiasmo, al paso que otros suscitan la reprobación, el desprecio, la indignación. El sentimiento moral no se aplica por regla

general más que a los actos humanos, y aun siendo en ciertos aspectos independiente de la intencionalidad del acto, se halla ligado a esa intencionalidad en cuanto (la moralidad o carácter moral del acto depende de que éste se realice por un agente libre que obra voluntariamente con una intención, pero al mismo tiempo el valor moral no depende de la libre voluntad del agente. El acto tiene un valor moral en sí, independiente de la libre voluntad del agente, bien que al propio tiempo su carácter de moralidad provenga de que el autor sea un agente libre). Todo esto, que es bastante complicado, origina en las morales primitivas bastantes confusiones y suscita aún problemas delicados en las morales reflexivas, construidas racionalmente.

Al sentimiento de estima y censura, característico del fenómeno moral, corresponde el sentimiento de una constricción interior que impulsa al respeto de la ley moral sin determinar, sin embargo, de la misma manera que las causas físicas. Esta constricción interior no determina necesariamente el acto, pero entraña un sentimiento de satisfacción o un sentimiento penoso según se la obedezca o no.

I

(La moral se manifiesta, pues, por un imperativo que se expresa en preceptos; este imperativo va acompañado de una constricción interior: debo hacer esto, debo evitar aquello;) y experimento una presión interior que me inclina a conformar mi acción con el precepto. En otras palabras, la moral es esencialmente normativa.)

Pero no es la moral la única que se manifiesta por un imperativo, por preceptos, por constricción interior. El hombre experimenta muchas otras constricciones de las que algunas se manifiestan por signos que guardan sorprendente parecido con la constricción de la moral. Tales, por ejemplo, las constricciones sociales y religiosas.

Igual que con los preceptos morales, el hombre se enfrenta también con preceptos sociales y preceptos religiosos. Estos preceptos sociales y religiosos le aparecen asimismo como verdades y reglas imperativas; y como la moral, la regla social y religiosa es un hecho al mismo tiempo que una verdad. Para comprender lo que es la moral,

hay que distinguirla de los otros hechos que se manifiestan de una manera análoga.

* * *

El precepto social es impuesto por el medio social: impone ciertas actitudes a quien quiere ser aceptado en ese medio. Se pueden tomar como ejemplo las reglas de cortesía: hay que saludar de tal manera, emplear tal fórmula de saludo, encabezar y terminar una carta de tal manera.

El precepto religioso es impuesto por la divinidad; es la regla de nuestras relaciones con ella. Debemos someternos a ese precepto en la medida en que deseamos estar en buenas relaciones con Dios o los dioses.

El precepto moral es de otra naturaleza; no corresponde ni a una presión social, ni a una presión divina. Puede armonizarse y concertarse con una constricción social o religiosa, como más adelante veremos; pero, en sí mismo, se distingue de ellas. El precepto moral corresponde a las exigencias de la vida buena o recta, que realiza el pleno desarrollo humano. Mientras que el precepto social alcanza en sus relaciones con sus semejantes y el precepto religioso en sus relaciones con Dios, el precepto moral se aplica al hombre tomado en sí mismo, sin tener en cuenta otra cosa que no sea él.

Cada uno de estos preceptos se impone a título distinto, pero se traduce en hechos de conciencia que se parecen muchas veces al extremo de engendrar confusiones.

Un hombre comete una falta moral: ha robado o mentado; ello le acarrea un violento pesar, el pensamiento de su falta le persigue, lo daría todo por no haberla cometido y querría borrarla mediante un acto reparador. No se atreve ya a aparecer ante aquellos que fueron testigos o víctimas de su falta: le domina la impresión de que todo el mundo conoce su perfidia y la condena.

Otro comete una falta contra el código de las conveniencias mundanas: un joven, al concurrir a una reunión en una casa que gusta de frecuentar, sufre al entrar una equivocación y estrecha la mano al criado. Al percatarse de su equivocación, el joven se siente ridículo, enrojece de vergüenza, experimenta un violento pesar: el tormento de su

humillación no le abandona durante toda la velada y le persigue incluso hasta su casa; lo daría todo por no haberse equivocado; querría borrar su pifia con un acto reparador: tiene la impresión de que todo el mundo se burla de él.

Los dos estados de espíritu son tan parecidos que es difícil hallar entre ellos diferencias: la misma turbación, el mismo sentimiento de pesar, la misma humillación, el mismo deseo de reparación, la misma impresión de sentirse condenados por los que los rodean. Sin embargo el primero ha pecado contra la moral, el segundo contra las conveniencias mundanas solamente; uno y otro tienen clara conciencia del carácter de su falta. El segundo sabe que no hay en su acto ninguna falta moral; el primero no piensa siquiera en identificar la falta con su repercusión social.

Lo mismo pasa con las faltas religiosas, si bien aquí es más difícil poner un ejemplo en nuestra sociedad impregnada de espíritu cristiano, porque (el cristianismo, según tendremos ocasión de ver, ha acercado la moral a la religión hasta el extremo de que no se concibe la separación de una y otra) sin una deformación del sentido religioso. No insistiremos, pues, en la distinción entre lo moral y lo religioso.

Esta distinción se manifiesta en cambio con bastante nitidez en la diferencia de las constricciones. (La constricción moral se expresa por la conciencia de una caída personal; la constricción social por el temor a perder el crédito ante los ojos de los demás; la constricción religiosa por el temor de desagradar a la divinidad.

* * *

La diferencia entre los estados de conciencia correspondientes a cada uno de estos imperativos nace de que el hombre se encuentra en ellos enfrentado a realidades diferentes. Estos estados de conciencia están desigualmente desarrollados, según que las realidades correspondientes se hallen más o menos en el primer plano de la conciencia. Se puede hablar así de un *sentido moral*, de un *sentido social* y de un *sentido religioso*, que consisten en una sensibilidad o facilidad de percepción más o menos aguda con relación a cada uno de los tres grupos de imperativos. En muchos, los tres imperativos se confunden casi inextrin-

cablemente; en algunos, por el contrario, uno de estos imperativos toma la delantera sobre los otros y a veces se desarrolla solo.

Algunos hombres se hallan dotados de un sentido moral muy afinado, pero están desprovistos de sentido religioso y de sentido social. Estos tales se muestran anhelosos de rectitud, de pureza; evitan con cuidado lo que podría desacreditarlos a sus propios ojos; la más pequeña mancha en la integridad de su yo les parece la peor de las caídas. El imperativo moral es para éstos el imperativo categórico, el absoluto; y aceptarían todos los inconvenientes e incluso todos los sufrimientos antes que envilecerse con una falta.

Por el contrario, las convenciones sociales les parecen desdeñables. Se da el caso que tales hombres no creen en nada ni se sienten acuciados por ninguna necesidad religiosa. Se les llama hombres naturalmente morales y naturalmente virtuosos. Para éstos el bien moral es el primero y a veces el único valor; la mancilla moral el único mal.

Otros, por el contrario, tienen el sentido social desarrollado, pero carecen de sentido moral. Su única regla de vida consiste en seguir los usos del medio; su argumento supremo es: "todo el mundo lo hace", o "nadie lo hace". No les pasa por la mente oponer las exigencias de su conciencia al uso existente.

Otros, en fin, tienen sentido religioso, pero les falta sentido moral. Esto parece sorprendente en la sociedad cristiana, pero no es infrecuente entre los malos cristianos. Los hay que no experimentan ninguna repugnancia espontánea ni ante el robo ni ante el adulterio ni ante la mentira, pero que tienen miedo al infierno. Y así intentan evitar el infierno o incluso agradar a Dios por medios religiosos no morales, tratando, por ejemplo, de ganar indulgencias, o mandando decir misas, o practicando ellos mismos ejercicios piadosos, pero sin renunciar al pecado ni al deseo de pecar.

Unos buscan, pues, el bien de la conciencia recta; otros, el bien de la estimación humana; los últimos, el bien de agradar a Dios; pero cada uno considera únicamente el punto de vista que tiene por absoluto.

* * *

(En la vida cotidiana los tres imperativos se hallan las más veces entremezclados,) y muchos serían incapaces de decir a cuál obedecen.

Por lo demás concuerdan y se confirman muchas veces entre sí. **El acuerdo en los imperativos es el signo de una formación equilibrada.**

La regla moral, en su parte más aparente, viene de la sociedad o de la religión; la religión, a su vez, viene en cierta manera de la sociedad; de otra parte, moral y religión confirman con frecuencia los preceptos sociales. Y así resulta difícil determinar si se obedece al precepto en razón de su carácter social, moral o religioso. La diferencia de naturaleza entre los preceptos es fácil de establecer en teoría, pero difícil de captar en la práctica.

Se echa de ver esto en la educación. **Se impone al niño el respeto de un conjunto de preceptos, algunos de los cuales tienen un carácter moral, otros un carácter puramente social.** Es más o menos la distinción entre lo que es "malo" e "incorrecto". Pero se le inculcan unos y otros de la misma manera; se le dice, por ejemplo, que mentir es "muy feo" y que hurgarse la nariz con los dedos es también "muy feo". Sin embargo, lo primero es malo porque ofende la regla moral; lo segundo se opone simplemente a los usos sociales. O bien se le dice en uno y otro caso: "no puedes hacerlo". El niño se ve así cargado de una cantidad de imperativos entre los que no observa diferencia y que le llegan todos de la misma autoridad y expresados de la misma manera.

Por ello no hay que admirarse de que la distinción clara entre el imperativo moral y social esté tan poco extendida. La mayoría permanece toda su vida en la confusión. Experimentan sentimientos de estima o de desprecio de la misma naturaleza hacia el hombre virtuoso y educado que hacia el hombre corrompido y malcriado. Las cosas "que no se hacen" pertenecen tanto al orden moral como al social; y la repugnancia de numerosos medios hacia el que escupe en el suelo o emplea palabras groseras es de la misma naturaleza que hacia el que miente o roba.

La confusión es tanto más fácil cuanto que lo moral y lo social ordenan con frecuencia los mismos actos y lo moral se expresa por lo social, es decir, que el imperativo moral nos llega por vía social, por la vía de los padres, de los maestros, de los superiores. El imperativo social ordena actos morales: el respeto de los hijos a los padres, el respeto a los ancianos, a los bienes ajenos. El ladrón viola un imperativo social tanto como moral. De otro lado, la moral impone actos sociales: limpieza, moderación en el comer y beber y los que acabamos de citar.

Desde un punto de vista más general, se puede decir que lo moral ordena respetar las condiciones generales de la vida social y que muchos preceptos sociales, puramente tomados en sí mismos, se hallan sin embargo vinculados a la moral por su origen o por su razón de ser. Tales los preceptos de cortesía, convencionales en sí mismos, pero que expresan el deber de deferencia para con los semejantes o los superiores, y las reglas de buena crianza, ligadas a una idea general de modales que excluye el que los abandonemos ostensiblemente a las necesidades físicas.

En estas condiciones se concibe que la distinción entre los puntos de vista resulte delicada y que muchos no lleguen a captarla.

La situación es la misma en lo que concierne a las relaciones de lo moral y lo religioso. Todas las religiones superiores ordenan la práctica religiosa. A esto se añade por otra parte también lo social, pues en una sociedad religiosa el medio social impone el respeto a la religión. Se puede ir a la iglesia porque se desea honrar a Dios o porque va todo el mundo y se perdería a los ojos de los demás si no fuéramos.

En lo que respecta a la moral y la religión es con frecuencia difícil decir si el cristiano es casto, sobrio, leal, por convicción religiosa o por preocupación moral. La religión impone ciertas actitudes, y la moral también; pero por motivos diferentes. En la mayoría, los motivos se confunden; en algunos la preocupación religiosa, moral o social aparecen en primer término y se manifiestan, por ejemplo, en los motivos que invocan. Un padre de familia dirá: "Quiero que mi hijo vaya a misa; en mi familia siempre se ha ido a misa"; o bien ante un divorcio manifestará un sentimiento de humillación debido a que el divorcio va a poner al divorciado en entredicho de la sociedad. Otro, por el contrario, dirá: "Me es indiferente el qué dirán; lo que no puedo tolerar es el pensamiento de que va a perder su alma"; y todavía un tercero: "Va en ello una merma de sí mismo, una caída que no se puede aceptar".

* * *

La experiencia de la confusión e interdependencia de lo moral, lo social y lo religioso se realiza de una manera particularmente comple-

ta en la Iglesia católica, que constituye por este motivo un punto de observación privilegiado.

En efecto, no sólo la religión cristiana ordena el respeto a la moral como medio por excelencia e incluso único de agradar a Dios, sino que las iglesias en general y la Iglesia Católica en particular imponen prescripciones de carácter social. Estas prescripciones se hallan vinculadas, es cierto, a la moral y a la religión como medio de observarlas; pero por otra parte poseen un carácter puramente social en cuanto el motivo en cuya virtud tal o cual prescripción concreta se impone al respeto de los fieles, se halla únicamente en el mandamiento de la autoridad social de la Iglesia.

Si la Iglesia impone a los fieles la obligación de oír misa los domingos y comer de vigilia los viernes, ello es ciertamente en aplicación de la ley moral y religiosa que obliga a la oración y la penitencia. Pero la ley moral y religiosa no obliga como tal a estas prácticas concretas. La Iglesia cree que, como autoridad social, debe concretar la obligación moral en un acto mínimo exigible a todos. Esta obligación de obediencia es una obligación social; su carácter de obligatoriedad arranca de la disciplina social y se pierde cuando la disciplina social deja de imponerlo.

Ahora bien, la mayoría de los católicos mezclan aquí lo moral, lo social y lo religioso. Hay buenos cristianos, deseosos de cumplir enteramente con su deber, que ponen todo su fervor religioso en comer de vigilia los viernes, aun cuando la Iglesia les dispense de ello, pero que no piensan en hacer una penitencia voluntaria o espontánea; o bien se muestran más exigentes que la Iglesia en cuanto a la misa de los domingos, pero no asisten nunca a la misa los días de semana. Dan un valor moral a la regla social y desatienden el punto de vista moral propiamente dicho. Atribuyen un carácter moral a la vigilia de los viernes, pero no a la de los otros días, siendo así que esta especificación del día es propiamente social; pierden completamente de vista el precepto moral de la penitencia, mucho más importante y obligatorio en todo tiempo, que puede cumplirse de mil maneras y que no se identifica y mucho menos se limita al precepto de la abstinencia de los viernes.

Los moralistas contemporáneos han estudiado detenidamente el carácter específico del fenómeno moral y la distinción de lo moral respecto a los otros estados de conciencia. Sus investigaciones se han desarrollado principalmente bajo el signo de las preocupaciones fenomenológicas, que pretenden captar directamente lo real en los análisis de los estados de conciencia. La distinción entre lo moral, lo religioso y lo estético, ocupa un sitio preferente en la filosofía alemana. Quizá tengamos ocasión de volver sobre esto más adelante. Por el momento contentémonos con las distinciones ya indicadas que nos permiten darnos cuenta de la peculiaridad del fenómeno moral.

La mayoría de los filósofos actuales estudian la cuestión desde un punto de vista diferente: analizan los estados de conciencia, indagan en qué difieren unos de otros y si esta diferenciación implica una diferenciación de los objetos. Su punto de partida es el estado de conciencia. Por el contrario, en lo que llevo expuesto, la diferencia se refiere a la diferencia de objetos de que tenemos conciencia, a la fuente de lo moral, lo social y lo religioso. Lo moral se diferencia de lo social y lo religioso no en el sentido de que el hombre comprueba en sí un estado psíquico diferente, sino en el sentido de que se percata habiéndose las con una realidad diferente. El estado de conciencia no puede analizarse ni comprenderse sin tener en cuenta la realidad de que cobra el hombre conciencia.

Cierto que, en uno y otro caso, se parte siempre de la conciencia. Y ¿de dónde, si no? No se puede partir más que de un objeto conocido, y el objeto conocido sólo puede ser estudiado en cuanto conocido. Pero el punto de vista difiere, sin embargo, según que se considere el objeto en cuanto conocido o el acto de conocimiento mediante el que se le conoce. En el primer caso, nos situamos directamente, mediante el acto de conocimiento, frente a un objeto que concebimos independientemente de nuestro conocimiento, bien que sólo podamos conocerlo en cuanto conocido; en el segundo supuesto, nos detenemos en el fenómeno del conocimiento y en el análisis de este fenómeno.

II

Tratemos de precisar **la noción de moral**, limitándonos a un análisis del contenido inmediato de la conciencia común del fenómeno moral tal como aparece en el hombre corriente, desprovisto de formación científica. **Este punto de vista ofrece la ventaja de que la conciencia mal desbastada del hombre sencillo y vulgar es más espontánea que la conciencia elaborada del hombre refinado.**

Ante todo, el análisis de las diversas formas de imperativos muestra que el imperativo moral se caracteriza por su gratuidad, esto es, se impone sin consideración de personas.

Se trata de gratuidad en relación con el imperativo social. Éste se impone en consideración de los otros hombres; al encontrarse solos, la mayoría deja de preocuparse de las reglas de la convivencia social. Por su parte, el imperativo religioso se impone en consideración de la divinidad. **El precepto moral se impone por sí mismo; corresponde al sentido de la rectitud de vida, de la sanidad de la acción.** No tiene el hombre más que consultarse a sí propio, sin tenerse en cuenta más que a sí mismo, para que el precepto moral se imponga a su espíritu.

El imperativo moral se afirma en particular en oposición con el deseo de felicidad, cuando el hombre tiene la impresión de que la búsqueda de una satisfacción le acarrearía una caída. Me gustaría hacer tal cosa, pero no puedo. El imperativo se expresa en formas diversas: esto está bien o no está bien; yo debo, yo puedo, yo no puedo.

De otra parte, el objeto de este imperativo moral permanece sumamente vago para la mayoría. Cada uno conoce una fórmula general que se expresa lo más frecuentemente en la regla: "hay que hacer el bien y evitar el mal", o bien: "el bien es lo que debe o puede hacerse; el mal es lo que se debe evitar". Pero cuando se quiere precisar en qué consiste el bien y el mal, la mayoría responde sólo por vía de ejemplos: "El bien es, por ejemplo, no matar, no robar, no cometer adulterio". Vía de ejemplos y vía también negativa. Los sencillos dicen: "Soy un hombre honrado, no hago ningún mal".

Entre estos preceptos, los hay bastante generales, admitidos por todos los pueblos. Pero cuando se quiere concretar la regla más al detalle, surgen las diferencias. Todos los pueblos admiten que no se puede

matar; todos admiten también que se puede matar en ciertos casos; pero no están de acuerdo en las aplicaciones. Estas diferencias hacen surgir así problemas de moral. Pero **en todas partes aparece la regla universal: hay que hacer el bien; hay que evitar el mal;** el bien nos hace dignos de aprecio; el mal nos hace despreciables.

(¿De dónde brota el imperativo moral?)

A primera vista, parece nacer del medio social. Sabemos que debemos hacer o evitar tal cosa, porque así se nos ha dicho. Y sin embargo, el hombre tiene la impresión de que el precepto moral se impone por sí mismo. Puede que yo sepa que no debo matar, porque así se me ha dicho; y sin embargo tengo conciencia de que no es porque así se me ha dicho por lo que no puedo hacerlo, sino que se me ha dicho así porque no puedo hacerlo.

Además, si el niño recibe dócilmente los preceptos de aquellos que tienen autoridad sobre él y si hay asimismo personas simples que creen en la sabiduría de quienes instruyen, el desarrollo del sentido moral ~~se realiza con frecuencia un contacto con el medio social.~~ La influencia social no es, pues, más que la ocasión de que cobremos conciencia del imperativo moral. (En sí, el imperativo se impone por sí mismo.) He aquí por qué el sentido moral es esencialmente fuente de independencia. **El hombre moral tiene siempre tendencia al individualismo, a vivir por sí mismo, a oponer las exigencias de su conciencia a las exigencias externas.** El sentido moral lleva a encontrar en uno mismo el principio director de la acción. El hombre plenamente moral prefiere verse desterrado de la sociedad y sufrir toda clase de sinsabores, incluso la muerte, antes que ponerse en desacuerdo con su conciencia.

¿Qué se debe entender aquí por conciencia? La conciencia moral es visión de las condiciones de rectitud de vida y juicio de nuestros actos conforme a esta visión. Para el hombre moral, el primer bien consiste en no decaer, en obrar conforme a su dignidad de hombre. Su ser es, ante todo, su dignidad de hombre. La vida pierde su valor cuando hay que pagarla con el sacrificio de nuestro ser.

Esto nos lleva a las condiciones de la moral.

Como hemos visto, la moral no se aplica más que a los hombres, porque se reconoce a éstos un principio de acción extraño a las bestias y a las cosas. (El acto moral supone la autonomía interior que viene del espíritu y hace un ser responsable)

Responsable quiere decir que uno responde de sus actos, o que los actos son, en último análisis, atribuibles al sujeto que los ejecuta. Esta autonomía solamente es practicada por el ser dotado de reflexión, capaz de voluntad reflexiva.

Como no se les reconoce este carácter a la actividad animal o a la acción de los seres inanimados, no se les atribuye responsabilidad y se les conceptúa extraños al orden moral. O a veces se supone tras la acción de la bestia o de la cosa un espíritu que obra intencionadamente. La piedra que cae es un espíritu que hiere. En todo caso, no hay moral más que cuando hay intencionalidad. La intencionalidad entraña libertad, responsabilidad.

El dominio moral es, pues, aquél donde se ejerce la actividad de los seres libres. Éstos merecen alabanza o reprensión según el carácter de su acción. La noción de responsabilidad implica la exigencia de la sanción.

[La sanción] consiste en que un acto tiene consecuencias proporcionadas a su valor. Cuando obra un ser libre, se juzga inadmisibles que el acto no tenga consecuencias y que estas consecuencias no guarden relación con el valor moral del acto. Una acción buena debe procurar una ventaja y una acción mala una desventaja a, según el lenguaje popular, una recompensa y un castigo. También en este punto están de acuerdo todos los hombres: así lo testimonian todas las literaturas del mundo; en la imaginación popular, el bueno debe ser recompensado y el malo castigado.

Donde no hay acuerdo es en la naturaleza de la sanción. Cada cual se imagina la sanción según sus convicciones filosóficas o religiosas o a tenor de sus propias aspiraciones. Para unos, la sanción está en los bienes terrenos como la salud y la riqueza; para otros, en el testimonio de una buena conciencia; para otros también, en la consideración o el desprecio públicos, en una recompensa eterna. No existe

acuerdo en la determinación de la sanción, pero todos están acordes en la necesidad de una sanción.

Sin embargo, la experiencia no manifiesta la sanción. El sentido moral reacciona entonces con el escándalo. La suerte de los malvados y el infortunio de los justos constituye el gran escándalo del mundo, escándalo permanente contra el que los hombres se han rebelado siempre. El sentido moral se manifiesta entonces negándose indignado a aceptar el hecho.

CAPÍTULO II

MORAL RELIGIOSA Y MORAL FILOSÓFICA

Si bien el sentido moral es distinto del sentido religioso, los diversos sistemas de moral están en todas partes en relación tan íntima con las respectivas religiones que al espíritu público le resulta muy difícil distinguir unos de otras. Para la opinión popular de nuestro mundo occidental tanto vale religión como moral. De hecho, **las morales que proporcionan reglas de conducta al mayor número son morales religiosas**. Ésta es la razón de que no podamos ver claro en el problema moral ni comprender de qué manera se plantea el problema de la filosofía moral, si no comenzamos por determinar cuidadosamente las relaciones entre moral y religión.

I

Las relaciones entre moral y religión no son en todas partes las mismas. En las *religiones inferiores*, esas relaciones son imprecisas; Estas religiones son politeístas y sus dioses son frecuentemente inmorales. Los dioses de las religiones politeístas, como los dioses romanos o griegos, están concebidos desde el punto de vista moral sobre el plano de los hombres a quienes sólo aventajan en poder. Injustos, violentos, desenfrenados, estos dioses no pueden enfadarse de que los imiten. Por otra parte, algunos de ellos son los patronos de la inmoralidad; **Afrodita** patrocina el amor carnal como tal y **Hermes** es el patrono de

los ladrones. En estas religiones mitológicas hay entre lo moral y lo religioso una neta diferencia: se pretende agradar a los dioses por medio de actos propiamente religiosos, sacrificios y oraciones; el imperativo moral se presenta en un plano distinto.

Mas, por encima de esta religión mitológica, concebida a imagen del hombre, aflora otra religión más profunda. La literatura griega y romana están asimismo impregnadas de una concepción a la vez más vaga y más sintética de la divinidad; concepción que se expone con frecuencia en la fórmula general: "los dioses". En la tragedia, los criminales son perseguidos y castigados por los dioses; esta divinidad indeterminada, guardiana de la justicia, se manifiesta en ciertas circunstancias por el intermedio de divinidades de segundo orden que son sus agentes: tales son las Erinnias, personificación del remordimiento, que se encarnizan en el culpable hasta que ha expiado su falta.

Estas religiones inferiores presentan, pues, dos capas: una, la más superficial, es más o menos amoral; la otra, en cambio, vincula la religión a la moral. La religión cultural, que se exterioriza en templos, ritos y sacrificios, corresponde a la capa amoral superficial y a los dioses concretados en seres concebidos a semejanza de los hombres. La religión profunda, ligada a la moral, se exterioriza y concreta en las religiones superiores.

Las *religiones superiores*, tales como la religión china, hindú, judía, cristiana y musulmana, se basan en la creencia en un Dios único y trascendente, señor del cielo y de la tierra. Dios es el Perfecto; el hombre no puede agradarle más que siendo a su vez perfecto; el servir a Dios no se concilia con la falta de moral. "El Altísimo no acepta las ofrendas de los impíos ni perdona los pecados en atención al gran número de víctimas" (*Eclesiástico XXXIV, 19*). El deber moral es servicio divino; el bien moral radica, de una u otra manera, en Dios; la perfección del hombre está en la unión con Dios.

En estas religiones, por consiguiente, la moral forma parte de la religión en cuanto la religión manda observar la moral; y, al mismo tiempo, la religión forma parte de la moral en cuanto a la moral manda servir a Dios y las relaciones entre el hombre y Dios están regidas por la moral. Religión y moral se encuentran y confunden en ambos extre-

mos y se comprende que la distinción entre una y otra resulte imperceptible para quienes no las examinen muy de cerca.

Sin embargo, en la práctica, las religiones inferiores reaparecen en las superiores en el sentido de que aquellos que se adhieren teóricamente a las religiones superiores las aplican con frecuencia según el espíritu de las religiones inferiores. Las religiones más elevadas implican, en la realidad vivida, una parte de religión inferior, cuando los fieles no ven en la religión más que un medio de agradar al Todopoderoso y de atraerse su benevolencia para utilizar su protección en la búsqueda de los bienes carnales que ansían. Si los profetas del Antiguo Testamento, igual que los sabios indios y chinos, vuelven a insistir una y otra vez en la idea expresada en el texto citado poco ha, ello obedece a que al pueblo le cuesta asimilárselo. El pueblo vuelve siempre invenciblemente a la idea de un Todopoderoso animado de todas las pasiones humanas, y se obstina en querer agradarle por medios distintos del bien moral. En otras palabras, el pueblo separa lo religioso de lo moral.

Encontramos esta desviación en el cristianismo vivido como en las otras religiones. El folklore religioso cristiano abunda en estas tentativas que conducen a la superstición. Y es que la noción del Dios transcendente no se integra en la vida más que mediante una cierta pureza moral. Muchos cristianos aceptan la doctrina sin reflexionar sobre ella, sin desearla, sin que corresponda a nada suyo personal: la conducta de tales cristianos desmiente el credo que pronuncian sus labios.

Sin embargo, se puede añadir que el sentido moral conduce al sentido religioso por uno de sus aspectos fundamentales, pues el sentido moral es sentido de un absoluto que se impone en la acción. Ahora bien, lo absoluto en la acción, tal como se impone al espíritu por el sentido moral, no es extraño al absoluto, tal como se impone al pensamiento especulativo como fundamento de lo real. El objeto de la moral es, pues, establecer las condiciones por las que el hombre se hace digno de este absoluto y capaz de unirse a él o de realizarlo en su vida, expresiones éstas que acuden espontáneamente a los labios, pero que deben precisarse por la reflexión ulterior.

Ahora bien, lo absoluto se realiza en el Ser supremo, y la búsqueda de lo absoluto en cuanto este absoluto se realiza en Dios, constituye

el objeto de la actividad propiamente religiosa. Así pues, la moral lleva a la religión aparte de toda religión positiva; y esto es, sin duda, lo que explica en parte que se encuentren siempre elementos de religión de lo absoluto subyacentes en las religiones inferiores politeístas.

II

Las religiones están, pues, estrechamente vinculadas a la moral, y las religiones superiores son esencialmente religiones morales. De esto no se sigue, sin embargo, que la moral brote de la religión.

Las religiones como tales no enseñan una moral totalmente hecha: no dan ni un sistema, ni un código de moral; se limitan a imprimir ciertas orientaciones a la vida y a dar especialmente una enseñanza sobre las relaciones del hombre con Dios. Fuera de esto, la religión sanciona una moral que existe, que trata como preexistente y que da por conocida.

Incluso cuando la religión promulga ciertos elementos de un código moral, se trata frecuentemente de un llamamiento solemne, no de la revelación de principios que los hombres no conocerían.

Así el Decálogo, carta magna de la moral judía y, en cierta medida, de la moral cristiana. Moisés lo recibe de Dios; pero la lectura del Génesis muestra que los principios del Decálogo eran ya conocidos por los judíos. El asesinato de Abel a manos de Caín es presentado como un crimen, aunque el Decálogo no había sido promulgado, y cuando los hijos de Noé faltan al respeto a su padre, su hermano los reprende, bien que no hubiera todavía "cuarto mandamiento"; la impureza de los habitantes de Sodoma y Gomorra aparece igualmente estigmatizada. ¿De dónde procedían estas reglas morales que no habían sido reveladas? Del juicio espontáneo de la conciencia, del sentido moral. Y los acontecimientos en que las vemos aplicadas dan testimonio de un juicio indiscutido, de una evidencia moral que no está vinculada a una síntesis filosófica o religiosa, sino que presenta la moral como un dato que se impone a la conciencia.

Cristo se refiere también constantemente a la moral, sin preocuparse de ofrecernos un sistema, ni un código de ella.

Incluso en las religiones más elevadas, **moral y religión forman, pues, dos corrientes distintas que pueden unir sus aguas por la autoridad de Dios, pero que permanecen siempre más o menos diferenciadas. La moral sigue brotando de la conciencia moral, mientras que la religión depende de las prescripciones divinas.** Y si es cierto que la religión sanciona el juicio de conciencia y lo resume hasta hacer de él un todo con la voluntad divina, también lo es que subsiste siempre una distinción. En las religiones como el cristianismo, cuyo autor es un personaje histórico, el fundador se preocupa menos de establecer un sistema de moral o un código, que de dar un impulso general a la vida e indicar un camino. La religión como tal no resuelve todos los problemas de la moral; al lado de la religión, subsiste la moral con sus propias perspectivas; y, si se quiere precisar la moral, unificarla, reducirla a Dios, es decir, determinar de qué manera ha de subordinarse cada acto a la finalidad de toda vida, hay que realizar un esfuerzo de reflexión. La reflexión moral mantiene su puesto en el marco del cristianismo, igual que en el de las religiones tradicionales¹, como la religión china o indú, igual que en el marco del pensamiento no religioso.

III

La filosofía moral es reflexión sobre la acción en cuanto está sometida a reglas. Tiene por fin unificar éstas reduciéndolas a uno o a algunos principios fundamentales, vinculados a su vez a los principios fundamentales de explicación del hombre.)

La filosofía moral nace con la reflexión filosófica y se la encuentra a veces en el origen de la reflexión filosófica; ésta puede nacer tanto del deseo de fundamentar la acción humana como del deseo de explicar el mundo. Y se ve estimulada en moral por la incoherencia verda-

¹ Se deben distinguir aquí las religiones tradicionales, como la religión china, hindú o griega, que traen su origen de una tradición que se pierde en el pasado sin que se les pueda atribuir autor, y las religiones reveladas, como el cristianismo o el mahometismo, vinculadas a un fundador históricamente conocido, que se presenta como enviado de Dios.

dera o aparente de los preceptos de la moral corriente, al mismo tiempo que por el deseo de justificarlos. Por una parte, el filósofo se encuentra en presencia de una idea general: hay que hacer el bien; por otra, se enfrenta con un conjunto de preceptos particulares: no se puede matar, robar, cometer adulterio; y, naturalmente, se pregunta en qué consiste el bien y qué relación guarda con el bien la multiplicidad de los preceptos particulares. En la medida en que llega a dar del bien una noción tal que se pueda reducir a ella toda la actividad del hombre y dirigirla de una manera perfectamente ordenada, el moralista formula un sistema satisfactorio para el espíritu.

Pero la filosofía moral es inseparable y dependiente de la filosofía general, es decir, de la concepción de conjunto de su autor acerca del mundo y del hombre. Esta no depende de la filosofía moral; es la moral la que depende de ella. No se espera a haber hecho moral para pronunciarse sobre el origen del hombre y del mundo, sobre la naturaleza del hombre y la existencia de Dios. Por otra parte, la moral por sí misma no da la solución de estos problemas; la supone. Cuando el moralista aborda la moral, tiene habitualmente sus convicciones formadas, y resuelve las cuestiones fundamentales de la moral en función de sus opiniones preestablecidas. En otros términos, la metafísica y la psicología preceden a la moral lógicamente y de hecho. El moralista, al hacer moral, no pone en tela de juicio la solución de los problemas fundamentales.

El moralista es materialista o espiritualista, monista, idealista o deísta, antes de hacer moral. **El materialista que hace moral construye un sistema que concuerda la moral con su filosofía materialista, y lo mismo el espiritualista y el monista.** Ninguno de ellos pone corrientemente en duda su sistema por el hecho de reflexionar sobre la moral; ésta es entre las ciencias filosóficas una rama de aplicación; depende de la metafísica. Por eso no se puede comprender a un moralista, si no se conocen de algún modo los primeros principios en que asienta su sistema.

Cierto que en los tiempos modernos cierto número de filósofos ha intentado basar la filosofía en la moral. Los resultados son engañosos: desembocan en filosofías del desastre o del sentimiento. Pero a la vez sus esfuerzos constituyen la prueba de una actitud preestablecida fren-

te al problema filosófico: actitud negativa, negadora de la posibilidad de llegar a una construcción racional del universo. Estos filósofos corresponden a las fases de depresión en la historia del pensamiento.

Pero además, si el moralista depende de su filosofía general, no es menor su dependencia de la *moral práctica*. El pensador que comienza a hacer moral es un adulto a quien la vida ha impregnado ya profundamente de juicios *a priori*, imponiéndole actitudes de toda clase. Estos juicios, de los que el Decálogo nos ofrece una lista clásica, se basan en preceptos particulares reguladores de la conducta del hombre en las circunstancias ordinarias. Se imponen al espíritu tanto por el influjo social como por el juicio espontáneo del sentido moral, y no esperamos a haber formulado un sistema de moral para aceptarlos. Al contrario, el moralista, se halla en general tan convencido de la exactitud de estos juicios, que está, inconscientemente o conscientemente, decidido a incorporarlos a su síntesis. Así, pues, al comenzar a reflexionar sobre la moral, tiene ya preestablecidos los principios fundamentales sobre los que va a construir su moral y lo mismo cierto número de conclusiones: unos y otras constituyen un dato que no pone en tela de juicio.

Para la mayor parte de los moralistas, la reflexión moral tiene por objeto relacionar y concordar las conclusiones con los principios; esto es, el sistema: se necesita una regla de vida que justifique los preceptos de la moral práctica. Si esa concordancia no llega a realizarse, la mayoría sacrifica la lógica antes que sus convicciones preestablecidas y palian su ilogismo con algún sofisma ingenioso; sólo que la fuerza de sus convicciones les impide con frecuencia darse cuenta de ello; y así, en más de un sistema clásico, tropezamos con ilogismos que parecen incomprensibles a quien no tenga presente la manera como trabajan los moralistas. No puede uno menos preguntarse cómo hombres tan inteligentes han podido adoptar posturas tan abiertamente irracionales; la explicación no está del lado de la inteligencia, sino del lado del apego a convicciones vinculadas a su vez a la vida.

Quando se estudian los sistemas de filosofía moral, hay, pues, que evitar considerarlos todos como autosuficientes. Un sistema de moral no es más que la aplicación de una concepción general de vida, tributaria a su vez de todos los puntos de vista del espíritu. La moral su-

pone un dato que no depende de ella y que ella no modifica grandemente. Y así, la situación del que reflexiona sobre la moral en el marco de un pensamiento religioso no es muy diferente de la del pensador que reflexiona fuera de todo pensamiento religioso. Uno y otro parten de un conjunto de concepciones que no discuten en moral. Que estas concepciones les vengan de una tradición religiosa anónima, como entre los indios o en China; de una tradición religiosa vinculada a un fundador, como en el cristianismo, o que hayan llegado a ellas mediante una reflexión suscitada u orientada por las mil influencias de las ideas de su tiempo y de los maestros cuyo ascendiente han sufrido, en todo caso, estas concepciones fundamentales constituyen una adquisición sobre la que no discuten ya.

¿Hay que concluir de aquí que la filosofía moral es un juego de espíritu bastante vano y que no logra jamás encontrar una verdad nueva o modificar una postura de espíritu? Es verdad que la filosofía moral, en cuanto tal, no es creadora de sistemas filosóficos ni modifica la concepción que nos hayamos hecho del mundo. Pero, como toda reflexión, obra sobre el que reflexiona y le lleva a considerar aspectos de lo real en que hasta entonces no había reparado. La reflexión, la búsqueda de la coordinación de los valores, nos llevan con frecuencia a fijarnos en la importancia de un elemento de pensamiento o de vida en el que no habíamos puesto atención. De este modo, la moral ejerce una influencia sobre el conjunto de las ideas; pero es una influencia que resulta imposible reducir a fórmula.

(De otra parte, la moral práctica ordinaria es con frecuencia incoherente e imprecisa; a cada momento tropezamos con casos difíciles cuya solución es discutible. La sistematización de la moral permite iluminar esos casos) la moral modifica la importancia de ciertos datos y permite la solución de problemas delicados; nos lleva a modificar ciertas posturas; modifica, sobre todo, como veremos, las orientaciones del espíritu y, de esta manera, puede trastocar los relieves más que cambiar las soluciones positivas.

En fin, en la reflexión moral, como en toda reflexión, interviene el interés puramente especulativo, el deseo de saber por saber, que desempeña sin duda un papel menos exclusivo allí donde se ventilan intereses vitales, pero sin embargo subsiste.

Todo esto no desvirtúa lo que se ha dicho anteriormente. El moralista reflexiona bajo el imperio de sus ideas generales y de sus convicciones prácticas. La reflexión moral consiste, primordialmente, en construir un sistema en función de unas y otras. Pero toda reflexión reacciona sobre el espíritu; el punto de vista en que el moralista se sitúa, le lleva a considerar otros aspectos de lo real y, por ende, modifica en cierta medida el conjunto de sus concepciones.

IV

No se puede, pues, establecer una separación rigurosa entre el pensamiento filosófico y el pensamiento religioso; hay, sin embargo, cierta oposición, pues no se puede negar que los motivos por los que se admite la verdad religiosa son diferentes, en principio, de aquellos por los que admitimos la verdad filosófica. Se presta adhesión a una religión porque se tiene confianza en el carácter sagrado de la tradición que la expresa o en el maestro que la anuncia, mientras que a una doctrina filosófica nos adherimos porque esta doctrina, tomada en sí misma, satisface el espíritu. De aquí la incompatibilidad que se estableció, en el Renacimiento, entre filosofía y religión, negando a los espíritus religiosos la posibilidad de hacer filosofía, ya que prestan adhesión a doctrinas por motivos distintos de los motivos racionales. Durante largo tiempo, no se ha querido admitir que hubiera filosofía hindú o china, pues el pensamiento hindú y chino se desarrollan en el marco de una tradición religiosa, y muchos se negaban a aceptar que pudiera haber una filosofía cristiana.

Pero el desarrollo de los estudios históricos en nuestros días ha demostrado que este punto de vista es psicológicamente falso, pues los filósofos son todos tributarios de numerosas influencias no racionales. Igual que el resto de los hombres, sufren el impacto de los sentimientos y de las ideas de su tiempo y de su país, y cuando llegan a la edad en que se comienza a hacer filosofía, se hallan ya saturados de juicios establecidos. La idea de Descartes de que se puede hacer tabla rasa de todo lo que se sabe, de todo lo que se cree, de todo lo que se ama, para edificar el pensamiento sin ningún prejuicio, no pasa de ser una ingenuidad de hombre de gabinete.)

En una sociedad religiosa, el espíritu de los miembros de esta sociedad sufre el influjo de la religión. Un Descartes, un Kant, un Nietzsche, un Bergson, son inconcebibles sin el cristianismo. Cada uno reflexiona necesariamente dentro de un conjunto de ideas que toma de su medio; y como la religión forma parte de este conjunto, la filosofía no puede definirse por su separación de la religión.

La distinción establecida en el Renacimiento nació simplemente de una reacción contra la tradición cristiana de la Edad Media. Se creyó encontrar en la filosofía griega un modelo de pensamiento desligado de prejuicios, y se intentó reasumirla por encima de la Edad Media cristiana. Pero hoy nos damos cuenta de que hay un lazo constante entre la religión y la filosofía griegas y que muchas tesis de los filósofos no se explican más que por las tradiciones religiosas del medio. Por esto, quienes niegan la existencia y la posibilidad de una filosofía china, hindú, cristiana, son hoy día cada vez más raros y aparecen anticuados.

Cierto que en Grecia el carácter grosero de la religión mitológica llevó a los filósofos a liberarse rápidamente de ella. Los pensadores cristianos e hindúes, encontrándose frente a una religión muy pura, basada en la idea de un Dios trascendente, pudieron desarrollar una reflexión filosófica dentro de los límites de su religión. Pero hoy día sabemos que los filósofos griegos sufrieron el influjo de numerosas corrientes religiosas y sociales y se apartaron de la religión mitológica.

Esto que es verdad de la filosofía en general, lo es también de la moral más que de ninguna otra de las disciplinas filosóficas. La repercusión de la moral sobre la vida implica repercusión de la vida sobre la moral, pues la vida precede a la reflexión moral, y el que no tiene gana de cambiar su vida no la tiene tampoco de admitir proposiciones que le obligan a cambiarla. De otro lado, la imposibilidad de hacer moral sin tener ya puntos de vista fijos sobre los principios fundamentales del pensamiento como sobre ciertos juicios de acción particulares, reduce a nada la imagen del moralista que no se deja llevar más que por puntos de vista puramente racionales.

Esto no impide reconocer una diferencia esencial entre el pensamiento filosófico y el pensamiento religioso. El pensamiento filosófico justifica sus posiciones intelectuales sin recurrir a argumentos distintos de los racionales. En este sentido, el procedimiento de la tabla rasa de

Descartes puede ser un buen instrumento metodológico. La *reflexión religiosa*, por el contrario, apuntala sus posiciones intelectuales con argumentos tomados de la autoridad de la tradición religiosa en la que se confía. Cuando un cristiano o un indio hacen filosofía, tratan de justificar, si pueden, sus posiciones intelectuales mediante argumentos racionales, sin apelar al argumento de autoridad de su tradición religiosa. Cuando un pensador sin religión hace filosofía, no procede de manera distinta.

Añadamos que, en moral, pretender reducir la filosofía moral al pensamiento moral no religioso es restringida de una manera que mata su interés, pues la influencia de las morales no religiosas ha sido muy limitada, ya que el conjunto de la humanidad ha sido guiado siempre en la vida por las grandes religiones. Si queremos reflexionar sobre la moral de una manera verdaderamente eficaz, es preciso, pues, tomarla tal como se presenta de hecho, es decir, dentro del conjunto de las doctrinas religiosas y filosóficas en que ha cristalizado. Y esto no se opone en forma alguna a las exigencias de una sana filosofía, pues ésta exige que se tenga en cuenta todo lo real del que el hecho religioso constituye un elemento importante.

CAPÍTULO III

FILOSOFÍA MORAL Y MORAL CRISTIANA

—La moral cristiana ocupa un lugar tan destacado en nuestra sociedad occidental que en muchos medios se la identifica con la moral a secas. En estos medios se considera la moral cristiana como la moral eterna. No se piensa ya que tuvo un comienzo, que hubo anteriormente hombres y civilizaciones no cristianos y que estos hombres no podían estar desprovistos de moral. Muchos se quedan sorprendidos cuando se les dice esto, y sólo tienen una idea muy confusa de lo que podría ser una moral no cristiana. Por otro lado, las morales no religiosas del mundo occidental son, en amplia medida, morales cristianas, esto es, morales impregnadas de tradiciones y espíritu cristiano, como tendremos ocasión de señalar en repetidas ocasiones.

Como, por otra parte, el autor de esta obra es católico y su libro será leído sobre todo por católicos, es indispensable, so pena de incurrir en continuos equívocos, precisar desde el principio las relaciones de la moral cristiana, en cuanto moral religiosa revelada, con la filosofía moral.

I

—La moral cristiana forma un conjunto que abraza a la vez la moral natural y los datos de la revelación.

Más, a fin de evitar los equívocos, será útil precisar aquí el sentido de algunos términos.

Filosofía moral. — 3

Se entiende por *moral natural* el conjunto de reglas de acción derivadas de la naturaleza del hombre. Si la naturaleza impone comer y beber, habrá una regla del comer y del beber; si la naturaleza impone al hombre reflexionar, existirá una regla moral de la reflexión.

La noción de moral natural es propia de la literatura cristiana, en la que se opone a la moral revelada de origen sobrenatural. Los no cristianos no conocen más moral que la moral natural; y así, no la especifican, sino que hablan de moral a secas. Pero como los cristianos poseen una revelación que les proporciona cierto número de reglas morales basadas en otro fundamento, distinguen la moral natural de su moral religiosa, revelada.

Hallamos también el término *de moral racional* en un sentido muy próximo al de moral natural. La moral racional es la moral elaborada por la razón. Ésta debe basar su reflexión en la naturaleza. Moral racional equivale, pues, a moral reflexiva o moral conforme a la razón. Ahora bien, moral conforme a la razón es también conforme a la naturaleza. Cuando se habla de moral racional, se alude corrientemente a la moral en cuanto reflexiva o racionalmente elaborada, mientras que moral natural se emplea en el sentido general de moral conforme a la naturaleza, espontánea o reflexiva, burda o elaborada.

Finalmente, *filosofía moral* se emplea también en el sentido de moral reflexiva, de manera más precisa en cuanto ésta se aplica a los principios fundamentales de la moral. Pero trátase siempre de moral natural.

* Sin embargo, en la moral religiosa, que es para el cristiano una moral revelada, hay también una elaboración racional. La teología implica una reflexión racional aplicada a las verdades reveladas. La elaboración racional no se realiza, pues, solamente en el plano natural. Así, se dirá a veces de la filosofía moral que es una moral puramente racional, dando a entender con ello que la filosofía no recurre a ningún principio distinto de los que le proporciona la razón y que su espíritu elabora en un terreno estrictamente delimitado por las capacidades de la razón abandonada a sus solas fuerzas.

Es necesario precisar estas nociones para determinar de qué manera estos aspectos diferentes de la moral se encuentran y armonizan en el cristianismo.

El término "racional" constituye, por lo demás, una fuente constante de confusiones.

— Así, por ejemplo, unos toman "racional" como sinónimo de "intelectual", y hablan de racional siempre que hay operación de la inteligencia. Otros limitan lo racional a aquella parte de la actividad intelectual que procede por razonamiento.

De otra parte, una actividad racional es más o menos exclusiva; el razonamiento no se aplica nunca más que a ciertos dominios de pensamiento. Así, el cristianismo considera su fe "racional" en cuanto concuerda con la razón y ésta le dicta su adhesión; mas, por otra parte, cuando presta su adhesión a Cristo, cree cuanto Cristo enseña sin exigir justificación racional de cada uno de los puntos de la doctrina tomados separadamente. Por el contrario, partiendo de verdades reveladas, la teología razona acerca de estas verdades y recae así en un "racionalismo" limitado a las verdades de la fe.

La postura de los filósofos no es apenas diferente, según vimos. Se sirven de la "razón razonante" a partir de cierto punto, que es variable. En la exposición de los sistemas que haré más adelante, se califica de "empíricos" a los que parten de un hecho de experiencia. Ahora bien, los filósofos del siglo XVIII, que procedían de esta manera, declaraban que sólo recurrían a las "luces de la razón", y oponían esa actitud a la aceptación de la revelación cristiana. Pero los cristianos creen que la razón les ordena someterse a la revelación... Al encontrar y emplear las palabras "razón", "racional" y "racionalismo", es preciso tener presentes estas distinciones.

• • •

Moral natural y moral revelada, ambas se imponen al cristiano. La revelación sanciona y sostiene con su autoridad la moral natural; y la Iglesia de Cristo, cuya misión consiste en guiar a los hombres hacia su eterna salvación, define la moral natural y la religión natural con el mismo título que los datos de la revelación. Moral natural y moral revelada son inseparables; el abandono de la moral natural corrompería al cristianismo; la Iglesia debe velar porque la moral mantenga su pureza, y añade el peso de su autoridad a la inteligencia natural de los problemas.

— La moral natural se impone, pues, a los cristianos por doble motivo: en primer lugar, por sí misma, en cuanto moral natural que corresponde a las exigencias del espíritu; y, en segundo lugar, por la autoridad de Cristo y de su Iglesia, en cuanto forma cuerpo con la revelación.

Siendo ello así, se comprende que el cristianismo se sienta en general poco preocupado por determinar lo que enseña la moral natural y lo que en ella modifica o le añade la revelación. La moral forma un todo: no hay más que una moral, una norma de vida. La moral cristiana es la regla de vida de los cristianos. Poco importa que esta regla provenga de la naturaleza o de la revelación: el cristiano debe subordinar a ella su actividad; todo cuanto el cristiano debe hacer, en cuanto cristiano, es del dominio de la moral cristiana.

Esto no obsta para que lo que se llama moral cristiana conste a la vez de elementos naturales y elementos revelados. Ciertos preceptos de la moral natural se hallan, como hemos visto, recogidos por la revelación: tal es el caso del Decálogo. Otros están definidos por la Iglesia como solidarios con la revelación; otros, en fin, los enseña simplemente la tradición eclesiástica, sin definición sistemática.

En todo caso, el conjunto difiere notablemente de las otras morales. El cristiano tiene conciencia de hallarse en posesión de una doctrina moral incomparable; y como este conjunto doctrinal no se encuentra más que en el cristianismo, se siente inclinado a considerar la moral cristiana diferente de las otras en todos los puntos y a creer también que todos los principios integrantes de la llamada moral cristiana provienen del cristianismo, es decir, de la revelación. De aquí, esa idea tan difundida entre los cristianos de que no hay vida moral posible fuera de la Iglesia y que la moral se derrumba cuando se abandona la fe.

II

(Esta ausencia de distinción en la moral cristiana se acentúa por el hecho de que la obra de Cristo y la misión de su Iglesia tienden a la acción, no a la ciencia.)

— Cristo no es un pensador especulativo: no vino a enseñar una doctrina tendente a satisfacer nuestro deseo de conocer. Cristo es un maestro de vida. Lo que vino a enseñarnos fue a vivir; es el Salvador; su buena nueva es la nueva de la salvación, la nueva de que Dios es un padre, que nos ama y quiere salvarnos. Sus enseñanzas, propiamente doctrinales, no tienen como fin responder a nuestra curiosidad y dar satisfacción a nuestro espíritu, sino indicar lo que debemos hacer. Las revelaciones doctrinales, en la enseñanza de Cristo, están subordinadas a la finalidad práctica de su obra. Si nos revelan algunos misterios de la vida íntima de Dios o de la acción de Dios entre nosotros, es porque esas verdades sirven de base a nuestra conducta, y es sobre todo para que comprendamos lo que Él es y lo que debe ser en nuestra vida.

— La Iglesia de Cristo está también al servicio de la acción y orientada hacia la acción. No consiste su misión simplemente en enseñar, sino en salvar transmitiendo la enseñanza y la vida de su Maestro, y en dirigirnos por el camino de la salvación. La Iglesia determina la regla moral con este fin y procura hacerla respetar: la finalidad práctica domina en todas sus actitudes.

Y lo mismo pasa con todas las religiones. El caso de la Iglesia católica no es diferente del de las demás sociedades religiosas. Los dirigentes de la Iglesia son ante todo hombres de acción y de gobierno. Lo que preocupa a la Iglesia es la salvación: la Iglesia está animada e impulsada por un inmenso deseo de salvar a los hombres. Para salvarse, los hombres han de practicar el bien: se procurará, pues, que lo practiquen. Para practicarlo, deben conocerlo: se les enseñará en qué consiste. El fin es hacer el bien; conocer es una etapa, un medio para practicarlo. Por ello, un conocimiento que no interese a la práctica, resulta ocioso: ¿no basta con saber en qué consiste el bien? ¿De qué sirve investigar si tal precepto está mandado por ley natural, por la ley natural o la revelación conjuntamente, o por sola la revelación, puesto que en cualquier caso debemos someternos a él?

— Entre los especulativos y los hombres de acción reina siempre cierta inteligencia. El especulativo se le hace sospechoso al hombre de acción, porque las preocupaciones de principio retardan el momento de pasar a la acción. Cuando se sabe lo suficiente para obrar, el hombre de acción se irrita de que todavía se sigan planteando problemas. Esos son, piensa,

placeres de esteta: palabra ésa que entraña a sus ojos un sentido claramente peyorativo.

La vida de la Iglesia y los desarrollos doctrinales en la Iglesia se explican a la luz de estas nociones. Si la Iglesia es una sociedad de pensamiento, lo es al servicio de la acción. Por esto, no comenzó por organizar una escuela, una academia, un centro de estudios, sino misiones. Los apóstoles predicaron a Cristo antes de definirlo; la Iglesia vivió la enseñanza de su fundador antes de sistematizarla, y ha aplicado la moral de un modo en cierta manera intuitivo, tomando de la moral corriente lo que concordaba con el espíritu del Maestro, modificando lo que necesitaba ser purificado, a la luz del Evangelio.

Cristo había insistido en ciertos preceptos, como el de la castidad o el perdón de las injurias: la Iglesia ha hecho asimismo hincapié en esos preceptos, presentándolos como la enseñanza de Cristo, sin preguntarse cuáles podían ser de orden natural o de orden revelado, sin preguntarse qué podía ser común al cristiano y a otras doctrinas. Después, cuando surgían dificultades, la Iglesia las resolvía según un juicio prudencial inspirado en las enseñanzas de Cristo y en la tradición cristiana, guiada más por un sentido moral inspirado en Cristo que por el rigor del razonamiento.

Sin embargo, en la Iglesia han surgido escuelas de pensamiento, y la Iglesia las ha fomentado en la medida en que servían al apostolado. La Iglesia sostiene e incluso organiza oficialmente centros de estudios teológicos y filosóficos y hasta centros de estudios de ciencias positivas. Pero se trata aquí de la simple investigación de la verdad por sí misma: lo que interesa a la Iglesia es la búsqueda de la verdad al servicio de las almas; y para convencerse de esto, basta volver los ojos a aquellos que ha proclamado sus doctores. La primera condición que les exige es que sean santos. Por eminente que sea un pensador, no podrá ser proclamado Doctor de la Iglesia, si no es primero santo. Es preciso ser santo para ser doctor, pero no se necesita ser doctor para ser santo. Y casi todos los doctores son hombres de acción, como los Padres de la Iglesia, que son obispos, apóstoles y cuya obra es casi toda entera de exhortación o de polémica. Más tarde, de entre los que estaban consagrados a la enseñanza, muchos fueron trasladados a puestos de acción, en calidad de obispos o superiores de órdenes religiosas. Y todavía hoy, al fomentar la renovación de los estudios, lo que pre-

tende es que la verdad cristiana brille en todo su fulgor y las almas se sientan atraídas a la verdad, y no únicamente que se escudriñen doctrinas poco conocidas o se reflexione sobre facetas mal estudiadas de la verdad, sin más finalidad que conocer por conocer.

La historia de la filosofía presenta un espectáculo muy distinto. Nos ofrece escuelas de pensamiento cuyo valor radica totalmente en el pensamiento y cuyos representantes no resulta particularmente interesante conocer. Una doctrina filosófica puede ser anónima: la personalidad de un autor ofrece escaso interés para el valor del sistema. Se trata de ideas y de verdad. Poco importa que estas ideas las compartan muchos o pocos. El filósofo nos aparece más bien como un solitario que huye de la muchedumbre y prefiere rodearse de algunos discípulos solamente o dialogar con sus iguales.

III

Cuando Dios habla, toda autoridad se borra ante la suya. Estando seguro el cristiano de que Dios habla en la revelación, no hay por qué maravillarse de que los datos de la razón le parezcan de interés secundario.

La palabra de Dios es la expresión de una autoridad más alta que la razón humana. Ello no quiere decir que puedan ser opuestas una y otra: sabemos de antemano que cuanto viene de Dios tiene que ser en su grado razonable. Y esto es tan cierto que puede parecer ocioso comprobarlo. ¿No arguye más bien falta de confianza en Dios pretender comprobar la concordancia de su enseñanza con la razón? ¿No equivale a citar a Dios ante el tribunal de nuestra inteligencia? Cuando Dios nos dispensa el honor de hablarnos, ¿qué otra cosa puede hacer el verdadero cristiano más que recibir con respeto, con sumisión, con reconocimiento, con amor, cuanto Dios tiene a bien decirle?

En este supuesto, se comprende que los hombres religiosos pretendan a presentar las verdades morales, como las otras, bajo el ángulo de la palabra divina más bien que de la verdad natural.

Si un precepto natural prohíbe matar y al mismo tiempo Dios, en su revelación, promulga el mandamiento: "No matarás", ¿no es más bello y más cristiano: yo no mato porque Dios lo prohíbe, que decir:

yo no mato porque mi razón me dice que no debo matar? Siendo el servicio divino, la unión con Dios el objetivo de toda la ley, ¿no nos situamos de golpe en el centro mismo de la vida cristiana, refiriendo a Dios todas nuestras acciones más bien que pasando por el intermedio de la ley natural? Ante dos formas de argumentación, de las que una, la racional, se inspira en el orden de la naturaleza y la otra se apoya en la revelación y la tradición de la iglesia, ¿no es una prueba de espíritu cristiano preferir la segunda? Y puesto que estamos seguros de hallarnos en la línea recta de la tradición cristiana, ¿por qué recomenzar largos trabajos de reflexión para reencontrar la misma verdad por la vía de las evidencias racionales?

Y con todo, por muy natural que sea esta forma de proceder, no está exenta de peligro. La evidencia racional tiene un valor que subsiste incluso cuando Dios ha hablado; y existen numerosas razones que hacen deseable el que se la establezca.

Primeramente, la verdad racional tiene un poder en sí de orden distinto del de la palabra revelada. Ver la verdad de una doctrina en el plano racional da al espíritu una seguridad de carácter distinto de la fe, porque la verdad racional indica la posición concreta de esta doctrina en medio del conjunto de nuestros conocimientos, o, si se trata de una regla moral, nos hace comprender de qué manera se ajusta esta regla al imperativo moral conforme a las exigencias de nuestra naturaleza. El conocimiento racional de la regla da así al espíritu un apaciguamiento complementario del mandamiento divino. Difieren uno de otro y no se excluyen uno a otro. A un espíritu religioso o plenamente desarrollado le gusta comprender que los mandamientos divinos forman un todo armónico; le gusta la sabiduría divina en el orden natural: los sabios adquirirán el sentido de lo divino escudriñando la naturaleza y descubriendo en las cosas una armonía que el ojo no sospecha.

No deja, pues, de entrañar vulgaridad la actitud de quien se niega a las fatigas del análisis y de la reflexión, desde el momento en que la voluntad es clara y cierta. Ello es excusable en los hombres de acción, pero hay que añadir que los hombres de acción deben desear que otros, a su lado, se dediquen a los problemas especulativos. Tanto más cuanto que, en gran número de casos, la verdad revelada no está clara o es sólo parcial y necesita ser aclarada por la verdad natural, y ésta no podemos conocerla con precisión más que mediante la reflexión

racional. Si la enseñanza de Cristo respecto a la castidad contiene elementos propios del cristianismo, y esta enseñanza propiamente cristiana sobrepasa las exigencias y las posibilidades del orden natural, no se podrá determinar esa enseñanza más que comenzando por establecer con rigor la doctrina natural de la castidad; y esta determinación es indispensable, si queremos darnos cuenta hasta qué punto la práctica de la castidad se halla vinculada a la vida sobrenatural. Limitarse a considerar la castidad como un mandamiento divino, sin escudriñar su razón, sin indagar el lugar que debe ocupar en nuestra vida, tanto natural como sobrenatural, es empequeñecer la cuestión, y se corre peligro de hacer imposible una visión exacta del papel de la castidad en la vida.

El hombre de acción está expuesto a un utilitarismo impaciente que se enerva con una larga preparación: no gusta de la discusión y, si es jefe, desea que se le obedezca; si es subordinado, desea recibir consignas; lo que quiere es, no reflexionar, sino obrar. Siempre ha habido que recordar a los hombres de acción la necesidad de reflexión; pero sólo un corto número hace caso de ella.

De ahí el peligro del dogmatismo que encontramos en todas las sociedades organizadas con vistas a la acción y que tan frecuentemente se le ha echado en cara a la Iglesia católica particularmente. Este dogmatismo no es en modo alguno privativo de la Iglesia; lo hemos visto en nuestros días aparecer en la Rusia soviética y en la Alemania nazi, desde la instauración de estos regímenes, con una violencia y estrechez tales que sobrepasan cuanto jamás se haya visto en el mundo cristiano.

El dogmatismo consiste en imponer doctrinas como ciertas a fin de zanjar las discusiones que pueden entorpecer la acción. En la Iglesia católica se manifiesta en el deseo de algunos teólogos de encontrar en los textos inspirados tantas soluciones ciertas como sea posible y de forzar por consiguiente los textos, lo mismo que los decretos de la Iglesia, de manera que se supriman las discusiones. Se manifiesta también en el gusto por el argumento de autoridad, respondiendo a un argumento racional con un argumento de autoridad divina.

Hablamos aquí de gusto: se trata de una inclinación afectiva, de una preferencia. Que la autoridad eclesiástica, encargada de la guarda de la fe, defina los dogmas, cuando se hace sentir su necesidad, y recuerde a los fieles la ley divina, no hace con ello más que cumplir la función que le ha sido encomendada por Cristo. El dogmatismo es una

deformación que exagera el papel de la Iglesia y se complace en el dogma, en parte por deseo de mostrarse deferente con las inspiraciones divinas, en parte por una especie de pereza que se rebela contra los rodeos de la reflexión y prefiere ir a su objetivo con menor esfuerzo, puesto que se puede creer en una intervención divina, en parte por simplismo de hombre de acción que quiere llegar al resultado tangible y a su vez se impacienta con las lentitudes de la reflexión.

Pero los resultados son nefastos. El dogmatismo lleva a descuidar el pensamiento racional y ahoga la reflexión. Cuando se está únicamente preocupado por los argumentos de autoridad, no se detiene uno a examinar el alcance intrínseco de los problemas, y el pensamiento se extingue.

La decadencia del pensamiento religioso que se sigue de esto origina inevitablemente una reacción antirreligiosa; algunos espíritus adquieren la impresión de que en nombre de la revelación se les impone posturas gratuitas no ordenadas ni por la razón ni por la revelación. Otros tienen la impresión de una separación entre la razón y la revelación; y de la separación se pasa fácilmente a la oposición. Pues entonces sólo los espíritus poco religiosos o irreligiosos se entregan a la reflexión racional; se apartan frecuentemente de la tradición cristiana, a veces se le oponen y a veces también esta oposición es sistemática y procede a su vez de tendencias afectivas más que de actitudes racionales. En la medida en que el pensamiento cristiano adopta actitudes dogmatizantes, el pensamiento no cristiano parece ser el único que representa el pensamiento racional. Así, a los ojos de los no iniciados, el pensamiento religioso se opone al pensamiento racional o filosófico como un contrario, léase como un contradictorio. Y como este pensamiento racional propone temas inconciliables con el cristiano, el público tiene la impresión de que la fe pide el sacrificio de la razón, que es preciso elegir entre las dos, que no se puede seguir una y otra.

Se explica la actitud tomada por tantos filósofos en el Renacimiento, respecto a la incompatibilidad del pensamiento religioso y filosófico, si se piensa que la escolástica, representante del pensamiento católico, estaba en ese momento en decadencia; y se explica también que esta actitud se haya acentuado todavía más en los siglos XVIII y XIX. Por el contrario, este aspecto de la cuestión explica también por qué hasta hombres de acción han podido, finalmente, darse cuenta de la necesidad

de una filosofía elaborada por católicos, que fuera verdaderamente un pensamiento racional, desarrollado en el marco del orden natural, sin recurrir a la revelación.

Aunque esta razón de oportunidad de la filosofía cristiana es mucho menos imperiosa en sí que la primera razón expuesta más arriba, causa por su naturaleza mayor impresión en aquellos que se preocupan de las exigencias de la acción. Si nos inspiramos solamente en esta oportunidad, corremos peligro de desembocar en un pensamiento mezquino, pero la preocupación práctica de evitar la oposición entre la razón y la fe puede ser el punto de partida que nos lleve a comprender las exigencias del pensamiento racional.

IV

La reflexión filosófica es, pues, indispensable a los cristianos para el conocimiento pleno de las verdades naturales, incluso cuando éstas están unidas a la revelación. Incluso cuando la Iglesia define ciertos elementos de las verdades naturales, la reflexión filosófica sigue siendo necesaria para una visión de conjunto que sitúe estos elementos en el conjunto de los conocimientos humanos.

Esta reflexión no puede desarrollarse plenamente más que en el plano puramente racional, pues, en el plano teológico, la atención está inevitablemente captada por los aspectos de la doctrina en relación directa con la revelación; además, el teólogo se halla por profesión más preocupado del fundamento revelado de las doctrinas que de su articulación racional. Se precisan, pues, especialistas consagrados a reflexionar sobre los problemas del espíritu y de la vida en el plano racional; se necesitan filósofos cristianos.

Para llegar a saber lo que sobrepasa específicamente el orden natural de la revelación hay primeramente que escudriñar el orden natural, reflexionar sobre él libremente, construir un pensamiento natural plenamente desarrollado: el teólogo podrá después reasumir este pensamiento racional y refundirlo en una síntesis nueva que lo integre en la revelación. Mas para que este último trabajo pueda realizarse, sin error de perspectiva y de manera que proporcione un conocimiento cabal del conjunto de los problemas humanos, hay que haber realizado el primer trabajo con plena independencia.

Este trabajo filosófico supone, pues, cierta libertad de proposición y, digámoslo, cierta libertad de error. El pensamiento no puede prosperar más que si se admiten nuevas concepciones aun antes de haber comprobado todas sus facetas. El pensamiento se comprueba en la discusión; es la discusión la que hace aparecer los puntos débiles o fuertes de una concepción nueva; la discusión supone tesis discutibles; y cuando las ideas son nuevas son necesarios tiempo y controversias para distinguir las novedades fecundas de las parásitas.

También aquí el dogmatismo ahoga el pensamiento. Preocupado por la seguridad doctrinal, no por la búsqueda o progreso de los conocimientos, condena inmediatamente lo que le parece contradecir las concepciones admitidas hasta entonces. Cuando espíritus dogmáticos ocupan un puesto importante en la Iglesia, el pensamiento católico cae en letargia. Pero el dogmatismo no representa la tradición oficial de la Iglesia. Cuando se lee la historia de las controversias religiosas, queda uno frecuentemente sorprendido de la mansedumbre con que la Iglesia ha soportado largo tiempo herejías evidentes, de la paciencia con que ha esperado a que los errores se reabsorban por sí mismos, del tiempo que ha tardado en condenarlos.

Fuera de la cuestión de la revelación, es decir, de la cuestión de saber si Cristo es el enviado de Dios y con qué título habla en nombre de Dios, la moral cristiana se presenta como una sabiduría de vida de la que podemos aceptar muchos términos, sin que la palabra de Cristo sea tenida por palabra de Dios. El ideal de la fraternidad humana, que está en la base de la moral cristiana, ha sido aceptado por muchos incrédulos. Para determinar lo que, en esta fraternidad, depende del carácter divino del mensaje de Cristo y no puede realizarse más que en la adhesión a su divinidad, hay que comenzar por estudiarlo en el plano natural y en cuanto sabiduría humana.

Una filosofía moral cristiana es, pues, indispensable al pensamiento cristiano para cobrar plena conciencia del mensaje de Cristo. Y no lo es menos al pensamiento humano en general, tanto no cristiano como cristiano, a fin de situar el cristianismo y los valores morales provenientes del Cristianismo, en el conjunto del pensamiento humano. Todos los pensadores occidentales son tributarios del pensamiento cristiano; y desde que el Occidente se ha puesto en contacto con el Extremo Oriente, el pensamiento cristiano obra incluso sobre las antiguas tra-

diciones de pensamiento de China y la India. Por falta de una visión exacta de lo que representa el Cristianismo en cuanto sabiduría humana, nos privamos de entender completamente todo movimiento de pensamiento, sea el que sea, posterior a la era cristiana.

La cuestión puede enfocarse, pues, desde tres puntos de vista. En la Iglesia, para los que tienen la fe, la reflexión filosófica y la síntesis filosófica integral de lo que es orden natural en la moral cristiana, son requisitos estrictos para la inteligencia del conjunto y la determinación exacta del papel de lo sobrenatural. Esta moral cristiana natural es además, según creen los cristianos, la moral natural verdadera, la moral filosófica o natural que corresponde exactamente a las necesidades, a las aspiraciones y a la naturaleza del hombre. Si los cristianos están convencidos de la verdad de la fe y si están obligados a procurar ganar para ella a todos sus hermanos, no es menor su obligación de procurar ganar para las verdaderas perspectivas de la moral humana a aquellos a quienes no logren ganar para la fe, pues si la moral humana del cristianismo es sólo una parte de la verdad moral, cuando menos es una verdad y toda verdad debe imponerse a los hombres. En fin, en el plano de las morales comparadas y en el plano de la historia, la moral humana del cristianismo, dentro de sus perspectivas exactas y en el lugar que ha ocupado y que ocupa todavía en el pensamiento humano, debe ser colocada entre las demás; y si los cristianos que tienen plena conciencia de ella no la proponen, ¿quién la propondrá? Sería imposible enumerar los equívocos y los errores que han brotado de la mala inteligencia y de las perspectivas erróneas de la moral cristiana y que son el resultado de no haber sido muy frecuentemente estudiada en cuanto moral humana más que por pensadores extraños al espíritu del Cristianismo.

• • •

Pero ¿qué sucederá al moralista cristiano si tiene una impresión de incompatibilidad entre la enseñanza de Cristo y las exigencias de la razón? Su postura no será apenas diferente de la de los filósofos no cristianos, pues hemos visto que nadie hace moral sin convicciones preestablecidas. La fe se impone al espíritu del cristiano por un conjunto de consideraciones extrañas a la regla moral; no se somete a Cristo en razón de la moral que Éste enseña, sino que acepta la moral

de Cristo porque cree en Él. Si tropieza con una oposición aparente entre el pensamiento racional y la enseñanza de Cristo, la sabiduría le dirá que suspenda su juicio y reemprenda el estudio de toda la síntesis. Sin duda pasará por horas de angustia, pero si la fe sigue imponiéndose a su pensamiento sin que él consiga conciliar las exigencias de la fe con sus propias concepciones racionales, la única conclusión lógica que cabe deducir de aquí será que no logra anudar su sistema en un todo.

De hecho, el ascetismo del renunciamiento a la explicación, es tan penoso para el pensador, que la mayoría recurrirá al procedimiento que encontramos frecuentemente entre los pensadores no cristianos y saldrán del paso gracias a un sofisma que no se atreverán, las más veces, a confesarse a sí mismos. Este recurrir al sofisma constituye una escapatatoria que atestigua simplemente la debilidad humana, debilidad moral aún más que intelectual.

Pero ¿es que el filósofo cristiano va a temer realmente este escollo? La respuesta nos la dará el resto de este tratado. La única respuesta que se puede dar desde ahora es que el autor de estas páginas, habiendo hecho siempre cuanto estaba en su mano para practicar una perfecta lealtad de pensamiento, jamás ha tenido conciencia de sentirse obstaculizado por ninguna de las doctrinas del Cristianismo; antes al contrario, ha hallado siempre en la sabiduría de Cristo y de la Iglesia una plenitud racional que da satisfacción a todas las necesidades del espíritu.

SEGUNDA PARTE

POSTURAS FUNDAMENTALES DE LAS MORALES HUMANAS

MÉTODO DE EXPOSICIÓN

Después de haber expuesto cómo se presenta el problema del bien, cúmplenos examinar las principales soluciones que se han propuesto. A primera vista, la multiplicidad de los sistemas desconcierta el espíritu; pero veremos que, al considerarlos atentamente, se descubren puntos de convergencia y que, las aparentes oposiciones, son más frecuentemente diferencias de puntos de vista que oposiciones reales.

El interés de las diferentes posturas morales radica en lo que cada una de ellas contiene de verdad. En efecto, cada una, o lo que se puede llamar cada uno de estos sistemas, corresponde a un punto de vista real sobre el que los autores han llamado particularmente la atención; y el error de los sistemas está generalmente menos en lo que afirman que en lo que descuidan. El error se reduce casi siempre a no afirmar sino un aspecto de lo real, sin ver que hay además otros, o a dar al aspecto sobre el que se concentra la atención del autor un relieve excesivo. A veces, cuando el filósofo está dotado de espíritu polémico, añade demasiadas cosas contra los que no comparten sus puntos de vista o se complace en excesos de lenguaje por gusto de bravata o de provocación.

Pero estas últimas notas son de importancia secundaria. Lo que nos interesa es espumar de cada una de las grandes posturas históricas la verdad que encierran y reunir así los elementos que nos permitan construir un sistema perfectamente coordinado. Esto indica en qué medida se puede hablar de un progreso de filosofía moral. Cada vez que aparece una nueva postura, ésta subraya el valor de ciertos elementos

de las aspiraciones humanas, de las condiciones de existencia del hombre y de la regla de acción, desatendidas hasta entonces, o al menos destaca ciertos elementos que no habían recibido en los sistemas anteriores el lugar que les correspondía, y hace posibles así sistemas nuevos mejor articulados y mejor proporcionados.

El escollo de este método consistiría en querer construir una especie de sincretismo en el que se pretendería hacer entrar a viva fuerza todo lo que se encuentra en cada uno de los sistemas. En realidad, el provecho del estudio de los sistemas, consiste simplemente en que nos permite distinguir con relieve más acusado cada una de las facetas del problema moral y de la realidad humana de que depende su solución. Un sistema verdadero debe respetar todos estos datos.

Más para comprender los sistemas es preciso separarlos de las escorias que los recubren —torpezas en la presentación de las ideas, equívocos en los términos, compromisos con metafísicas poco afortunadas—, de suerte que descubramos la intención a que responden, el aspecto de la realidad que valoran y, por tanto, la parte de verdad que contienen. Sucede con muchos sistemas lo que con los obreros trabajan en excavaciones y manejan la pala con sobrada rudeza: cuando exhuman una obra de arte, la destrozan al mismo tiempo; y hay que poner después un cuidado infinito en reunir los trozos.

Un buen número de posturas inaceptables o de ilogismos de los moralistas nace de las concepciones metafísicas que inspiran sus morales. Ya hicimos notar que no se puede comprender una moral sin conocer la metafísica del autor. Tendremos, pues, que indicar, para cada una de las posturas morales, la metafísica de que es tributaria; pero no nos detendremos a discutirla, pues las cuestiones de la metafísica no son de la competencia de un tratado de moral. Nos bastará con indicar nuestra propia postura y subrayar el lazo de la metafísica y la moral en cada caso.

El orden en que se exponen los sistemas no es un orden histórico. Éste perjudica a las verdaderas perspectivas del pensamiento, ya que en todas las épocas encontramos las mismas posturas fundamentales. Hemos preferido seguir un orden lógico, clasificando los sistemas según que correspondan a un pensamiento más matizado, comenzando por los más sencillos y elevándonos progresivamente hacia una visión más amplia de las exigencias de la moral, para terminar con un esbozo de

Método de exposición

la sabiduría cristiana que constituye a nuestro juicio el coronamiento de las grandes orientaciones del pensamiento moral¹.

Esta exposición de los sistemas no es, por otra parte, completa, pues no es nuestro propósito hacer una historia sistemática de la moral, sino indicar las posturas más características, a fin de encontrar en ellas materia de reflexión. Ésta es, pongo por caso, la razón de que la moral de Platón y de Aristóteles, de Santo Tomás o de Descartes no figuren aquí, y ello por dos motivos.

El primero es que estos filósofos son ante todo metafísicos, y la moral ocupa sólo un puesto secundario en su obra; el segundo es que su moral es una moral de equilibrio que trata de conciliar los puntos de vista. La historia revela una tradición continua de moral de equilibrio que reaparece entre todos los pueblos y cuyos modelos más cabales se hallan sin duda en la moral china. Esta tradición constituye el elemento esencial del pensamiento moral; pero estos sistemas ponen sin duda menos de relieve los aspectos particulares del pensamiento moral. Por lo demás, se relacionan en sus grandes líneas con la moral aquí expuesta y presentan por ello menos interés para nosotros como instrumento primero de reflexión.

• • •

Más, de otra parte, es imposible juzgar los sistemas sin aplicar uno, pues juzgar es comparar con un contraste de verdad.

Esto es común a toda encuesta filosófica. La encuesta filosófica supone al menos una visión pre-filosófica de la cuestión.

En el caso presente, esta visión pre-filosófica está representada por la "moral de las gentes de bien", que se sitúa de golpe en un cierto clima y nos permite emitir un juicio acerca de los sistemas, sin excluir el rectificar después lo que un análisis más profundo nos pida corregir.

¹ Se encontrará una historia bastante completa de la Filosofía Moral y sobre todo una bibliografía completa en LE SENNE, *Traité de morale générale*, París, 1942.

II - 2.1

CAPÍTULO PRIMERO

LA NEGACIÓN DE LA REGLA MORAL

Antes de abordar las diferentes concepciones del bien, se plantea una cuestión preliminar: ¿se puede dar una fórmula del bien y hay obligación de buscarla? Ha habido en todo tiempo filósofos que lo han negado y en ciertas épocas esas filosofías cobran una importancia más considerable. Tal fue el caso de los escépticos en la antigüedad griega y tal es, sobre todo, el caso de nuestro tiempo.

La actitud de los escépticos en la antigüedad no ofrece apenas más que un interés histórico, por lo que no vamos a detenernos en ellos; pero sí conviene decir unas palabras de la actitud general de pensamiento a la que responde el escepticismo, pues esa actitud constituye un elemento permanente de la filosofía.

♦ La cuestión de saber si existe un problema moral, es decir, si existe una regla moral independiente del hombre, a la que éste debe someterse y que debe buscar para someterse, es lógicamente la primera cuestión que se plantea al filósofo cuando aborda la filosofía de la acción. En efecto, como el análisis descriptivo revela un hecho moral con carácter de imperativo, parece que el espíritu debe inmediatamente preguntarse qué vale esta experiencia y si responde a una realidad. Sin embargo, esta cuestión no aparece cronológicamente hasta bastante tarde, pues los espíritus sencillos no se la plantean. Para el espíritu sencillo, la existencia de la moral es una evidencia: podrá discutir su contenido y sus principios, pero no duda que exista una. La duda en esta materia, como la duda acerca de la posibilidad de la filosofía o de

la existencia de una verdad absoluta, cualquiera que sea, constituye un fenómeno de lasitud intelectual que no aparece más que con las civilizaciones envejecidas. Se le encuentra en todas las civilizaciones antiguas, en China y la India, en Grecia y en nuestro tiempo. Sigue a períodos de efervescencia intelectual y de entusiasmo racionalista en que se creía que iban a resolver todos los problemas con las solas luces de la razón. Esta efervescencia intelectual se vierte en múltiples sistemas que se oponen unos a otros, a veces con acrimonia, cada uno de los cuales pretende dar la única fórmula exacta y completa de explicación del universo. Tras un período de exaltación, el desencanto sucede al entusiasmo. Se comprueba que las discusiones fracasan en su empeño de poner de acuerdo a los hombres y que no se logra una verdad universalmente reconocida. Unos tienen la impresión de que todo el mundo está de acuerdo y de que las discusiones versan sólo sobre palabras; otros creen que no se puede llegar a un acuerdo, que todos los sistemas tienen su valor, que se puede defender o impugnar cuanto uno quiera, y que toda filosofía resulta vana. Entonces aparece el escepticismo, que no es más que el fruto del cansancio. El espíritu renuncia a la firmeza de la adhesión. Prefiere balancearse de una a otra doctrina, comprenderlo todo sin elegir nada, y se tiene la impresión de aparecer inteligente mostrándose receptivo a toda doctrina, lo que equivale a cerrarse a todas.

El escepticismo no se aplica solamente a la moral. El escepticismo moral depende de un escepticismo más general que se aplica a todo conocimiento. Se ha refutado muchas veces el escepticismo, demostrando que no mantiene su lógica hasta el fin, que no se es nunca escéptico más que en cierta medida; pero estos argumentos hacen poca mella en los escépticos, porque el escepticismo nace de tendencias afectivas tanto como racionales.

Las formas del escepticismo son diversas. Vamos a estudiar la forma que ha tomado en nuestros días y sus repercusiones sobre la filosofía moral contemporánea. Estas repercusiones son muy profundas, y veremos que ese trabajo de disolución de la moral no ha sido enteramente vano. De las discusiones acerca de la posibilidad de establecer una regla moral saldrá quizá renovada la moral.

El escepticismo moderno adopta la forma del relativismo. Este consiste en una actitud del espíritu de aspecto muchas veces dogmático y en modo alguno escéptico en apariencia, que rechaza todo absoluto y, por tanto, todo en sí. No hay, pues, Dios, ni alma, ni hombre, ni cosas; no hay más que relaciones anudándose en relaciones, y numerosos sistemas tratan de explicarlo todo por uno u otro procedimiento, reduciendo todo objeto de conocimiento a relaciones.

Como el escepticismo en general, el relativismo es un estado de espíritu más que una doctrina; más o menos acentuado lo encontramos en gran número de doctrinas y en todas las formas de pensamiento. En moral, parte del principio de que no hay nada de común entre los hombres —no hay naturaleza humana uniforme—, que, por tanto, no se puede encontrar ningún principio de acción aplicable a todos, que no existe una sola moral, sino varias, tantas cuantos hombres, y que la perfección de la moral no estriba en llegar a un sistema exactamente proporcionado a la naturaleza humana y aplicable a la totalidad de los hombres, aun permitiendo a las diferencias individuales manifestarse, sino que la perfección de la moral se encuentra en la diferenciación creciente de las morales hasta un término ideal que sería tener tantas morales cuantos hombres existen.

La enseñanza de la moral debe, pues, consistir en abrir los espíritus para que cada uno busque su moral. Las morales históricas son simples ejemplos de adaptación de la moral a las diversas aspiraciones de los espíritus. “En estas imágenes diferentes o, por mejor decir, contrarias, de la verdad, cada uno deberá buscar la que conviene a su vida, a sus aspiraciones. El pesado privilegio de nuestro tiempo consiste en ver renacer y florecer a la vez todas las doctrinas que sucesivamente han tentado la curiosidad humana. Todo lo que se puede hacer en favor de un espíritu joven, perplejo ante la elección, es ayudarle a reconocerse y trazarle el rumbo del espíritu humano”¹.

Una de las fórmulas más completas de este relativismo moral fue dada a finales del siglo XIX por Herbert Spencer (1820-1903), cuya

¹ DARLU, en BELOT, etc., *Études sur la philosophie morale au XIX^e siècle*, París, 1904. Introducción.

filosofía consiste en un curioso sincretismo de las tendencias evolucionistas y biológicas de su tiempo. Su concepción del optimismo liberal de la época, expresa una fe profunda en el progreso: sometido a la ley de la selección natural, el hombre evoluciona hacia un estado cada vez más perfecto que se expresa en una diferenciación creciente, gracias a la cual cada uno se adapta lo mejor que puede a las condiciones de vida que le son propias. La evolución de la moral corre pareja con la evolución de las personalidades, en el sentido de la diferenciación, hasta que cada uno, cobrada ya plena conciencia de su naturaleza propia, se hace su moral personal. Así, pues, basar principios comunes a todos, o incluso a varios, no es más que una etapa más o menos primitiva de la que el progreso pide que nos emanicemos. En la medida en que se admite que cada cual debe tener principios diferentes, en esa misma medida se avanza hacia la perfección, que no sería alcanzada hasta el día en que cada cual tenga sus principios propios, estrictamente individuales y enteramente diferenciados.

La concepción relativista impregna profundamente todo el pensamiento y la literatura contemporáneos y se difunde a través del periódico, la novela y las demás vías de acceso a los espíritus. Se insiste en lo que diferencia a los hombres, nunca en lo que los aproxima. Cada cual debe seguir su naturaleza y cada cual tiene una naturaleza diferente: lo que es bueno para uno no debe serlo para otro: el matrimonio indisoluble es la mejor forma de unión para ciertos tipos de hombres; otros, en cambio, desplegarán y desarrollarán mejor su naturaleza o en la poligamia o en las uniones sucesivas a corto plazo; algunas sociedades protegen con grandes gastos la vida de los débiles, niños canijos, ancianos, incluso la vida de los anormales; y ello se justifica habida cuenta de las condiciones en que tales sociedades se hallan: en cambio, otras condenan a muerte a los viejos y a los débiles, y deben hacerlo así si quieren vivir y prosperar. Una y otra práctica tiene, pues, el mismo valor en sí; su valor lo crean las circunstancias. Por otra parte, los pueblos tienen, igual que los hombres, su individualidad: el bien del alemán y el bien de Alemania no son el del francés o el del español. El honor alemán es verdaderamente el honor alemán: pero ese honor puede ordenar actos que deshonorarían a un francés o a un ruso: ¿cómo establecer una media entre lo que conviene a un chino, a un negro y a un europeo? La historia, las ciencias sociales, el folklore, la

psicología, son citados sucesivamente a dar testimonio de las diferencias ilimitadas que separan a los hombres. Se es como se es, y la vida debe plegarse a la naturaleza; la noción misma de una norma moral uniforme constituye un desafío a la realidad.

—Tendencia más bien que doctrina, el relativismo impregna los espíritus en proporción variable; y a pesar del radicalismo de sus peticiones de principio, no sostiene nunca su lógica hasta el fin. Cuando se habla con un relativista y se le dice: "Usted pretende no ver nada de común entre un chino y un blanco; pero ¿cómo se explica usted que un cirujano blanco, con sólo sus estudios y sin haber operado nunca más que a europeos, pueda abrir tranquilo y seguro el vientre de un chino y encontrar los órganos exactamente en el mismo lugar?", él responde: "No es eso, evidentemente, lo que yo quiero decir". Si se le dice entonces: "Usted pretende no ver nada de común entre un chino y un blanco: ¿cómo explica usted entonces que un chino pueda aprender nuestra lengua, hacer estudios en nuestras escuelas y volver a China a enseñar a sus compatriotas lo que ha aprendido entre nosotros?", os volverá a responder: "No es eso, evidentemente, lo que yo quiero decir". Y si añadís: "¿Cree usted que nada hay de común entre la atracción de un chino por una china y la atracción de un blanco por una blanca? ¿Cómo explica usted entonces que pueda incluso suceder que un chino ame a una blanca y exprese sus sentimientos de manera que toque los sentimientos de ésta?", él os responderá de nuevo: "No es eso, evidentemente, lo que yo quiero decir". Lo que el relativista quiere decir es, simplemente, que existen grandes diferencias entre los hombres, que esas diferencias son mucho más profundas de lo que se creía en tiempos pasados, que las morales antiguas y las antiguas instituciones no tenían suficientemente en cuenta tales diferencias. El relativismo se explica por una reacción; y, como la mayoría de las reacciones, transfiere a fórmulas absolutas lo que le aparece en el plano relativo.

Pero si el relativismo no resiste a los ejemplos prácticos, se expresa constantemente en fórmulas abstractas que se presentan como absolutas, y sirve de pretexto para todas las concesiones morales. Acarrea el

abandonarse a los instintos, pues no ofrece ninguna línea de resistencia al que opone como regla decisiva de su conducta moral: "Yo soy así: hay que tomarme como soy". Esto encierra una parte de verdad, como veremos, pero no es toda la verdad.

El principio relativista se encuentra en nuestros días hasta en las morales más sólidamente construidas. En su *Traité de morale générale*, R. Le Senne, después de exponer los principales sistemas, se pregunta qué provecho podemos sacar de ellos, y comienza por descartarlos todos: "Ninguno de los principios fundamentales de las diversas morales ni, por tanto, ninguna de las morales, pueden ser considerados como suficientes". No cabe, pues, elegir entre esos sistemas ni se puede siquiera pensar en hacer un sistema de todos "para construir una moral más comprehensiva, la moral, que pondría a cada uno en su lugar...". Por el contrario, "es preciso guardarse de descartar ninguno de los principios que las diversas morales ponen a nuestra disposición" —si no existe moral verdadera, tampoco existe moral falsa—, pues "cada uno da al hombre un poder nuevo. Pero el hombre no puede atenerse a estos principios ni a la totalidad de ellos. La unidad real no consiste en la unidad sistemática de nociones que formarían el todo de un mundo moral; consiste en la unidad viva del espíritu mismo, del que toda objetividad es sólo expresión o instrumento" (págs. 520-523).

Estas fórmulas no son muy diferentes, en el tenor de su letra, de las que sirven de introducción a nuestro estudio de los sistemas: se distinguen solamente como las dos vertientes de un tejado, que arrancan de la misma viga maestra, están construidas con los mismos materiales y se oponen únicamente en el sentido de su caída.

II

El relativismo impregna profundamente la filosofía moral del último siglo, aunque bajo este relativismo se haya propuesto más de un sistema: las concepciones más representativas se encuentran en la escuela sociológico-positivista, de una parte, y de otra, en ciertas aplicaciones de la filosofía de los valores.

Fundado oficialmente por Augusto Comte (1798-1857), el positivismo es también una actitud más que un sistema, y es el resultado

de numerosas corrientes de ideas y sentimientos que se desarrollan en el mundo intelectual mucho antes de que Comte formulase los principios.

En la base del positivismo aparece primeramente una concepción negativa de la filosofía: es imposible lo que hasta entonces llevaba el nombre de filosofía, esto es, un conocimiento racional basado en una realidad discernible por el espíritu, pero inaprehensible por los sentidos. El espíritu humano no puede penetrar la naturaleza íntima y las causas de lo real; las esencias le son inaccesibles. No conoce más que el fenómeno, y las construcciones del espíritu se limitan a deducir de la observación de los fenómenos las relaciones constantes llamadas leyes. Todo lo que va más allá de este trabajo es fantasía; el orden de las esencias es lo que Spencer, discípulo de Comte en este punto, llamará lo "incognoscible". No afirmamos lo incognoscible, ni tampoco lo negamos: no escapa; no hay que ocuparse de él.

Prácticamente, el positivismo va más lejos, pues la actitud que consiste en declarar que no nos ocupamos de lo que sobrepasa los sentidos, nos lleva a tratarlo como inexistente. Si existen esencias, si existe lo racional, si lo racional nos introduce en un mundo espiritual, si corresponde a una realidad, cabe la posibilidad de que modifique en algo nuestros conocimientos positivos; y éstos deberán ajustarse a este objeto racional; y es harto probable que con ello la norma de nuestra abstracción de las realidades suprasensibles equivale a negarlas, so pena de detenerse en la construcción intelectual antes de haber llegado a una fórmula completa de vida. O bien el positivismo debe renunciar a formular una concepción de conjunto cualquiera, o bien debe desembocar en la negación de lo suprasensible. En la práctica, se queda en esta segunda solución.

El positivismo tiene sólo una importancia reducida en la historia de la metafísica, puesto que niega la posibilidad de la metafísica; no se ocupa, pues, de ella, y las metafísicas no se ocupan apenas del positivismo. Pero éste tiene una gran importancia en el desarrollo contemporáneo de las concepciones morales, pues se ocupa mucho de la conducta humana: ésta constituye incluso para él el objeto fundamental de la ciencia, pues de todas las realidades que reputa cognoscibles, el hombre es la más alta; y el conocimiento del hombre representa para él la cumbre y remate de todo conocimiento.

Pero un sistema de moral es inconcebible para el positivismo. No admitiendo ni metafísica ni principios racionales, no puede admitir tampoco nada que fundamente una regla o un sistema. El positivismo es un fenómeno muy representativo de la disposición intelectual que resulta del abuso de las especulaciones metafísicas y que trae consigo el horror hacia el trabajo racional. El positivista experimenta una repugnancia casi instintiva hacia la metafísica; tan pronto como se ve surgir en el horizonte del pensamiento una tendencia a recurrir a principios o a un razonamiento que sobrepase lo que nos dan los resultados de la experiencia inmediata, corta la discusión y se refugia en una abstención desconfiada, declarando que de esta manera nos aventuramos por un terreno por el que no se puede llegar a otra cosa más que a disputas verbalistas.

Es, sobre todo, en el siglo XX cuando el positivismo invade la moral. La obra de Lévy-Bruhl (1857-1939), *La morale et la science des mœurs* (1903), ha formulado y difundido la concepción positivista de la moral.

El autor formula contra la moral normativa un conjunto de objeciones que corresponden a la concepción positivista del conocimiento: juzgándola condenada al fracaso, propone reemplazarla por la ciencia de las costumbres. Ésta consiste simplemente en estudiar el hecho moral y en comprobar los juicios usuales de bien y de mal. Este estudio positivo podrá acarrear, una vez desarrollado suficientemente, la constitución de un "arte moral racional", que será a la vida moral lo que la medicina a la vida física: el arte de "estar bien".

(Al lado de Lévy-Bruhl, Durkheim (1859-1917), fundador de la Escuela Sociológica Francesa, desarrolla en numerosos estudios ideas similares. El problema de la moral tradicional, que consiste en buscar una norma directriz de la vida, no se plantea. El único objeto científico de investigación es el hecho moral, que difiere de sociedad a sociedad. No se puede hallar otro criterio del valor moral más que el uso: es bueno en una sociedad dada lo que la mayoría tiene por tal, o lo que hace la mayor parte: la excepción nunca tiene razón.

La moral se reduce, pues, y se limita al hecho moral; y el hecho moral es puramente social. Pero mientras que para nosotros el hecho moral suscita el problema moral, los positivistas se niegan a estudiarlo. Y así, parecen poco coherentes con sus propias posturas, pues el pro-

blema moral es también un hecho en cuanto que es un hecho que los hombres plantean el problema moral. Pero plantear el problema moral sería hacer metafísica; y esto es lo que no quieren los positivistas; esto es un *a priori*, y los positivistas se niegan a discutir la cuestión, pues ¿cómo discutirla sin admitir al menos la posibilidad de la cosa? La moral es, pues, según ellos, un hecho como los otros, como la religión, como las lenguas, como el derecho.

Los antiguos moralistas incurrieron en un error grosero al creer que era necesario fundamentar la moral; la moral se desarrolla en la sociedad humana como una planta en el suelo, y no tiene mayor necesidad de justificarse que cualquiera de las cosas existentes. No se prueba lo que existe: se comprueba.

La ciencia de las costumbres estudia los hechos morales para determinar las leyes de su nacimiento, de su crecimiento y de su muerte. Los técnicos de la moral científica nos informan sobre el desarrollo del hecho moral y sobre sus leyes. Observan los comportamientos comunes de los hombres en sociedad y nos invitan a ajustarnos a estas leyes de la vida social. Pero éstas, por supuesto, varían de una sociedad a otra: si se puede hablar de leyes, es sólo en un área sumamente restringida. Se puede, por ejemplo, en una sociedad dada, "eliminar los deberes arcaicos nacidos de instituciones anticuadas, que están fuera de uso y que se han convertido en impedimenta de la vida social" (Lévy-Bruhl).

Como los hombres viven en sociedad y dependen estrechamente de ésta, las buenas costumbres son las costumbres habituales en una sociedad dada, y las malas las no habituales. Como la sociedad es necesaria al hombre, y como no es posible vivir en sociedad más que aceptando sus usos, éstos se imponen al hombre por una presión interna, es decir, que el hombre se ve en la necesidad de seguir los usos sociales: ahí está la obligación. Por el contrario, el necio o el imprudente que viola estos usos sufre consecuencias desagradables de todas clases, que pueden llegar hasta hacerle la vida imposible: esto constituye la sanción.

Así se desvanece la antigua distinción entre el bien y el mal. El bien y el mal no son otra cosa más que lo que la sociedad ordena o prohíbe. "No hay que decir", escribe Durkheim, "que un acto hiere la conciencia común porque es criminal, sino que es criminal porque hie-

re la conciencia común. No lo reprobamos porque sea un crimen, sino que es un crimen porque lo reprobamos".

Hemos hablado ya, al exponer el punto de vista positivista, de la acción de la sociedad. Toda la filosofía positivista converge hacia la exaltación de la sociedad; del positivismo procede la idea de constituir el estudio de la sociedad en ciencia especial: la sociología.

Comte hace de la sociología la ciencia suprema, en la que deben desembocar todas las otras. Esta concepción es lógica, ya que el estudio del hombre constituye a sus ojos el coronamiento de todos los estudios, y la sociedad es el fenómeno humano más rico y más completo. El estudio del hombre lleva, pues, al estudio de la sociedad, objeto de la sociología.

Por otra parte, todo el desarrollo científico y todo el desarrollo de las ideas desde hace un siglo no han cesado de llamar la atención sobre la dependencia del hombre respecto de la sociedad. El hombre nace en un medio social cuyo influjo sufre desde todos los puntos de vista: la sociedad le modela a su imagen; sus gustos, sus opiniones, sus hábitos, su formación intelectual, incluso su comportamiento, todo proviene de la influencia social; todas las diferencias entre los hombres, según la época, el país, la clase, la familia, todo esto nace del influjo del medio. La moral como todo lo demás.

La moral se explica, pues, únicamente por el influjo social; es un producto del medio social; no hay que buscar en la moral bases racionales: brota del mantillo que forma el medio y, para explicarla, no es necesario acudir a las teorías con las que se pretende justificarla: estas mismas teorías se explican también por el medio; es inútil pesar los argumentos con que estas teorías pretenden demostrarse: esos argumentos se explican asimismo por el medio, y basta cambiar el medio social para que los argumentos pierdan su poder sobre los espíritus. Así se explica que razonamientos que parecían perentorios a los griegos nos parezcan fútiles, y que nuestros argumentos carezcan frecuentemente de eficacia para los orientales.

La misma idea de moral brota de la sociedad. Un hombre aislado no tendría idea de un problema moral, de una obligación moral, de un bien moral. El problema moral nace de nuestro contacto con nuestros semejantes. Estas concepciones están hoy completamente difundidas y se consideran frecuentemente como un postulado que no necesita si-

quiera demostración. "La sociedad es la que revela al hombre lo que es o, mejor, lo que debe ser" (Loisy, *La Morale humaine*). "La moralidad, en su naturaleza profunda, no es otra cosa que lo social mismo, es ella la que constituye el acuerdo consciente o implícito de los individuos para combinar sus actividades" (Dupréel, *Traité de morale*).

Este sociologismo moral impregna hasta a los pensadores más alejados del positivismo. Según Bergson, en un tratado de moral que publicó al fin de su vida *Les deux sources de la religion et de la morale* (1932), la moral corriente, popular, que él califica de estática, moral conservadora, nacida del respeto a las reglas establecidas, es de origen exclusivamente social, y el sentimiento de la obligación brota exclusivamente de la sociedad, de la presión social. Sin embargo, esto no agota, a su juicio, el hecho moral. Al lado de esta moral estática, tradicional, puramente recibida, Bergson descubre la existencia de otra moral que denomina dinámica, la moral creadora, progresiva, renovadora de los espíritus. Esta trae su origen de personalidades recias, a las que Bergson califica de héroes. Estos héroes se liberan del medio social reaccionario contra él, crean valores nuevos y se ven generalmente perseguidos, porque el medio social no acepta más que la moral estática a la que se halla habituado. Sócrates, Jesús, Mahoma, Lutero, están entre estos héroes. Cuando su pensamiento llega a triunfar en un medio social, se integra en la moral estática y se convierte él mismo en estático, es decir, tradicional.

III

No. Origen muy distinto tiene un conjunto de concepciones morales relacionadas con las filosofías del valor.

Las filosofías del valor no constituyen, propiamente hablando, una escuela. Se agrupan aquí filosofías correspondientes a todas las tendencias del espíritu, y no tienen en común más que cierta manera de presentar el problema filosófico. Estrechamente emparentadas con la fenomenología, constituyen el resultado de toda la evolución de la filosofía desde hace dos siglos. Algunas de ellas participan del estado de espíritu relativista, mientras que otras trasplantan a temas nuevos las antiguas tradiciones metafísicas.

Valor es un término de lenguaje corriente, empleado primero en economía política con un sentido técnico. El gran prestigio de la economía en los siglos XIX y XX explica el que la palabra y la preocupación a que responde hayan pasado a las ciencias del espíritu y hasta a la filosofía. En filosofía, el término valor se ha extendido a numerosos empleos; y hoy en día tiende a reemplazar el antiguo término de bien sin recubrirlo exactamente.

Valor designa en primer lugar lo que hace que las cosas sean estimadas y deseadas; de aquí se pasa a un segundo sentido ligeramente diferente, a saber: lo que hace que las cosas merezcan ser deseadas o estimadas. Uno y otro pueden explicarse desde un punto de vista subjetivo u objetivo, por el sujeto cognoscente o por el objeto conocido. Según que una filosofía de los valores haga más hincapié en el primero o en el segundo, tendrá un carácter más subjetivo u objetivo, más realista o más centrado en lo absoluto.

El valor es, pues, lo que hace las cosas estimables o deseables; según los motivos de estima, se distinguirán principalmente los valores intelectuales, estéticos, morales y religiosos. La filosofía de los valores se consagra a analizar la esencia de esos valores...

Es la fenomenología la que nos permite llegar a la esencia. La fenomenología constituye un método de reflexión por el que el espíritu enfoca las percepciones más primitivas, la experiencia inmediata de lo real, que no es posible descubrir más que mediante un trabajo de desintegración de las sobreestructuras que la vida social y personal han edificado sobre la experiencia primaria. La fenomenología constituye una reacción contra lo artificial y lo convencional que muchos contemporáneos echan en cara a las filosofías y morales antiguas. En el plano del pensamiento puro, corresponde a la "vuelta a la naturaleza" en el plano de la acción, deseo de simplicidad, de contacto con lo real tal como se experimenta, dando libre curso a la espontaneidad de las tendencias. Como la vuelta a la naturaleza, la fenomenología reacciona contra lo que una civilización muy refinada entraña de irreal y de artificial; y al propio tiempo, esta vuelta a la espontaneidad primitiva se halla a su vez impregnada de un intelectualismo refinado. Así como la vuelta a la naturaleza acarrea la aparición de una industria que ofrece a los excursionistas utensilios numerosos, variados, costosos y complicados, destinados a hacerles agradable la vida sencilla, así también el

método fenomenológico de vuelta a la "sencillez primitiva" sólo llega a ella mediante largas y sutiles reflexiones, ininteligibles para quien no tenga una formación filosófica previa.

En lo que concierne a los valores morales, los autores están de acuerdo en reconocerles un carácter específico que los diferencia de todo otro valor, especialmente de los valores intelectuales, cifrados en el conocimiento como tal, y de los valores estéticos. **Lo peculiar de los valores morales radica en estar vinculados a la acción y concebidos en y por la acción.** Los valores morales pertenecen al dominio de la emoción, dice Max Scheler (1874-1928), uno de los principales maestros de la filosofía de los valores y de la fenomenología. **Un valor moral se expresa por un "quehacer",** pero no se conoce plenamente un quehacer más que haciéndolo; "el hombre no tiene que regular su conducta según un modelo inmóvil, primero contemplado y después reproducido. El hombre crea un modelo obrando o, si lo ve primero, lo vivifica, lo recrea continuamente mediante su acción" (Rauh, *L'Expérience morale*).

Esto no significa que la inteligencia no tenga nada que ver en moral; pero los filósofos del valor se oponen a un intelectualismo abstracto que juzgan peligroso, pues "la moral es más exigente que la ciencia; no puede contentarse con comprobaciones abstractas cuya utilidad sea eventualmente el producto; compromete la totalidad del hombre y de su vida. Esto supuesto, aun cuando siga uno siendo intelectualista por confianza en la inteligencia, será preciso aceptar "auxiliares": la experiencia, los sentimientos, el respeto del deber, aparte del conocimiento puro" (Le Senne, *Traité de morale*). Estos autores gustan de apoyarse en el dicho de Pascal: "El corazón tiene sus razones que la razón no conoce".

Los filósofos del valor se han entregado a análisis del fenómeno moral, contribuyendo con ello a precisar los caracteres del hecho moral y su profunda originalidad frente a otras manifestaciones del espíritu. Estos análisis, como el conjunto de la actitud fenomenológica, concuerdan con las posturas filosóficas más diversas. Unos, creen encontrar en los juicios de valor juicios de realidad; otros, creen los juicios de valor puramente subjetivos, actitud que nos lleva al relativismo moral. La manifestación más interesante de éste, en la escuela de los valo-

res, es la tentativa de construir una moral teórica, intermedia entre la moral normativa y la ciencia de las costumbres.

El papel del moralista, dicen, no consiste en encontrar la moral ni en deducirla de principios abstractos; la moral nos es dada por la experiencia moral; el moralista reflexiona sobre el dato moral y la coordina. Esta moral teórica "no prescribe nada y no construye nada"; formula "juicios puramente teóricos comprobando, en una reflexión posterior, los datos efectivamente vividos en la experiencia moral inmediata, infinitamente variable" (Gourvitch, *Morale théorique et science des mœurs*). Estas ideas reaparecen con variantes, desde finales del pasado siglo, en autores como Wundt y Fouillée, y más tarde en Rauh, Bouglé y otros.

La "moral teórica" no deja de tener parecido con el "arte moral racional" de Lévy-Bruhl, pero enfoca el problema desde el extremo opuesto. La ciencia de las costumbres de los sociólogos positivistas se basa en el estudio del hecho moral estudiado bajo el ángulo de sus manifestaciones exteriores en la vida social; la moral teórica de los fenomenólogos encara el problema moral bajo el ángulo de la experiencia interna. Los dos puntos de vista se completan y pueden llevar al estudio exhaustivo del hecho moral.

SI Crítica

IV CRÍTICA

¿Qué podemos retener del relativismo?

Hemos visto que no existe relativista integral. Algunos autores lo reconocen de buen grado, como M. Dupréel en su *Traité de morale*, la exposición más sintética y más coherente, al mismo tiempo que la más radical, de lo que puede ser una moral positivista sociológica. "Sin duda, escribe Dupréel, hay una naturaleza humana, dato constante de que se deberá tener mucha cuenta, pero la variedad de los fenómenos morales no puede explicarse ni por el fondo común de caracteres idénticos entre los hombres, ni por las diferencias que el azar pone en cada uno de ellos" (pág. 273).

El relativismo es una reacción contra el excesivo rigor, real o aparente, de las morales tradicionales, en particular contra el rigor de la moral cristiana. Ya se trate de la moral católica, especialmente en ma-

teria sexual, o de la moral protestante tal como se la predica en los medios puritanos, la moral cristiana les parece exageradamente estrecha y desprovista de flexibilidad. Muchos espíritus que se separan del dogma, reaccionan contra estas formas rígidas cuyo alcance exacto no siempre comprenden. Las posturas de la moral cristiana tradicional, especialmente de la casuística católica, son efectivamente muy matizadas, y se necesita una iniciación bastante prolongada para comprenderlas. Y así, Albert Bayet, en su obra *La Casuistique chrétienne contemporaine* (1913), echa en cara a las casuísticas católicas el no ser lógicas consigo mismas, pues formulan principios absolutos y admiten después excepciones en la aplicación. Formulan, por ejemplo, como absoluto el principio: No matarás, y después admiten casos en que es lícito matar.

— En realidad, esta crítica descansa en un error respecto a lo que los moralistas cristianos llaman lo absoluto de la moral, pues los teóricos de las morales absolutas no han excluido nunca cierta variabilidad de la moral práctica a tenor de las circunstancias. Una cosa es la inmutabilidad de los principios y otra la variabilidad de las aplicaciones: la cuestión está en ver en qué medida deben variar las aplicaciones.

Es exacto, sin embargo, que los antiguos no tenían una concepción tan amplia como la nuestra de las diferencias entre los hombres. En particular, a partir de Descartes, la filosofía clásica ha estado obsesionada por el deseo de construir la filosofía según el modelo de las matemáticas, por vía puramente deductiva, partiendo de uno o de algunos principios simples, de evidencia inmediata. Locke y Leibnitz, especialmente, intentaron edificar una moral matemática partiendo del menor número posible de axiomas y de postulados de una evidencia tal que nadie pudiera contradecirlos, y deducir toda la moral de estos primeros principios sin recurrir a la experiencia. Se podría recordar también la *Ética* de Spinoza, en la que, como dice Lévy-Bruhl, se ha visto durante mucho tiempo, a pesar de su título, una metafísica más bien que una moral.

Este movimiento ganó en el siglo XVII todas las capas del pensamiento. Dio origen a lo que se llama hoy *Escuela del Derecho Natural*, que es también una escuela de la moral natural, en la que derecho y moral se basan en la naturaleza del hombre, naturaleza definida a su vez sin recurrir para nada a la experiencia. Juan Jacobo Rousseau, en

el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, declara: "Comencemos por descartar todos los hechos, pues no tocan en absoluto la cuestión". Esta manera desenvuelta de tratar los hechos sorprende al hombre de hoy, pero los lectores del siglo XVIII "estaban muy dispuestos a hacer los mayores sacrificios para introducir claridad" en las ideas (Georges Sorel, *Les illusions du progrès*). A finales de siglo, la manifestación más resonante de este espíritu se encuentra en la *Declaración de los derechos del hombre*; y la misma tendencia continúa dominando los medios oficiales, en Francia sobre todo, hasta muy entrada ya la segunda mitad del siglo XIX. Contra esta tendencia se levantó el positivismo.

Desde entonces, los estudios de psicología y de sociología no han cesado de poner de relieve las diferencias entre los hombres; y no cabe dudar que tenemos hoy en día una conciencia de estas diferencias más aguda que en ninguna época anterior. Al llamar la atención sobre este aspecto, el relativismo ha hecho un gran servicio, pero no modifica en nada fundamentalmente el problema humano: que las diferencias sean más o menos numerosas, los hombres no dejan de ser un género humano, sometido a leyes comunes, y el problema de la moral es buscar las leyes de la acción humana libre.

Fijar esas leyes exige, por otra parte, llegar por encima de la psicología y la sociología hasta los fundamentos de la naturaleza humana. Para conocer el bien del hombre, es indispensable el conocimiento de las presiones psicológicas y sociales que obran sobre él, pero no podemos detenernos ahí. Es preciso llegar hasta el estudio de su naturaleza, esto es, de las condiciones de su ser que explican esta presión psicológica y social, y determinar por qué ciertas leyes se imponen, por qué, en particular, y en qué medida debemos obedecer a la presión psicológica y social a fin de realizarnos, es decir, a fin de realizar la plenitud de nuestro ser. No se puede establecer esta doctrina más que reflexionando sobre la naturaleza del hombre, situándolo en el cosmos; y esto sólo es posible hacerlo incardinando al hombre en la explicación general del universo, objeto primario de la filosofía.

• • •

El servicio prestado por el positivismo consiste en haber llamado la atención sobre el hecho moral. Que la moral es un hecho al mismo

tiempo que una teoría, es cosa que hemos recalcado desde la primera página de este libro; y parece razonable, cuando se estudia la moral, partir del hecho moral.

También aquí cabe decir que el positivismo no ha inventado nada, que se ha limitado a llamar insistentemente la atención sobre un aspecto de la realidad al que se prestaba menor atención en tiempos pasados. Ya en el siglo XVII, el jesuita Lessius, preparando un tratado de la justicia conmutativa, frecuentó una temporada la Bolsa de Amberes para iniciarse en la práctica de los negocios antes de hacer su propia teoría. Podríamos encontrar otros ejemplos en el pasado. Autores como Aristóteles y Santo Tomás mezclan constantemente consideraciones de hecho en sus exposiciones de moral teórica, si bien es cierto que no piensan en hacer un estudio sistemático del hecho moral en sí mismo; sus consideraciones de hecho son más bien observaciones recogidas al azar; por precisas que sean, no pueden tener el rigor de una observación metódica. Una ciencia de las costumbres es, pues, un auxiliar precioso de la moral.

Pero es sólo un auxiliar, pues hemos visto también que, si la moral es un hecho, un elemento de este hecho es ser una teoría o un problema. El hecho moral no consiste solamente en que los hombres siguen una línea de conducta, sino en que plantean cuestiones. La cuestión reclama una respuesta. Reclama, cuando menos, la búsqueda de la respuesta. No podemos saber *a priori* si encontraremos la respuesta; pero debemos buscarla y en eso consiste el objeto de la moral. Este objeto es el que el positivismo se niega a considerar.

El verdadero positivismo considera la moral como un dato; investiga bajo qué influencias se forma y evoluciona este dato, pero no examina su valor. La ciencia moral se ocupa en comprender, no en edificar, escribe M. Dupréel. "Este libro (*Traité de morale*) quiere ser obra de ciencia, no es un curso de moral práctica. El autor no pretende enseñar los deberes del hombre honrado, ni demostrar que la virtud vale más que el vicio y que el que se somete a sus reglas no es víctima de sus prejuicios.

"Las páginas que siguen van sólo destinadas a personas capaces de interesarse en ellas, y esta capacidad no se da sin una conciencia moral previamente desarrollada. Es preciso conocer las reglas elementales y estar convencido del valor de sus mandamientos. El que nunca

ha sentido interés por ninguna clase de música, no se interesará apenas por una filosofía de la música; una viva curiosidad de saber qué es la belleza, sólo puede surgir en aquellos que tienen la dicha de sentirla. Esto mismo pasa con el sentimiento del bien".

La moral es, pues, un dato. Pero ¿qué sucederá si el moralista tropieza con una conciencia inquieta, esto es, una persona que tiene la preocupación de la moral, pero es incapaz de resolver los problemas que se plantean a su espíritu? O bien, si se le presentan educadores pidiéndole consejo, ¿a quién deberá uno dirigirse, si el moralista rehúsa responder?

Lo que impide sin duda a los positivistas encarar el problema social es, además de su repugnancia a la metafísica y su temor a verse enredados en ella, su convicción de que la moral es de origen social. Nuestras convicciones morales dependen, en este supuesto, no del valor de su fundamento, sino de las influencias sociales que han obrado sobre nosotros. La moral no tiene, pues, que justificarse, como tampoco una ley física; tiene solamente que explicarse, y se explica por el medio social. Viviendo hoy en tal sociedad, tengo necesariamente tales convicciones morales: discutir el fundamento de esta moral es simplemente violentar su carácter y su origen reales.

Esta influencia de la sociedad es asimismo indiscutible, y los estudios sociológicos contemporáneos representan así en el conocimiento del hombre un progreso cuyo resultado constituye una adquisición indudablemente definitiva. Antes se estudiaba al hombre en sí mismo, como si pudiera considerarse aparte de su medio; hoy día nos damos cuenta de que no se comprende perfectamente al hombre más que en su medio. La influencia del medio se halla presente en todo lo que pensamos y hacemos; pero no es la totalidad del hombre.

Si el hombre no se explica sin la sociedad, mucho menos se explica la sociedad sin el hombre, pues está compuesta de hombres; no es más que "el nombre común de las influencias de otros sobre nosotros" (Le Senne); toda influencia social es influencia de hombres, de hombres demasiado numerosos quizá para que la parte de cada uno pueda ser determinada con los medios de investigación de que disponemos, pero,

en definitiva, de hombres. Las palabras colectivas: sociedad, comunidad, Estado, son escapatorias que palían nuestra ignorancia; tras estas palabras abstractas se ocultan hombres, acciones e influencias humanas. Para explicar la sociedad, las influencias sociales, es preciso, pues, comenzar por estudiar a los hombres.

— Por otra parte, la escuela sociológica basa su argumentación en los fenómenos de unanimidad social, pero no tiene en cuenta los conflictos, pues al lado de las doctrinas sobre las que están de acuerdo los hombres, hay otras sobre las que discuten. Cuando se proponen varias morales, ¿cuál elegir? Es ésta una cuestión a la que no da respuesta el positivismo.

(Su concepción supone que reina el acuerdo en el medio social, o que no hay más que algunos disidentes) a quien bastará decir: haced como todos, no queráis distingueros. Doctrina eminentemente conservadora.

Pero ¿qué actitud adoptar frente a una doctrina nueva que trata de imponerse a los espíritus? El positivismo debe comenzar por condenarla, ya que esa nueva doctrina se opone a la opinión recibida. Si la doctrina se difunde y gana cierto número de espíritus, el positivista debe adoptar una actitud de expectativa hasta que el conflicto quede resuelto. La buena moral se juzga por el éxito. Sin embargo, es ahora cuando tengo que tomar posición, y el acuerdo no se logrará quizá hasta dentro de 100 años o puede que nunca.

El positivismo desemboca, pues, en la paradoja de que una verdad moral nueva es necesariamente el resultado de una suma de errores y actitudes culpables, pues no pasa a ser buena sino mediante la conquista de la unanimidad; pero los primeros que se le han adherido se engañaron y obraron mal, pues que se opusieron a la moral recibida.

Además, puede suceder que el acuerdo no se logre. Pues junto a los puntos de acuerdo se encuentran puntos de desacuerdo, problemas eternamente controvertidos sobre los que no se llega a establecer el acuerdo. Cada cual debe tomar posición; debe adoptar una postura sobre la moral sexual o sobre el derecho de propiedad. El positivista dirá: se adopta una postura bajo el influjo de tal factor. Explicación interesante, pero que no evita que yo tenga que responder a quien me pregunta: ¿qué postura adoptar? Después de todos los estudios del hecho moral, el problema moral sigue planteándose concretamente a

hombres concretos. En vano buscaríamos una sociedad en la que no hubiera desacuerdo sobre ningún punto de moral; basta que haya controversia sobre un punto, por fútil que sea, para que se plantee el problema.

! Un argumento de Lévy-Bruhl, frecuentemente repetido, es la inutilidad de las morales teóricas. En efecto, escribe, aun partiendo de concepciones filosóficas opuestas, todas las morales concuerdan en la práctica. "No se puede negar que, dentro de una misma época y en la misma civilización, las diferentes doctrinas morales no desemboquen en general en preceptos tan semejantes entre sí, como poco semejantes son las teorías". Ya Schopenhauer lo había hecho notar: "es difícil fundamentar la moral: es fácil predicarla". Por esto las morales teóricas tienen poca influencia y apenas inquietan las conciencias.

Hay en esto una parte de verdad que ya hemos puesto de relieve en el capítulo precedente. Pero no hay que exagerar: al lado de los puntos de acuerdo existen puntos de desacuerdo; y se cae en el error, si se descuida lo uno en detrimento de lo otro. Decir que la vida práctica del epicúreo y del estoico es exactamente la misma, constituye una exageración manifiesta; y ya se trate, en la Edad Media, de la oposición entre maniqueo y cristiano, o, en nuestros días, de la oposición entre comunista y cristiano, nos encontramos en presencia de oposiciones que se imponen al espíritu y que son a la vez teóricas y prácticas. Es cierto que todas las morales concuerdan en ciertos puntos; pero basta que se separen en uno solo, basta que presenten las mismas reglas según un orden de importancia diferente, para que la vida se transforme y se plantee el problema moral.

Además, ya lo hemos visto, lo moral se opone bajo cierto punto de vista a lo social. El sentido moral es esencialmente conciencia de autonomía, y quien tiene el sentido moral agudo es un independiente. Su conciencia afronta el sentir común y se decide según su conciencia, sin preocuparse de la opinión común. El hombre moral es un no-conformista.

Sus convicciones brotan, sin embargo, en gran parte, de la sociedad; pero en la medida también en que su personalidad moral se afirma, domina la aportación social y no recibe sino lo que quiere recibir. Reducir la vida moral a una forma de vida social es, pues, despojarla de lo que tiene de más esencial.

—Bergson había visto claro al distinguir la moral del héroe, moral dinámica, individual, y la moral social o estática. Pero hay que precisar su postura añadiendo que la moral estática es la moral de aquellos cuya vida moral está muy poco desarrollada, es la moral embrionaria; la moral dinámica es la que corresponde a la vida moral desarrollada. Además, hay que añadir que en todo hombre hay una parte de héroe y de moral estática. El héroe-tipo, el sabio que propone una fórmula moral nueva, no la crea de pies a cabeza, sino que toma una gran parte, por no decir la mayor, de la tradición de la sociedad en que vive. Por el contrario, el hombre más sencillo, con tal que tenga una sombra de conciencia moral despierta, tiene algo de héroe, es decir, que en un punto u otro tiene ideas personales que se distinguen y a veces se oponen a las de su medio. Hay que ser un bruto muy rebruto para no tener nunca, en ningún terreno, concepciones personales. Y lo que se dice aquí de la moral es sólo un caso de aplicación de la constante que reaparece en toda la vida del espíritu y en todas las formas de la acción.

Spencer tenía también razón cuando juzgaba que el progreso de la humanidad está en función del desarrollo de las personalidades y que éstas entrañan diferenciación. No que ésta pueda llegar a lo absoluto, lo que acarrearía la desaparición de todo carácter común entre los hombres y haría imposible toda ciencia del hombre y hasta la posibilidad de hablar de "los hombres" como de una especie; mientras haya hombres, éstos conservarán los caracteres fundamentales de la especie que forman la base de las condiciones comunes de vida física, intelectual y moral, y por tanto de la regla moral; pero dentro de la unidad y permanencia de la especie, hay sitio para una diversificación infinita de las personalidades: y en la medida en que se afirma la personalidad, siempre original hasta el extremo de ser necesariamente única, se afirma también la conciencia de la autonomía y de la responsabilidad, la conciencia moral.

Lo que quedará de la sociología será, pues, la ciencia de las costumbres, concebida como el estudio del hecho moral en cuanto fenómeno social. La ciencia de las costumbres es una ciencia aneja de la moral, sumamente útil y moralista y apta para resolver muchas dificultades preliminares de la moral, así como también cuestiones de hecho cuya solución es indispensable para el establecimiento de una sana

moral; pero es sólo una ciencia aneja, y cuando la ciencia de las costumbres ha estudiado todo lo que es capaz de estudiar, el problema moral subsiste en toda su integridad.

¿Qué podemos retener de las morales del valor?

Hablaremos más adelante de los filósofos que creen poder deducir de la percepción de los valores una metafísica. El conjunto del movimiento ha introducido primeramente un análisis del sentimiento más profundo de lo que hasta entonces se había hecho. En particular, la idea de que la conciencia de la moralidad se halla vinculada a la acción, constituye una noción importante y fecunda.

Por otra parte, no es ésta una idea nueva. Los filósofos del valor recuerdan entre sus precursores la "dialéctica del amor" de San Agustín y el dicho de Pascal: "el corazón tiene sus razones que la razón no conoce"; pero sus precursores son mucho más numerosos, ya que toda la tradición cristiana se halla impregnada de la idea de que la inteligencia de los valores morales está ligada a la pureza del corazón. El sentido moral no consiste solamente en una facultad de razonamiento, sino en un don de visión intelectual que exige la pureza. Para comprender la regla moral, se necesita tener buena voluntad.

Sin duda, estas morales tradicionales no señalan estas observaciones psicológicas más que en una perspectiva de segundo plano; pero éstas son muy numerosas. ¿De dónde proviene que esta tradición sea tan poco conocida fuera de medios cerrados? Sin duda porque se halla generalmente vinculada a un conjunto de consideraciones propiamente religiosas que dan la impresión de que es inseparable del orden revelado. Se habla de la vida moral al mismo tiempo que de la vida religiosa y particularmente de la fe. Se dice al cristiano: "practica tu fe y creerás", como se le dice: "haz el bien y verás su belleza". Para reconstruir la doctrina moral, sería preciso hacer en la tradición moral cristiana un trabajo de evaluación entre lo que pertenece a la fe y a la moral; encontraríamos entonces numerosas notaciones psicológicas, que corresponden enteramente a lo que los filósofos del valor han descubierto en nuestros días.

Volveremos sobre esta noción que proporciona a la moral uno de sus principios fundamentales. Las morales del valor se dedicaron

después a análisis psicológicos muy profundos con vistas a determinar los caracteres de la moralidad y la diferencia entre el sentido moral, social, estético y religioso. Estos análisis han aportado gran número de materiales a lo que podríamos llamar la *psicología de la moral*, el estudio del mecanismo de la vida moral, visto desde el lado de la conciencia y no desde el punto de vista exterior, que es el punto de vista de la sociología. Bajo este respecto, la moral teórica, tal como la conciben aquellos filósofos del valor que no admiten moral normativa, es interesante, al lado de la ciencia de las costumbres, porque estudia la otra faceta del hecho moral, el aspecto psicológico, interior, que completa el aspecto exterior.

Actualmente, esta psicología de la moral, no se ha constituido todavía en ciencia positiva con igual derecho que la ciencia de las costumbres, pero se puede decir que está en camino de ello. Si tarda en hacerlo es porque toca tan de cerca a la moral normativa que los desarrollos positivos relativos a la conciencia moral son tratados casi siempre a una con la investigación o exposición de los principios mismos de la moral. Sin embargo, ha visto la luz en nuestro siglo una literatura bastante abundante, inspirada por esta preocupación de conocer y desmontar el mecanismo de la vida moral, sin hacer teoría de la regla de conducta. Desde finales del siglo XIX, esta tendencia se manifiesta en filósofos como Dilthey (1833-1912), Wundt (1832-1920), Simmel (1858-1918) en Alemania; estos autores, sin embargo, no separan todavía completamente la moral propiamente dicha del análisis de los fenómenos psíquico-morales. Dígase otro tanto de los pragmatistas anglo-americanos, en particular William (1842-1910), en quienes las preocupaciones religiosas ocupan un puesto importante.

A principios del siglo XX, F. Rauh (1851-1909), en Francia, acentúa la tendencia al análisis del fenómeno moral por sí mismo (*L'Expérience morale*, 1903). Desde entonces, cierto número de publicaciones reiteran este punto de vista. Cabe citar, en este orden, ciertas obras de Max Scheler, en Alemania, y de M. Jankélévitch, en Francia. Pero esta literatura, que tiene un carácter bastante nuevo, aparece sobre todo en artículos de revistas.

Difiere de la antigua literatura moral en que se dedica a conocer, no a formular preceptos. A decir verdad, son raros los que se resisten a la tentación de formular prescripciones como conclusión inmediata

de sus análisis, no bien creen haber establecido sólidamente alguna verdad de hecho. Sin embargo, si se comparan estos escritos con los que aparecieron un siglo o dos antes, la transformación de los métodos resulta muy clara y perñite esperar que el estudio positivo de la vida moral, en cuanto vida interior, se constituya dentro de poco en disciplina científica distinta, al lado de la ciencia de las costumbres y fuera de la moral propiamente dicha.

V

Después de todos estos trabajos, la filosofía moral se presenta bajo una luz sensiblemente diferente de aquella bajo la que se presentaba anteriormente.

Los antiguos moralistas, encontrándose frente a reglas morales admitidas en su medio, se limitaban a intentar formular un sistema que relacionase esta moral práctica con sus principios metafísicos. Si la estructura de su pensamiento les llevaba a oponerse en ciertas concepciones prácticas, y si algunos de entre ellos matizaban sus aplicaciones con notaciones psicológicas, no pensaban sin embargo que pudiera ser útil o necesario entregarse a un estudio sistemático del hecho moral.

De ello resultaba que las morales formaban con frecuencia conjuntos poco homogéneos. Los enunciados de principios metafísicos y las aplicaciones de la metafísica se mezclaban con argumentos sacados de la experiencia y con argumentos utilitarios interpretados o forjados según las necesidades de la causa. Es sobre todo en la moral práctica o moral aplicada donde se encuentra este género de ejercicio. Por ejemplo el moralista querría probar que es provechoso ser honrado; invocará para esto la dicha que proporciona una buena conciencia o la estima de que goza y, como consecuencia, las ventajas sociales que se obtienen de la honradez. Pero son éstas cuestiones de hecho que sería preciso examinar de cerca, si queremos servirnos de ellas con seguridad. Los argumentos inversos se defienden frecuentemente con la misma verosimilitud. O bien se dirá que la castidad es la virtud de los fuertes, que desarrolla la energía; pero otros pretenden que la búsqueda de la aventura sexual es un estimulante de iniciativa, de audacia y de energía. Es también ésta una cuestión de hecho que hay que estudiar en el terreno de la observación positiva.

La constitución de una *ciencia de las costumbres* y de una *psicología de la moral*, en cuanto ciencias autónomas aplicadas al estudio del hecho moral, tanto exterior como interior, puede permitir resolver numerosas controversias que permanecían insolubles hasta que se las abordó prácticamente. La regla moral no depende de estas ciencias necesariamente; puede ser que yo deba ser casto, incluso si la castidad no desarrolla mi energía, pues pueden existir otros motivos para ser casto; puede ser que yo deba mantener mi palabra aun cuando la honradez no me granjee ninguna consideración e incluso si la satisfacción de una buena conciencia se encuentra con frecuencia en los bribones. Puede haber numerosas razones para una regla moral; pero una buena vale más que diez malas; o por mejor decir, no existe regla moral si no se justifica por una buena razón. Basta una buena razón; pero es necesaria una buena.

X La moral es la regla de la acción humana. Pero el hombre no es un producto del espíritu; no es tampoco un ser necesario. El hombre es un ser contingente; conocemos solamente su existencia porque la comprobamos, y no sabemos cómo es sino porque lo constatamos. Para establecer la regla de su acción, no basta con algunos principios metafísicos; es necesario además aplicarlo a este ser concreto que es el hombre; y cuanto mejor se le conozca, más exactas serán las aplicaciones.

La ciencia de las costumbres y la psicología encuentran por lo demás precursores principalmente en la casuística católica, sobre todo desde finales del siglo XVI. Movidos por las necesidades de la práctica del confesonario, los casuistas han reunido un cuantioso material de observaciones que constituyen la base de distinciones psicológicas en extremo refinadas. Aunque el estímulo de este esfuerzo no nació de la preocupación por la investigación científica, la ciencia puede, sin embargo, estar agradecida a la Iglesia y felicitarse de que la disciplina del sacramento haya sido la ocasión de semejante esfuerzo de investigación, del que no se encuentra equivalente en ninguna otra sociedad. Desgraciadamente, esta acumulación de riquezas científicas yace oculta en una literatura en lengua latina erizada de locuciones, de puntos de vista y de preocupaciones técnicas que la hacen esotérica para el lector no iniciado, y hacen, en la práctica, de este jardín precioso un jardín cerrado

para el filósofo actual. El ejemplo de Bayet, que intentó aventurarse en él, es bastante concluyente.

No se puede, pues, menos de desear que los estudios morales actuales lleguen a constituir una ciencia autónoma de estudio de los hechos morales.

La moral es una disciplina filosófica de un género muy peculiar.

— **Tiende a conocer y por ello se la puede calificar de ciencia; pero lo que pretende conocer son las reglas de la acción;** ahora bien, éstas no interesan al hombre, de hecho, más que en la medida en que sirven a la acción; y si las reglas de acción pueden estudiarse en teoría con fin especulativo, de hecho sucede esto raramente porque, desde un punto de vista especulativo, presenta un interés desproporcionado con su interés práctico. Cuando se las estudia desde un punto de vista puramente especulativo, se las estudia generalmente mal, pues la atención no se fija en lo que importa a la práctica, sino en lo que puede proporcionar los elementos de un sistema satisfactorio para el espíritu. Es esto lo que explica que tantos metafísicos que hacen moral, la hagan mala, porque la hacen en un estado de espíritu que no es el que requiere la moral.

La moral propiamente dicha tiene, pues, un objeto claramente circunscrito: (fijar las reglas de la acción). La moral es normativa por esencia. Pero no puede realizar su obra propia más que con gran número de apoyos, ya que primeramente, para establecer las reglas de la acción, se precisa una filosofía general que señale al hombre su puesto en el universo; es el papel de la metafísica que lleva a determinar el sentido general de la vida. En segundo lugar, la moral necesita de la psicología y de la sociología que pueden enseñarle las condiciones interiores y exteriores de que necesita tener cuenta para realizar el objetivo que le asigna la metafísica. Metafísica de la moral, psicología de la moral y sociología de la moral forman, pues, las tres ciencias básicas sobre las que se apoyará a su vez la moral para formular la regla de vida.

— Cuando los positivistas echan en cara a la moral el que incurre en confusión por preocuparse a la vez de conocer y formular, incurren ellos mismos en la confusión de los diversos planos de la moral. La moral se ocupa totalmente en conocer, pero conoce con vistas a la acción; y es esto lo que le da su originalidad con relación a las demás

disciplinas filosóficas. Es lo que expresamos al decir que la moral es la filosofía práctica o la filosofía de lo práctico. Según el temperamento del moralista, la moral es más una ciencia con vistas a la acción o una ciencia nacida de la acción. Pero las condiciones de la acción son tales, que no se razona bien con respecto a la acción más que en la medida en que se está preocupado de los efectos de la acción. El moralista perfecto debe unir los dos puntos de vista.

— Pero la moral depende de la metafísica, de la psicología y de la sociología, que a su vez cumplirán plenamente su cometido sólo si se preocupan exclusivamente de conocer por conocer. Y también este desinterés parece en extremo difícil.

Es que a los ojos de la mayoría de los hombres, la acción constituye el interés primario de la vida, tanto de la vida del pensamiento como de las demás formas de vida. Por ello difícilmente se resignan a declararse incompetentes en el terreno de la acción; y desde el momento que el objeto de sus estudios les lleva a una u otra proposición sobre la vida, por subrepticia que sea, la aprovechan para sacar inmediatamente conclusiones que sobrepasan en amplia medida lo que autorizaría la lógica. La desgracia de la moral es que todo el mundo se entremete a hacerla. Hemos visto que la mayor parte de los que hacen psicología moral pasan a formular principios de moral. Otro tanto hacen los metafísicos; y hasta autores que se dedican a la ciencia de las costumbres. De aquí nace la impresión de encontrarnos en presencia de numerosas morales muy desemejantes, cuando no se trata más que de trozos de moral edificados por autores que carecen de una visión de conjunto del problema.

* * *

¿No es verdad, sin embargo, que se podría constituir sobre la base de la ciencia de las costumbres y de la psicología moral solas un arte moral, como lo deseaba Lévy-Bruhl, o una moral técnica, como propone M. Gurvitch?

Tampoco esta concepción es tan nueva como parece; se limita poco más o menos a esclarecer nociones anteriormente confusas. En efecto, siempre se encuentra una moral práctica en la que los principios generales de la filosofía y de la religión desempeñan sólo un papel des-

dibujado. Esta moral se expresa en una literatura de la que encontramos ejemplos entre los estoicos de la antigüedad, con autores como Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, en autores cristianos como San Francisco de Sales en la *Introducción a la vida devota*, o en autores menos religiosos como La Rochefoucauld o Vauvenargues. Los siglos XIX y XX han dado origen a muchas de estas obras de moral práctica, en las que el genio inglés se muestra particularmente fecundo.

Por regla general se basan en algunas ideas generales que no exponen sistemáticamente: sentido de la dignidad humana; deber de buena inteligencia con sus semejantes o ventajas de esta buena armonía, que llega hasta la ayuda mutua; moderación de las pasiones; dominio del espíritu sobre la carne, respecto a la verdad y, cuando el autor tiene preocupaciones religiosas, reducción de todos estos deberes o de todas estas virtudes al servicio de Dios. Estos principios aparecen tratados como evidencias conocidas por todos. Dando por sentado que existe acuerdo sobre estos principios fundamentales, el autor se preocupa únicamente de dar buenos consejos y hacer análisis psicológicos justos de manera que muestre a sus lectores de qué modo realizarán con la máxima perfección su ideal de hombre. En nuestro tiempo, el autor más representativo de este arte moral es, sin duda, Herman Keyserling (1880-1946). Él mismo tituló uno de sus libros: *Sobre el arte de la vida*.

Ciencia de las costumbres y psicología moral proporcionarán a este arte de vivir materiales sistemáticamente elaborados. Pero sea cualquiera la perfección a que este arte de vivir llegue, ¿podrá nunca satisfacer las exigencias de la moral?

— El punto débil del positivismo en moral, como hemos visto, es que pretendiendo limitarse al hecho moral, se niega a reconocer que las teorías morales forman parte del hecho moral y que el hecho moral plantea, por tanto, ineluctablemente el problema moral. Y así, los autores positivistas se dedican a minimizar la influencia de las morales teóricas y a subrayar el acuerdo en la práctica de aquellos que se separan en la teoría. Si hay una parte de verdad en esta concepción y si diferencias de temperamento o de medio explican que gentes que tienen las mismas teorías puedan tener concepciones morales prácticas muy diferentes, como se ve incluso entre los cristianos, y que, por el contrario, hombres que tienen teorías morales opuestas puedan tener actitudes prácticas semejantes, al menos en ciertos sectores de la acción,

hay, sin embargo, evidente exageración en negar la importancia de las teorías, según veremos ampliamente al recorrer los grandes sistemas.

Por otra parte, la moral práctica, el arte de vivir, está siempre más o menos influida por el ideal moral, el sistema general, la doctrina en que el autor se inspira, de la misma manera que el sistema de moral debe estar más o menos influido por el conocimiento del hombre. He aquí por qué el moralista, situado en el punto de convergencia donde se formula la regla de vida, teniendo presente tanto la doctrina fundamental como las condiciones concretas en que se desenvuelve la vida del hombre, debe fijar su atención en una y otras. Una moral que no se apoye en un conocimiento preciso del hombre y de las condiciones de vida que se le imponen, está siempre falseada por algún punto; y una moral que no se base en una concepción general del hombre y del lugar que le corresponde en el Universo, suficientemente precisa y cuidadosamente elaborada, tiene siempre algo de débil.

SL

LAS MORALES EMPÍRICAS

Los sistemas de moral pueden dividirse en dos grupos fundamentales según que se basen en una concepción del mundo que reconozca o no un principio superior al hombre y que se impone a su respeto.

1) Si nada existe superior al hombre, éste no puede buscar más que en sí mismo el fin y la moral de su acción. A estas primeras morales, las más sencillas y las más elementales, se las califica de *morales empíricas*, porque pretenden fundarse sobre un hecho de experiencia, un principio que el hombre encuentra en sí por la experiencia de la vida¹.

2) Al contrario, si una realidad se impone al espíritu, el problema por resolver será el de las relaciones entre el hombre y esta realidad superior; y tenemos las *morales racionales*, que recurren no sólo a la experiencia, sino también a los datos percibidos por la sola inteligencia.

Vamos a comenzar con la exposición de las morales empíricas, agrupándolas en tres series: *morales utilitarias*, *morales altruista* y *morales de la espontaneidad*.

¹ Cf. las observaciones, cap. III, I, sobre la palabra "racional".

CAPÍTULO II

EL UTILITARISMO

felig

La moral utilitarista es la moral más elemental, la que se ofrece en primer término al espíritu de las gentes sencillas. Se basa en la idea de que el hombre trata de ser feliz y que éste es el fin de la vida. En segundo lugar, esta moral estima que la felicidad reside en el placer; y se necesita, efectivamente, un pensamiento refinado para distinguir entre uno y otro. El hombre busca espontáneamente la satisfacción, y la felicidad se le presenta como el estado en que poseerá todo lo que puede satisfacerle. El niño, antes de toda reflexión, lo mismo que el animal, tiende hacia lo que proporciona una sensación agradable: alimento, columpio, juego, colores brillantes; y la misma tendencia espontánea reaparece en el adulto más o menos disfrazada.

Las morales utilitaristas reducen toda la moral a este dato. En cierta manera se las puede llamar primitivas, aunque se las encuentre en civilizaciones avanzadas. En la historia de la filosofía van unidas al materialismo bajo todas sus formas, porque si no existe nada por encima del hombre, éste no tiene que buscar el bien fuera ni por encima de sí; nada se impone, pues, a su respeto; no tiene que contar más que consigo mismo y, en este caso, la primera hipótesis que se presenta a su espíritu es la de que no tiene que buscar sino sólo su felicidad.

La moral griega está dominada por la idea de que el hombre busca la felicidad.

No se pone en duda que sea éste el fin de la vida, ni que ese fin sea legítimo. Los más grandes filósofos, Sócrates, Platón, Aristóteles, adoptan esta proposición como punto de partida de sus razonamientos. Pero esta felicidad puede concebirse de diversas maneras.

En la moral griega suelen distinguirse el hedonismo y el eudemonismo. El hedonismo es la moral del placer, el eudemonismo la moral de la felicidad. Pero es difícil trazar una línea de demarcación entre uno y otro, pues el placer tiene por fin la felicidad. Las morales del placer son morales más groseras, que se atienen al instante y carecen de visión de conjunto sobre la vida o no quieren considerarla en su totalidad. Son o morales de primitivos, incapaces de cálculo, de previsión y de síntesis, o morales de desengañados que creen que se les embauca cuando se les invita a sacrificar placeres inmediatos en aras de una felicidad futura que nunca llega. En uno y otro caso, lo que el hedonista busca es siempre la felicidad.

En un sentido bastante parecido se habla de sensualismo y utilitarismo. La palabra sensualismo dice doctrina que preconiza la búsqueda del placer sensible; la palabra utilitarismo dice cálculo, y el cálculo tiene como fin la felicidad. Sensualismo y utilitarismo difieren igualmente en que el utilitarismo implica una intervención más activa del espíritu. El sensualismo, al igual que el hedonismo, con el que se confunde en la práctica, es una concepción simple, más bien grosera, mientras que el utilitarismo puede ser muy refinado. Si las teorías más representativas del eudemonismo y del utilitarismo se encuentran entre filósofos materialistas, veremos, sin embargo, que se puede concebir y que se encuentra, efectivamente, un utilitarismo espiritualista.

No vamos a detenernos en el hedonismo sensualista. Los grandes sistemas utilitaristas nos darán su refutación. Sin embargo, el hedonismo es eterno y, constantemente refutado, revive sin cesar. Se le encuentra en literatos más o menos filósofos en el amplio sentido de la palabra, más que en filósofos sistemáticos. Se puede citar, por ejemplo, en la antigüedad a Horacio, cuyo *carpe diem* constituye una divisa hedonista.

y, en nuestro tiempo, a André Gide, cuya obra *Les Nourritures terrestres*, constituye una violenta reacción contra el finalismo cristiano y está consagrada por entero al elogio del goce del momento.

II

El gran sistema utilitarista de la antigüedad es el de Epicuro (341-270 a. C.).

Como hombre, Epicuro encarna el tipo de sabio que vive para la sabiduría, un maestro rodeado de discípulos que le veneran. Tuvo, al parecer, una personalidad en extremo atrayente; en su vejez inspiraba un respeto casi religioso a cuantos le rodeaban. "Fue un dios, sí, un dios", escribe Lucrecio, "el que primero descubrió esta manera de vivir que lleva ahora el nombre de sabiduría, el que con su arte nos hizo escapar de tales tempestades y salir de tan horrible noche para situar nuestra vida en una morada tan tranquila y luminosa".

Desde el punto de vista filosófico, hoy día diríamos que es más intuicionista que racionalista. No se preocupa del sistema; y en la disposición de las ideas, más que exponerse, se insinúa. Por otra parte, le preocupa menos la síntesis que la vida.

Cree en los dioses o, al menos, juzga no tener buenas razones para negarlos, ya que todo el mundo admite su existencia. Pero le parece inconcebible que los dioses se ocupen de los hombres y del mundo. El mundo se explica solamente por el azar; está hecho de átomos que se combinan sin regla; el mismo hombre es una combinación de átomos, fruto del azar; y al morir el hombre, todo se disuelve. No hay, pues, que preocuparse de la vida futura, ni tampoco de la muerte, pues, "mientras todavía existamos, la muerte no está presente; pero cuando la muerte está presente, entonces somos nosotros quienes ya no existimos".

No tenemos que ocuparnos más que de esta vida. El problema está en pasarla lo más agradablemente posible. ¿Dónde podríamos encontrar el bien de la vida más que en el placer? "El placer es el bien primitivo e innato".

Pero ¿de dónde procede el placer? ¿De dónde podría venir más que del cuerpo? Epicuro es aquí muy categórico, hasta brutal, mien-

tras su lenguaje es generalmente moderado: "El principio y la raíz de todo bien están en el placer del vientre... No sabría qué idea formarme del bien, si suprimiera los placeres del beber y del comer, del oído y de la vista, y los placeres de Venus".

Esto parece llevar a un sensualismo grosero; pero pronto Epicuro comienza a refinar. Como muchos filósofos, parece haber sido corporalmente "muy poca cosa"; y si pondera los placeres del vientre, parece que su placer personal fue más bien cerebral, pues su salud era deleznable, y si vivió largo tiempo, sufrió enfermedades durante toda su vejez.

Para juzgar el placer, hay que distinguir ⁽²⁾ dos clases, el ⁽¹⁾ placer en movimiento y el placer en reposo, cuya plena realización se encuentra en la ataraxia. El único completo es el placer en reposo, pues el placer nace de la satisfacción de un deseo y el deseo proviene de un sufrimiento. El deseo nace de que sufro por alguna cosa: Deseo comer cuando tengo hambre, y el hambre es un sufrimiento. El placer en movimiento es el placer del sufrimiento que se elimina: el que experimento al comer; el placer en reposo es el del sufrimiento eliminado, cuando quedo saciado.

El verdadero placer, el placer del reposo, es un placer tranquilo; el ideal de la vida se halla en una serenidad permanente, hecha de una saciedad constante que no turba ni el sufrimiento ni el deseo. Pero la vida corporal no proporciona esa felicidad; los placeres corporales están mezclados con efervescencia e inquietud; Epicuro desconfía de ellos, como la mayor parte de los filósofos e incluso los intelectuales en general. Y así, el verdadero placer se saborea más bien en el placer del espíritu, más profundo también, más entero, porque el cuerpo está completamente en la sensación presente, mientras que el espíritu dice relación al pasado y espera el futuro.

No es que este placer del espíritu sea ajeno al cuerpo. Epicuro es profundamente materialista, y las actividades más intelectuales se reducen, a su juicio, a estados físicos. El objeto del placer del espíritu, igual que su naturaleza, se reduce al placer físico, pues está, antes que nada, en el recuerdo del placer que se ha tenido y en la espera del que buscamos. La sabiduría de Epicuro viene a parar así a un sabio cálculo del placer físico con el fin de saborearlo lo más puro posible, es decir, lo menos mezclado de sinsabores, pues el placer puro es el placer sin

mezcla de sufrimiento. Este placer deja un recuerdo agradable que engendra la esperanza de renovarlo. Y así, de esperanza en goce, de goce en recuerdo y de recuerdo en esperanza, los placeres se engendran unos a otros para hacer dichosa la vida.

Por otra parte, escogemos los placeres con la razón según lo que pueden reportarnos. Algunos placeres traen sufrimiento, como cuando se come demasiado; algunos dolores acarrear placer, como cuando se sigue un tratamiento penoso. Así, "no es cualquier placer el objeto de nuestra elección; hay muchos que dejamos de lado, cuando el mal que de ellos se nos sigue sobrepuja al placer mismo. Muchos sufrimientos nos parecen asimismo preferibles a la voluptuosidad, cuando estos sufrimientos soportados largo tiempo quedan compensados con creces por el placer que de ellos resulta. Una sabia economía del placer exige, pues, que se examinen las diferentes formas de actividad y de deseo para determinar cuáles son las más fecundas en placer".

De aquí la famosa distinción de las tres clases de deseos: los deseos naturales y necesarios, cuya satisfacción es indispensable para vivir, como comer, beber y dormir; los deseos naturales, pero no necesarios, pues se puede prescindir de ellos sin atentar a la vida, como el amor; en fin, los deseos que no son ni naturales ni necesarios, como la ambición, el deseo de poder, de riqueza. Se reconoce que un deseo es natural en que es común al hombre y a los animales.

Sólo los primeros deben ser satisfechos y lo son fácilmente. "Efectivamente, ¿no constituyen un manjar admirable el pan y el agua cuando se tiene hambre y sed?". Los deseos naturales pero no necesarios son la fuente de muchos disgustos. ¿Quién podrá decir las preocupaciones que nacen del matrimonio y de la paternidad? A Epicuro le agrada poco la compañía de las mujeres. El sabio se libera sin trabajo de estos deseos. En cuanto a los deseos, ni naturales ni necesarios, son sólo una depravación. ¿Qué se puede buscar de sano en la agitación de la política?

Por el contrario, la amistad desempeña un papel fundamental en la felicidad según Epicuro. No se ve bien qué relación establece entre este placer y su doctrina, pues la amistad responde a un deseo que ni es natural ni necesario; y no se ve tampoco cómo se compagina aquél con el placer del vientre: pero la amistad ocupa un lugar importante en el ideal de la mayor parte de los filósofos griegos; Platón le atribuye un

gran valor y Aristóteles le consagra dos libros enteros de la Ética a Nicómaco. Los sabios griegos están en general contra el amor y en favor de la amistad; el amor les parece fuente de turbación del espíritu; la amistad es, por el contrario, una forma de amor que no despierta las pasiones carnales y satisface plenamente el espíritu. Cuando Epicuro considera la amistad como el primero de los bienes, está simplemente de acuerdo con una tradición que se presentaba sin duda a su espíritu como una evidencia.

Se ve que esta doctrina de Epicuro se aparta mucho del sensualismo grosero. Sin duda, su lógica es poco rigurosa; como hoy día la fenomenología, procede de la experiencia vital más que de la razón abstracta. De ella retendremos que esta moral, que parte de la afirmación de que todo bien se reduce al placer del vientre, desemboca en un ascetismo de agua clara y pan seco, pero al mismo tiempo en un cálculo sabio que exige un gran control de sí mismo y un serio desarrollo intelectual. Por otra parte, el aspecto sin duda más llamativo de esta moral epicúrea es su profundo egoísmo. El sabio no busca más que su interés y goce personales. Si se preocupa de sus amigos, lo hace sólo en la medida en que encuentra en ellos la fuente de sus goces más delicados. Desde el punto de vista social, el discípulo de Epicuro es un parásito: se aprovecha del orden social; no puede siquiera realizar su ideal más que en una sociedad bien ordenada en la que velan otros por su seguridad; pero él nada aporta a este orden del que vive desinteresado.

El epicureísmo encontró una acogida favorable. Parece que Epicuro llevó desde el principio y de una sola vez su sistema a la perfección. El epicureísmo representa una actitud ante la vida, que centra la acción en el cálculo de los placeres. Sin duda, la mayoría de los epicúreos no siguen al maestro en su ascetismo; pero el principio de su acción es el de Epicuro: elegir las sensaciones para no retener o buscar sino aquellas que dan los placeres más puros, es decir, los más exentos de sufrimiento; buscar el goce en el placer físico, pero no entregarse más que a aquellos placeres físicos en que el espíritu tiene mayor

participación. El epicúreo será un gastrónomo sibarita, pero no un tragón voraz: buscará la calidad, no la cantidad; pues en el placer del gastrónomo el placer del cuerpo sirve de excitante del placer del espíritu. El gastrónomo defiende que para saborear los manjares hay que tener un poco de hambre, pero no mucha; cuando el hambre es violenta, estamos poseídos por el deseo físico y sólo satisfacemos una pasión carnal en la que ninguna parte tiene el espíritu; pero cuando no tenemos hambre en absoluto, no experimentamos placer ninguno en comer. El epicúreo mantendrá, pues, su capacidad de goce no comiendo nunca hasta saciar el hambre, como hacen las bestias y los hombres embrutecidos, sino alimentándose siempre lo suficiente para no sufrir del hambre. Y aplicará este mismo método a todos los placeres físicos, purificándolos hasta convertirlos en placeres del espíritu, pero sin pasar de la búsqueda meramente personal del placer.

El epicúreo parece, pues, a primera vista de una moralidad bastante elevada: es dueño de sí; razona sus actos; no se deja llevar de los excesos de la carne; desdén los placeres groseros. Pero cuando se ahonda en el análisis, se ve que está corroido por el materialismo y el egoísmo, que su aparente desprendimiento recubre tal concentración sobre sí mismo y su interés, que la idea de un acto de generosidad, es decir, de un acto con un móvil distinto de su interés personal, carece de sentido para él y no despierta en él el eco de ninguna experiencia, de ninguna aspiración que haya podido tener en su vida. Para el epicúreo no existe nadie más que él: y este él se reduce a su cuerpo. Epicuro significa claramente el principio fundamental de la doctrina, cuando dice que la raíz de todo bien se halla en el placer del vientre. Este sensualismo intelectual en el que se llega a comprometer todo el espíritu, es mucho más corruptor que el sensualismo grosero que se abandona a los sentidos. El verdadero epicúreo se halla inmerso en la carne por la fuerza misma del espíritu; en lugar de emplear los recursos de su espíritu en desprenderse de la animalidad, los dedica a hundirse en esa misma animalidad, a convertir el ser dotado de inteligencia en un animal más profundamente animal que el ser que vive solamente de sensibilidad, puesto que lo propio del animal consiste en no vivir más que para los placeres corporales, y el papel del espíritu debe consistir en desprendernos de las preocupaciones carnales para elevarnos a cosas más altas.

He aquí cómo, por su mismo refinamiento, el epicureísmo es muy de temer: entraña una ruina y decadencia tan profunda que corta toda posibilidad de ascensión hacia una vida propiamente humana.

III

Después de sufrir en la Edad Media un eclipse debido a la influencia dominante del cristianismo, el utilitarismo renace en el siglo XVI y domina gran parte de la filosofía moral hasta el siglo XIX.

La patria del moderno utilitarismo es por excelencia Inglaterra. Existe, al parecer, una correspondencia espontánea entre el espíritu utilitario y el genio inglés.

Toda la atmósfera social de la isla diríase impregnada de utilitarismo. No bien desembarcamos, nos sentimos ganados por un espíritu de limpieza moral y de cordialidad que no se inspiran en ningún motivo más elevado que un interés bien entendido. La población parece obedecer en su conjunto a algunos preceptos sencillos y prácticos que se podrían formular poco más o menos así: "Mantengamos nuestra palabra, y seremos todos más felices; seamos cordiales y serviciales unos con otros, mostremos siempre cara sonriente, y seremos todos más felices; respetemos los reglamentos, dejemos que nuestros semejantes obren como quieran, y seremos todos más felices". Esta convicción de que el respeto de las exigencias de la regla moral y especialmente de la buena armonía e inteligencia constituye la condición de la felicidad de todos y de cada uno, y de que por este motivo hay que respetar la moral, se transparenta a cada momento en mil detalles de la vida. Moral ésta que no es muy elevada, que apenas se cubre con aspiraciones idealistas, que se compagina con algunas formas a veces muy pronunciadas de cinismo —el inglés, en ciertas circunstancias, no se recatara de obrar con una inmoralidad brutal, cuando así lo exija un interés suficientemente grave—, pero que, en la vida corriente, confiere a la vida pública una atmósfera netamente superior a la de los otros pueblos que hablan más de ideal. Sin aspirar a un idealismo inaccesible a muchos, la moralidad inglesa está al alcance de todos y tiene un carácter de sencillez, de franqueza y realismo que la hace muy humana y simpática, a pesar de sus deficiencias. Esta moralidad explica en

buena parte el encanto de la vida inglesa y al mismo tiempo la dureza cruel de que da prueba a veces en circunstancias graves este pueblo tan cordial. El utilitarismo puede hacernos cordiales; pero es incapaz de hacernos buenos.

Esto supuesto, no hay tampoco por qué admirarse de que Inglaterra haya sido la patria del utilitarismo filosófico e incluso el único país en que el utilitarismo ha dado origen a poderosos sistemas. En Francia el utilitarismo cae muy pronto en un sensualismo grosero; Alemania parece serle rigurosamente refractaria.

Sin embargo, el restaurador del utilitarismo fue un francés, Gassendi (1592 a 1655), quien hizo la apología de la filosofía de Epicuro, oponiéndola a la de Aristóteles y presentándola como más fácilmente conciliable con el cristianismo. Y aunque ello no deje de sorprender a primera vista, Gassendi fue un eclesiástico católico que permaneció toda su vida fiel a la fe y a la vida religiosa. Más adelante veremos cómo puede explicarse este fenómeno.

Estas concepciones fueron introducidas en Inglaterra por Thomas Hobbes (1588-1679), en quien el utilitarismo aparece conciliado con el anglicanismo. Después, en el siglo XVIII, el desarrollo del materialismo va acompañado de una moda de sensualismo y utilitarismo. En Francia, las concepciones sensualistas forman parte de la literatura de combate contra la tradición católica con D'Holbach (1725-1789) y Helvecio (1715-1771). En Inglaterra, la misma corriente de ideas, aparece en Locke (1632-1704) y Hume (1711-1776) para desembocar a finales de siglo en el sistema de Bentham (1748-1832), considerado como el fundador de la escuela llamada utilitarista y cuyo sistema ofrece la muestra más representativa de esta concepción de la moral. La obra de Bentham fue continuada en Inglaterra por gran número de filósofos, entre los que se puede citar a John Stuart Mill (1806-1873), Herbert Spencer y Henri Sidgwick (1838-1900).

Importa poco para el estudio que estamos haciendo aquí señalar las diferencias entre los seguidores del sistema. El utilitarismo moderno se distingue en su conjunto del epicureísmo en dos rasgos cuya explicación arranca del medio cristiano en que se desenvuelve.

El primero es el gusto por la acción. Epicuro adopta frente al mundo una actitud un poco temerosa: esta postura es común a muchos sabios antiguos. El sabio de la antigüedad propende a inhibirse de las agitaciones del siglo para buscar la sabiduría. Ve la acción principalmente bajo sus aspectos menos favorables: como despertadora de las pasiones, turbadora del alma, oscurecedora del espíritu. La sabiduría supone antes que nada la lucidez del espíritu, y ésta exige la paz interior. Pero el cristiano confirió a la acción un valor soberano, pues el cristianismo, religión de caridad, asigna como fin al hombre la acción benéfica, en cuya virtud se asocia a la obra redentora de Cristo. De este modo han quedado valorizadas en la sociedad cristiana todas las formas de la acción, sin excluir las más profanas, como la política. Las alegrías que resultan de la acción son a los ojos del cristiano alegrías eminentemente puras; y si el cristianismo exige que estas alegrías vayan asociadas a miras sobrenaturales, en la sociedad cristiana donde las influencias del cristianismo se mezclan a otras menos puras, la estima del cristianismo por la acción sobrenatural recae sobre la acción por sí misma, lo que lleva a casi todas las morales modernas a reconocer a la acción un papel de primer orden en la vida moral.

Por otra parte, esta acción cristiana es una acción caritativa.

El cristianismo ha dado un relieve sin igual al amor del prójimo. Centrado en la redención universal, orientando toda la acción hacia el bien y la felicidad del prójimo, hace del amor de los hombres una idea-fuerza que transforma profundamente la vida. En el mundo moderno toda doctrina que quiere imponerse el aprecio y conquistar las multitudes debe presentarse como una fórmula de bien común, y de un bien común que sobrepase incluso a una comunidad particular para abrazar el género humano. Para los utilitaristas modernos, la idea de que es necesario hacer bien a su semejante constituye una evidencia que no se discute. Les será preciso, pues, armonizar este precepto con el principio del utilitarismo, que es a sus ojos una evidencia también. Las diferencias entre sus sistemas resultan, en parte, de los diferentes procedimientos que emplean para esto. Hobbes, por ejemplo, explica la simpatía por el interés, pues nuestra simpatía recae sobre los que sirven nuestros intereses, y la beneficencia también por el interés bien entendido, pues el bienhechor se muestra superior a su favorecido; y el

sentimiento de superioridad, el placer de dominio, es una de las más grandes fuentes de placer.

El maestro del utilitarismo moderno es Bentham: nos detendremos solamente en su sistema.

IV

Jeremías Bentham gozó en su tiempo de una reputación universal, y ha desempeñado un papel de profeta en el dominio de la moral y de la legislación. Como muchos moralistas modernos, su preocupación abraza tanto el bien común como el bien individual; es social tanto como moral, y no separa lo uno de lo otro. En Inglaterra es jefe de escuela: la escuela utilitarista que fundó continúa durante todo el siglo XIX. Es una escuela de moral; la moral ocupa en la filosofía inglesa contemporánea un lugar mucho más preponderante que en la filosofía francesa y alemana.

Como Epicuro, Bentham vivía en medio de un pequeño grupo de discípulos llenos de veneración; pero, a diferencia de Epicuro, es ante todo escritor. Sus libros tratan de la moral y de las leyes; tienen todos por objeto la felicidad de los hombres. Bentham es un filántropo a la moda del siglo XVIII: el bien de sus semejantes constituye toda su preocupación. Pasó ante sus contemporáneos como una encarnación del sabio.

La regla de la utilidad fue la que le proporcionó este principio de la felicidad. "La naturaleza ha colocado al hombre bajo el imperio del placer y del dolor; a éstos debemos todas nuestras ideas; a éstos referimos todos nuestros juicios, todas las determinaciones de nuestras vidas. El que pretende sustraerse a esta sujeción no sabe lo que dice: tiene por único objeto buscar el placer, evitar el dolor, en el momento mismo en que se niega a los grandes placeres y en que abraza los más vivos dolores. Estos sentimientos eternos e irresistibles deben constituir el gran estudio del moralista y del legislador. El principio de la utilidad lo subordina todo a estos dos móviles".

Bentham se lanza a esta obra con el entusiasmo de un cruzado: "¿Qué tengo que hacer?", escribe. "Demostraré con tanta evidencia que el objeto, el motivo, el fin de mis investigaciones es el aumento

de la felicidad general, que nadie, sea el que sea, podrá hacer creer lo contrario".

Aparte este entusiasmo de resonancia tan anglosajona, el pensamiento de Bentham no presenta apenas originalidad profunda. Lo que ofrece de más interesante es el esfuerzo de sistematización que formula bajo el título de aritmética moral.

Lo útil es lo que aumenta el placer y disminuye el dolor. Puesto que no hay más bien que el placer, es inútil invocar ningún principio superior al interés. La moral es un sistema de interés bien entendido, y para evitar todo equívoco, para impedir las confusiones que resultan de antiguos vocablos idealistas, Bentham hace una apología vigorosa del egoísmo. Pero el egoísmo bien entendido manda amar a nuestros semejantes y vivir en buena armonía con ellos, pues la benevolencia y la simpatía son la fuente de placeres sin cuento. El egoísmo reprobable no es más que un egoísmo ininteligente.

Para construir una moral sana, es necesario condenar sin piedad todas las entidades ficticias que disimulan el valor único del placer y del dolor. Que no se nos hable ya de bien y de mal, de virtud y de deber, y mucho menos de virtud del sacrificio. El hombre que se llama vicioso es simplemente un hombre que "hace una estimación errónea de los placeres y de los dolores. La tarea del moralista ilustrado consiste en demostrar que un acto inmoral es un falso cálculo del interés personal". La única regla moral es, pues, la del interés; y el sacrificio, el ascetismo, el desinterés son locuras. Por otra parte, son también ilusiones, pues es también nuestro interés el que buscamos sin saberlo, cuando nos sacrificamos: "si de una manera o de otra un hombre no sacase del sacrificio ya ningún placer, no lo haría, no podría hacerlo". Si Bentham hubiera vivido en nuestro tiempo, habría calificado el ascetismo de psicosis, habría encontrado un signo de morbilidad en el amor al sacrificio.

Todo el problema moral consiste, pues, en calcular bien su interés. Es preciso pesar placeres y dolores, aumentar el placer, disminuir el dolor. La vida es un negocio; la moral consiste en hacer ganancias, y queda reducida a una cuestión de aritmética: "el bien es el ingreso; el mal el gasto".

El objetivo práctico del moralista es establecer las reglas de esta contabilidad moral. Para ello, Bentham se entrega a numerosas clasifi-

caciones de los placeres y de las penas y de las reglas de estimación. Éstas, muy importantes, son en número de siete: la certeza, la intensidad, la duración, la proximidad, la fecundidad, es decir, la capacidad de dar origen a otros placeres, la pureza o ausencia de dolor y la extensión o alcance social. Cuando un placer se nos presenta, podemos calcular su valor según estas siete reglas de estimación: un placer próximo vale más que un placer lejano; un placer seguro más que un placer problemático; un placer duradero más que un placer pasajero, etcétera. El hombre moral se entrena en este cálculo: cada uno de sus actos es el fruto de una adición.

El mal, esto es, el dolor, está sancionado por cuatro sanciones: física o natural, que resulta del curso natural de las cosas, sin intervención del hombre; moral o social, que resulta de la reacción espontánea del medio —se la llamará también sanción popular o sanción de la opinión pública—; política o legal, que viene de la intervención de los magistrados, y religiosa, que proviene de las amenazas de la religión.

La virtud es, pues, simplemente un hábito de hacer bien las cuentas, que proviene de esfuerzos anteriores y hace las ganancias más fáciles. Una vida conforme a la moral es una especulación afortunada; una vida inmoral, una especulación infortunada.

Esta moral difiere de la de Epicuro en los modos de expresión, más que en el fondo del pensamiento. La diferencia principal reside en el altruismo benthamiano. Enamorado del bien del género humano, Bentham es muy diferente del sabio griego que vive retirado del mundo y pone la sabiduría en huir del tráfico de los negocios. La mayor parte de su obra está consagrada a los principios del derecho y a la filosofía social; el objeto principal de su pensamiento era preparar las legislaciones futuras que asegurarían el bien de la humanidad.

¿Qué vínculo une este altruismo con el utilitarismo? El vínculo de la simpatía: el hombre no es verdaderamente feliz más que si vive en concordancia con sus semejantes. Y todavía es poco la concordancia; el hombre no es verdaderamente dichoso más que si es amado; para ser amado, nos ocupamos de los demás, nos hacemos benévolos y benéficos; nuestra felicidad se acrecienta por el hecho de estar rodeados de gente dichosa, y la felicidad del conjunto de los hombres crece por el hecho de ser yo dichoso. Se debe, pues, buscar a la vez su propia

felicidad y la felicidad de todos; el fin de la actividad humana y de cada hombre en particular es la mayor felicidad del mayor número.

La mayor felicidad del mayor número y mi mayor felicidad personal se identifican; no tenemos más que buscar prácticamente sino la mayor felicidad del mayor número, el bien del género humano, que produce lo que Bentham llama la maximización de la felicidad. Al escribir esta obra, dice Bentham, tenemos por objeto la felicidad de la humanidad, tu felicidad, lector, y la de todos los hombres. La primera ley de la naturaleza es desear nuestra propia felicidad. Las voces reunidas de la prudencia y de la benevolencia se alzan para decirnos: Buscad vuestra felicidad en la felicidad de los demás.

El egoísmo utilitarista viene a parar, pues, en el altruismo más completo. Pero este altruismo sigue siendo egoísmo; Bentham no se desdice: "Si cada hombre, obrando con conocimiento de causa en su interés individual, obtuviese la máxima suma de felicidad posible, la humanidad llegaría a la suprema felicidad, y el fin de toda moral, la felicidad universal, sería alcanzado". El sistema es lógico: "el amor de sí mismo puede servir de base a la benevolencia universal".

Los dos puntos que merecen retener la atención en la moral de Bentham son, primero, la aritmética moral y, después, el altruismo basado en el egoísmo.

La aritmética moral supone que se pueden reducir todos los valores morales a un común denominador. El mismo Stuart Mill, discípulo de Bentham y su continuador, refutó esta concepción, al observar que al lado de la intensidad del placer o de su cantidad, es preciso tener en cuenta su calidad, lo que expresa por la fórmula sorprendente: "Vale más ser un hombre descontento que un cerdo satisfecho; vale más ser un Sócrates descontento que un imbécil satisfecho; si el imbécil y el puerco piensan de distinta manera es porque no conocen sino el lado de la cuestión que les afecta".

Esto constituye una observación psicológica efectivamente incontable: el que ha gozado las alegrías del espíritu no puede satisfacerse con las de la carne; de unas a otras la diferencia no es de intensidad sino de naturaleza. Los que desprecian las alegrías del espíritu son los que no las conocen. En vano se esfuerzan los materialistas al estilo de

Epicuro por reducir las alegrías de los sentidos a las del espíritu, interesando el espíritu en las alegrías de los sentidos; el placer estético, la alegría moral, la que viene de la beneficencia, del servicio de un ideal, de la búsqueda de la verdad, del amor, o también las alegrías de la contemplación y, por encima de todo, la alegría que nace de la paz interior en el hombre que realiza la perfección moral, todas estas alegrías no pueden medirse con el mismo rasero que las satisfacciones "del vientre".

Este hecho de experiencia basta para indicar que la aritmética moral se basa en una visión extrañamente simplista de la vida moral, y que desconoce los caracteres más fundamentales de esa vida. Pero dicho esto, es preciso añadir que responde también a una tendencia natural y espontánea del espíritu humano: el simplismo muy extendido, y si Bentham lo ha sistematizado con mayor rigor que ningún otro, está lejos de tener su monopolio.

Benjamín Franklin (1706-1799) cuenta en sus *Memorias* que, deseoso de alcanzar la perfección, había trazado en su juventud un cuadro de las virtudes y que se ejercitaba en practicarlas anotando todos los días las infracciones cometidas. A esta gimnasia moral añadía lo que llamaba él mismo su *álgebra moral*, que consistía en que, cuando tenía que tomar una decisión grave, anotaba en dos columnas las razones en pro y en contra y borraba las razones que se contrapesaban, sea que una razón en pro valiese una, dos o tres razones en contra, sea a la inversa. Esto ocurría hacia 1735, medio siglo antes de la especulación de Bentham. De origen protestante, Franklin carecía en este momento de religión.

El ejemplo de Franklin es interesante porque parece haber descubierto su método por sí mismo y se muestra muy orgulloso de él: porque además, su método de vida moral, es puramente moral, ya que no descansa en ninguna convicción religiosa.

En la Iglesia católica, en que la educación moral se ha estudiado más y los valores morales se han investigado más que en ninguna otra escuela o religión, se ha cultivado siempre bastante la tendencia a la aritmética moral. Se aplica, sobre todo, al pecado: se cuentan los pecados y, en la práctica moderna de la confesión, se aconseja a los penitentes que indiquen con la máxima precisión posible el número de pecados de cada especie que han cometido. Se vela por precisar si

hay veintisiete mentiras o catorce murmuraciones, más que por determinar la importancia respectiva y el carácter propio de cada uno. Lo más frecuente, no se tiene cuenta de la diferencia de importancia más que cuando se pasa del pecado venial al pecado mortal; y todavía se determinará, tanto como sea posible, el pecado mortal según los elementos cuantitativos: el robo pasa a pecado mortal, se dirá, a partir de tal suma.

No es necesario reflexionar mucho para darse cuenta de las preocupaciones prácticas a las que responde esta esquematización de aire aritmético. Pasa lo mismo con los cuadros de regularidad y los cuadros de exámenes de conciencia aconsejados por muchos autores espirituales: se va anotando día por día en qué medida se es fiel a sus resoluciones o se anota el número de las infracciones. Estas prácticas hacen hincapié en el número y están expuestas a dar la impresión de que se es perfecto desde el momento en que no se tiene falta que anotar, cuando la manera desempeña un papel capital en la vida moral, y un día en que no tengo falta positiva de pereza que reprocharme, puede que haya trabajado todo el tiempo con tal desgana que hubiera sido preferible cometer una falta o dos, si en contrapartida hubiera sido activo el resto de la jornada.

Volveremos sobre estas nociones cuando analicemos la vida moral. Por el momento contentémonos con observar que cuando se critica a Bentham por lo que tiene de criticable, es bueno añadir que si hay error en su doctrina, está lejos de ser el único en incurrir en él, y que se encuentran las mismas actitudes, aunque menos radicales, en gran número de maestros de la moral práctica.

Al sistema de Bentham se aplican directamente los reproches que Lévy-Bruhl dirige a las morales tradicionales. Lévy-Bruhl, como se recuerda, estima que las filosofías morales no sirven para nada, pues no se oponen más que en principios teóricos y se enrolan todas en la práctica en las morales corrientes de su medio social. Tal es, sin duda, el caso de Bentham. No piensa en discutir la moral práctica admitida en su tiempo. Más aún, no discute siquiera los principios fundamentales; incorpora las preocupaciones religiosas a sus motivos de acción y a

Filosofía moral. — 7

sus sanciones, de manera que su utilitarismo resulte aplicable a los que profesan la fe cristiana igual que a los demás.

Sin embargo, lejos de estimar la moral inútil, predica su sistema con un entusiasmo lírico. Se cree una especie de salvador del género humano. ¿Por qué esto? Porque su principio de utilidad permitirá comprender la moral, comprender lo bien fundada que está y conducir así quizá a practicarla, al contrario de las morales antiguas cuyas apariciones arbitrarias apartaban de llevarlas a la práctica. El objeto de Bentham es completamente práctico: quiere salvar los hombres, salvarlos de la desgracia y hacer su felicidad.

Cabe preguntarse si su moral merece efectivamente el nombre de sistema. ¿No nos encontraríamos más bien en presencia simplemente de un "arte moral" que enseña un método y pretende revelar el secreto de la perfección, el medio de alcanzarla, más bien que determinar su fórmula? Sería preciso en este caso incluir a Bentham, a pesar de su incredulidad, entre los innumerables "métodos breves y fáciles de alcanzar la perfección" de los que la literatura cristiana presenta ejemplos tan numerosos.

Bentham aparece así como un prepositivista. Adopta, con alguna diferencia de detalle que resulta del tiempo en que escribe, la actitud del moralista de hoy que se limita a entresacar una "moral teórica" del análisis de los hechos psicológicos y sociales.

Pero esta actitud no es nueva; es ya la de Sócrates: la virtud es ciencia; para ser virtuoso basta reflexionar, pues cuando se reflexiona, se da uno cuenta de que la virtud es buena. Y "bueno" quiere decir bueno para nosotros: lo que es bueno para nosotros es lo que nos hace felices. Y en nuestro tiempo, ¿no han tenido los sabios la impresión de que el pecador es un necio? "Si los pícaros, decía Franklin, supiesen las ventajas de la virtud, se tornarían gente honrada por picardía".

V

El tema fundamental del utilitarismo consiste, pues, en encontrar un buen motivo para justificar la virtud. A este respecto, Epicuro era más especulativo: rechazaba ciertas actitudes consideradas como virtuosas en su tiempo. Pero Bentham y los utilitaristas modernos están completamente impregnados de la tradición moral del cristianismo; y

se hallan tanto menos dispuestos a modificarla cuanto que deben defenderse de la sospecha de inmoralidad. Toda su moral consiste, pues, en una cierta manera de presentar la moral corriente y en convencer a los hombres que les es provechoso seguirla.

Este punto de vista se encuentra en todas las escuelas de moral, sin excluir la enseñanza de la moral cristiana. El moralista práctico no tiene como fin criticar los preceptos recibidos en aplicación de los principios fundamentales, sino inducir a practicarlos. A este fin, pone de relieve los motivos que le parecen a propósito para hacer la más fuerte impresión. Y como la mayoría de los hombres se hallan ante todo preocupados de sí mismos, esto es, están ante todo preocupados de su felicidad, los moralistas prácticos tienen una fuerte inclinación a poner el argumento de la felicidad en el primer plano de sus exposiciones.

Hemos dicho anteriormente que el epicureísmo sufrió un eclipse en la Edad Media, pero que Gassendi, al tratar de rehabilitarlo, pretende que es más fácilmente conciliable con la doctrina cristiana que el aristotelismo. Efectivamente, el argumento de la felicidad no está ausente de la predicación cristiana; podríamos incluso decir que se le encuentra en ella por doquier. Cuando Cristo dice: "Venid a mí todos los que estáis cansados y os dobláis bajo el peso, y yo os aliviaré". ¿no apela al principio mismo del utilitarismo? Y después se puede decir que en cierta manera la discusión del utilitarismo ocupa un puesto central, bajo diverso punto de vista, en la filosofía moral cristiana.

En la moral cristiana clásica, uno de los principios fundamentales es que el hombre busca necesariamente su bien, que no puede hacer el bien más que como su bien, siendo su bien lo que le hace dichoso; y no sería difícil encontrar, desde Santo Tomás a Bossuet y más acá, cien textos que suenan exactamente igual que el principio fundamental de Bentham. Gran número de moralistas cristianos, y no de los menores, presentan deliberadamente la moral como la ciencia de la felicidad, y pretenden que buscar otra concepción en ella es andarse por las nubes.

Más aún, la moral popular cristiana descansa casi exclusivamente en un utilitarismo que podríamos llamar un utilitarismo del otro mundo, consistente en valorar lo que Bentham llama la sanción religiosa, temor del infierno y deseo del cielo, comentando indefinidamente la fórmula evangélica: "¿De qué sirve ganar el mundo, si se viene a perder el

alma?". Y uno de los argumentos más habituales de la apologética está sacado de la felicidad que se encuentra en la fe.

Se puede, pues, decir **en conclusión** que el utilitarismo pone de relieve, por su mismo exclusivismo, uno de los valores morales más generalmente admitidos como el *valor* fundamental, el que conmueve más al vivo a la mayoría de los hombres, el único que hace mella en muchos de ellos. Más tarde estudiaremos de qué manera comprender la relación del bien y de la felicidad. En todo caso, queda sentado que en la vida moral la preocupación de la felicidad ocupa de hecho un lugar muy importante, tan importante que parece exclusivo en muchos y que los hombres no tienen la impresión de que haya oposición entre la búsqueda del bien moral y la búsqueda de la felicidad, hasta tal punto que los moralistas prácticos no ven medio mejor de hacer practicar la moral que intentar persuadir que la virtud es el único secreto de la felicidad.

Sin embargo, para formarse una idea exacta de la cuestión, es preciso todavía hacer una distinción, pues el problema de la felicidad en sus relaciones con la moral puede ser enfocado en dos maneras muy diferentes.

En primer lugar, en filosofía moral, cuando se buscan los fundamentos de la regla moral, hay que preguntarse si **el bien y la felicidad se identifican y si la búsqueda de la felicidad**, tomada en sí misma, o la preocupación de la felicidad con exclusión de todo lo demás, constituye un móvil propiamente moral, si por consiguiente un acto tiene un carácter moral por el hecho de que se realiza con el fin de ser dichoso o de procurarse un placer; en segundo lugar, **si el valor moral depende únicamente de la búsqueda de la felicidad o del placer**. Este problema **no lo abordan** los utilitaristas; lo consideran como resuelto. Si se le resuelve negativamente, es preciso concluir que estos filósofos carecen de sentido moral. Volveremos a encontrarlo cuando busquemos los fundamentos del orden moral y de la regla moral.

Después de esto, la felicidad interviene en moral desde un punto de vista completamente diferente, que es el de Bentham y el de la moral popular cristiana. Considerando la moral como dato, nos preguntamos cómo hacerla practicar. Es un punto de vista de propaganda.

• • •

¿Qué hay que pensar de esto? El utilitarismo corresponde en líneas generales a la moral popular, que es también una moral mínima. El argumento al que la mayor parte de los hombres es más sensible, consiste en que serán desgraciados si no respetan la ley moral.

Es también el argumento que el educador adopta espontáneamente si quiere hacerse escuchar del discípulo, lo mismo que el predicador si quiere hacerse escuchar de los fieles. Se dice al niño: "Si mientes, nadie te creerá; si pegas a tus camaradas, nadie querrá jugar más contigo". Es éste el razonamiento al que se muestra más generalmente sensible, y difícilmente se le hace percibir la importancia de faltas de orgullo, cuyas consecuencias no se hacen sentir de esta manera. La masa de los adultos se halla casi al nivel de los niños.

La moral utilitarista es en suma una moral de todos los días, concreta, elocuente, fácil de comprender y operante sobre nuestras tendencias espontáneas. Esta moral es suficiente en la vida corriente para mantener un nivel medio de moralidad que haga la vida soportable; muy desarrollada e inteligentemente comprendida, puede incluso hacer la vida cotidiana agradable, como hemos visto a propósito de Inglaterra.

Pero no es una moral muy elevada. No da ningún empuje moral; no desarrolla ningún espíritu de sacrificio. Suficiente en cuanto no se trata más que de mantener un nivel mínimo, se muestra incapaz de desarrollar la pureza moral. A pesar de los esfuerzos de los utilitaristas para reducir el altruismo al utilitarismo, jamás se convencerá a nadie de que debe dejarse inatar por la patria únicamente por interés. Por mucho que se haga, el utilitarismo es una moral sin amor, porque el amor es lo contrario del egoísmo y supone que uno no busca su interés. El utilitarismo puede llevarnos a prestar servicio a nuestros semejantes en la medida en que encontramos en este servicio nuestro interés, pero la estimación común juzga sobre todo admirable el amor en que no se busca su interés. El utilitarista hará sin duda algunos pequeños sacrificios, cuando éstos pueden granjearle una simpatía cuyas ventajas sobrepasan los inconvenientes en que consiente; pero el utilitarista no se entrega. Centrado en sí mismo, se reserva. En el mundo cristiano, el perfecto, tal como el pueblo lo imagina, es el que se da, el santo o, en el plano temporal, el soldado que se sacrifica por la patria, el sabio que se sacrifica por la ciencia, el hombre de palabra que se sacrifica por el honor. Y puesto que el utilitarista moderno parte de la moral

corriente y trata de justificarla por el principio de la utilidad, hay que concluir de aquí que no alcanza su fin.

También aquí Stuart Mill hace la crítica de Bentham y, al tratar de concordar el utilitarismo con las exigencias de la realidad, pone de manifiesto su debilidad.

Bentham admitía como evidente que el interés particular y el interés general coinciden necesariamente, utopía bastante corriente en el siglo XVIII: el bien común, siendo el bien de todos, es el bien de cada uno; encontramos en Rousseau la misma doctrina.

Pero es ésta una abstracción que no resiste el análisis de los hechos. Stuart Mill lo reconoce. Sin embargo, bajo el imperio de la tradición cristiana, admite como evidente que los hombres deben hallarse dispuestos a sacrificarse por la comunidad.

¿Cómo explicarse esto? Mill recurre a un artificio que saca de la ley de la asociación de las ideas, noción psicológica basada en sus concepciones del hombre: como tenemos habitualmente ventaja en concordarnos con nuestros semejantes y en servir al interés común, el interés de los demás se asocia naturalmente al nuestro en nuestro espíritu, y así se desarrolla el hábito de considerar el interés ajeno como el nuestro. Los intereses de los hombres no concuerdan siempre en la realidad, pero concuerdan en el pensamiento. El desarrollo de la moralidad es, por ende, una cuestión de educación: es preciso que las leyes "establezcan una armonía tan completa como sea posible entre la felicidad de cada individuo y el interés común, y en segundo lugar, que la educación y la opinión, que tienen un poder tan grande sobre el carácter humano, usen de este poder para enraizar en el espíritu de cada individuo una asociación indisoluble entre su propia felicidad y el bien del conjunto".

Esto es una escapatoria. Mill aborda, sin embargo, el problema del sacrificio, discute su valor y examina si puede ser obligatorio; pero sus argumentos rezuman duda y vacilación. "En vano se esfuerza por unir todavía la idea de felicidad con el sacrificio de la felicidad. Le es imposible escapar al problema: ya lo elude, ya lo roza, nunca lo zanja". (M. Guyau. *La morale anglaise contemporaine*). Lo que no le impide proclamar: "Encontramos en la inapreciable regla de Jesús de Nazaret el espíritu entero de la moral utilitaria. Hacer a los otros como quisie-

rais que os hicieran, y amar a vuestro prójimo como a vosotros mismos, constituye la perfección ideal de la moral de la utilidad".

Estas últimas líneas dan la explicación última de la actitud de los utilitaristas modernos en presencia del altruismo: son cristianos descentrados. Habiendo abandonado este centro de la moral cristiana que es la doctrina del amor fundado en Dios mismo, y con la idea de Dios la de la vida futura, tratan de mantener los preceptos de la moral cristiana centrándolos en el hombre solo y en este mundo solo. El fracaso es estrepitoso.

Epicuro era lógico consigo mismo: fríamente y sistemáticamente egoísta, condena el altruismo. Los utilitaristas modernos, bajo la presión de la tradición cristiana, han querido integrar el altruismo en el utilitarismo, pero su tentativa misma muestra que es preciso otro principio para justificar el sacrificio. El interés no puede fundar sino una higiene moral estrictamente personal. El lugar absorbente del sacrificio en favor de su semejante o en favor del bien común en la moral moderna viene del cristianismo, que la ha impuesto al mundo con una exigencia tal que el problema del sacrificio se ha convertido en un problema central de la moral. Otros sistemas tratan de resolverlo por otros caminos.

CAPÍTULO III

LAS MORALES ALTRUISTAS

Como se preguntase a Jesús cuál era el primero de los mandamientos, respondió: "El primero de todos es éste: Escucha, Israel: el Señor Dios nuestro es el único Señor. Amarás, pues, al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu espíritu y con todas tus fuerzas. Es éste el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No hay otro mandamiento más grande que éstos".

Es necesario tener presente este texto para comprender las morales altruistas. Son morales modernas, nacidas en tierra cristiana y nacidas del cristianismo; pero son bastardos del cristianismo.

El renacimiento del materialismo en los siglos XVII y XVIII lleva a rechazar el primer término de la fórmula de Jesús: "Escucha, Israel: el Señor Dios nuestro es el único Señor". Permanece así el segundo término. Y apareciendo el amor del prójimo como la maravilla del cristianismo, los filósofos que abandonan la fe cristiana, pero que guardan la sensibilidad cristiana, tratan de mantener el segundo término prescindiendo del primero. El segundo mandamiento es semejante al primero, había dicho el Maestro. No —responden los filósofos—, se pueden separar uno de otro. El amor del prójimo será, pues, él solo el mandamiento supremo de la ley. Y se verán nacer sistemas que reducen toda la moral al amor del prójimo.

Pero ¿qué fundamento darle?

I

Henos visto ya que Bentham y sus continuadores vinculan el altruismo, hasta el punto de hacer del altruismo el primer mandamiento de la moral utilitarista. Otros pensadores, ingleses como ellos, se esfuerzan en el siglo XVIII en justificar el altruismo y hacer de él el primer mandamiento, partiendo de concepciones radicalmente opuestas. Shaftesbury (1671-1713), Hutcheson (1694-1747) y Hume defienden que es preciso admitir como base de la moral no el amor de sí, sino la simpatía o la benevolencia; los actos son morales en la medida en que son desinteresados. Hume, en esta materia, es intermediario entre los utilitaristas que apelan a él como un precursor y los altruistas cuyas ideas comparte; y es que su posición participa de la de unos y otros. Por otra parte, opuestos en las palabras, coinciden en la práctica, pues no tienen ni unos ni otros otra base de apreciación que el sentimiento y la satisfacción que el acto reporta.

El autor más representativo de la *moral de la simpatía* es Adam Smith (1723-1790).

La simpatía, según él, es la pendiente natural e instintiva que inclina a entregarnos a los sentimientos de los que nos rodean. La necesidad de simpatía es la necesidad primaria, porque el hombre es esencialmente sociable; nada nos pesa más que la soledad, la soledad moral más todavía que la física; tenemos necesidad de estar rodeados, de ver en torno nuestro caras amigas; tenemos necesidad de experimentar simpatía, dándola o recibiendo.

La simpatía hace compartir los sentimientos de los que nos rodean: estamos alegres con los que están alegres; rodeados de gente triste, somos ganados por su tristeza, y simpatizamos con los buenos sentimientos más que con los malos; la virtud atrae y el vicio repele: si vemos a alguno entregarse a actos de violencia, simpatizamos con la víctima; pero simpatizamos también con una cólera justa: estamos contra el traidor y el hipócrita, a favor de la inocencia y el sacrificio. Para saber dónde está el bien, no tenemos más que escuchar la voz de la simpatía.

El bien es lo que despierta la simpatía; el mal, lo que despierta la antipatía. Se puede formular la regla moral: "obra de manera tal que provoque la mayor simpatía en el mayor número".

Como la simpatía es la regla del bien, la moral sería imposible si no hubiera más que un hombre en el mundo. El que estuviera solo, permanecería en la ignorancia del bien y del mal. Estas palabras no tendrían sentido para él, pues no se preguntaría nunca qué impresión pueden producir sus acciones.

El sentimiento de la obligación se reduce al temor de hacerse antipático; la sanción está en la alegría que se experimenta en ser simpático y el sufrimiento en ser antipático.

Pero ¿cómo juzgar nuestros actos secretos? Es preciso considerarlos como si no lo fueran y preguntarse qué impresión harían en un espectador. Cada uno de nosotros debe desdoblarse, en cierta manera, estableciendo en sí un "espectador imparcial" que juzgue sus propios actos como si fuera otro, de manera que nos apliquemos las reglas que aplicamos a los otros.

* * *

Como se ve, esta moral de la simpatía tiene, como el utilitarismo, una base psicológica. Pretende reducir toda la vida moral a un elemento simple, descubierto en la conciencia y considerado como el elemento dominante.

Corresponde a la mentalidad del siglo XVIII; volvemos a encontrarla en Kant. El hombre del siglo XVIII cree que el ser humano es simple y que basta con encontrar el principio de explicación de sus actos para que todo quede claro. Está también muy seguro de la fuerza de la razón y transforma sus impresiones en certidumbres sin gran necesidad de comprobación. Llama fácilmente razón a toda concepción del espíritu.

Igual que la convicción de Bentham respecto a la coincidencia del bien particular y del bien general, así la de Smith respecto a la simpatía es representativa del generoso optimismo que animaba entonces el pensamiento. En realidad, el hombre no es tan simple; si es respecto a sí una verdad segura, es al contrario que es diverso; se le podría llamar conjunto de contrarios. Siendo esto así, toda doctrina que quiera explicarlo, desde cualquier punto de vista que sea, por un elemento simple, debe ser rechazada desde el principio.

Seguramente, la simpatía desempeña un gran papel en la vida. El siglo XIX ha amplificado aún estas nociones, poniendo de relieve el

papel de la vida común y de las influencias sociales. Smith y los autores de la moral de la simpatía son los precursores, por el camino de la psicología, de la escuela sociológica moderna. Pero si la simpatía desempeña un gran papel, el egoísmo, el interés, como decía Bentham, ¿no desempeñan un papel tan importante? ¿Y el instinto de conservación? ¿Y el instinto de dominio? ¿Y el instinto sexual? ¿Y el deseo de goce o la ley del menor esfuerzo? Se puede hacer una lista bastante larga de las tendencias fundamentales; y como cada una aparece más o menos en todas nuestras acciones, podemos a nuestro gusto representar toda la vida como dependiente esencialmente de cada una.

En lo que concierne a la simpatía, se ha observado con frecuencia la importancia de las apariencias exteriores en el despertar de la simpatía. Hay pillastres simpáticos y santos antipáticos, bribones cuya llegada desarruga todos los rostros y hombres de bien que inspiran fastidio. La simpatía puede provenir del rostro y del timbre de la voz tanto como de las cualidades morales. La moral del sentimiento estaba vinculada al optimismo del siglo XVIII; pero no ha podido mantenerse por más tiempo.

* * *

La moral de la simpatía ha dejado, sin embargo, huellas en la moral inglesa hasta finales del siglo XIX. Hemos visto cómo Stuart Mill trata de salvar el altruismo. La concordancia del altruismo y del interés, la idea de que el hombre se satisface necesariamente practicando el altruismo, es quizá difícilmente sostenible en lógica, pero parece estar singularmente de acuerdo con las aspiraciones espontáneas del genio inglés. A finales del siglo XIX, Spencer defiende una concepción en la que se puede ver un último eco de la moral de la simpatía.

La filosofía de Spencer, como hemos visto, es una curiosa mezcla de positivismo y de evolucionismo biológico. La selección natural, estabilizada por la herencia, le parece el principio de la evolución humana. Principio eminentemente optimista también.

La selección natural se opera gracias a la lucha por la vida, en la que los mejor dotados son los altruistas, pues los altruistas se agrupan y ayudan mutuamente, lo que los hace fuertes. Los egoístas, al quedar aislados, son vencidos y eliminados.

El carácter altruista se fija después por la herencia, y, de generación en generación, los más altruistas se superponen a los menos altruistas, con lo que la humanidad evoluciona necesariamente en el sentido de un altruismo creciente. Al principio, los hombres son solitarios y salvajes: no se unen más que por interés; pero, poco a poco, bajo la influencia de la vida común y por el mecanismo de la asociación de ideas, se habitúan a la mutua ayuda, olvidan que su finalidad era primitivamente puramente egoísta, la toman por un deber y una necesidad; así, progresivamente, se desarrolla el altruismo.

El bien es, pues, la evolución moral que desarrolla el altruismo, pues esta evolución perfecciona a la humanidad. El acto bueno es el acto útil a esta evolución, es decir, el que desarrolla el altruismo.

El ideal hacia el que se dirige el género humano es el *ego-altruismo*. En este estado de perfección, el hombre estará de tal manera adaptado al altruismo que buscará el bien de los otros sin que se le obligue a ello, por placer, por instinto: se sacrificará igual que el ave hace su nido. Se será altruista por egoísmo, puesto que se encontrará la felicidad en hacer la felicidad de los otros. Pero se será igualmente egoísta por altruismo, pues, deseosos de agradar a los demás, se sabrá que nada les puede agradar más que su propia felicidad. Se buscará, pues, su felicidad para agradar a los demás, y la de los demás para agradarse a sí mismo: ego-altruismo.

Esta teoría merece ser registrada, pues constituye una nuestra admirable del optimismo liberal.

II

En el siglo XIX, la moral altruista trata de establecerse en el continente, apoyándose en la realidad social; y se asiste a un desarrollo de teorías morales altruistas de un potencial afectivo muy elevado y de un contenido ideológico bastante débil. Estas teorías se forman en Francia y Alemania; en Francia, bajo la influencia positivista, en Alemania, bajo la influencia nacionalista. Las dos corrientes convergen en la práctica.

* * *

En Francia, el positivismo trata de construir una "moral del ciudadano". Hemos visto que, para esta escuela, moral y sociedad son inseparables: "la moral comienza allí donde comienza la vinculación a un grupo", escribe Durkheim. Y aunque la lógica positivista prohíbe formular sistemas de moral, las exigencias de la práctica, la necesidad de formular una regla para el pueblo, llevan sin embargo a intentarlo.

Pero esta moral, como la de Spencer, se presenta bajo este aspecto particular, el de pretender basarse sobre los hechos sin recurrir a ningún principio. Esto no es muy nuevo, es cierto: Smith y Bentham no usaban apenas otro lenguaje. Por el contrario, el hecho de que se parte se presenta de manera distinta en las morales sociológicas, porque ese hecho no es ya psicológico, sino *social*.

Se han propuesto diversos ensayos de síntesis moral inspirados en esta concepción, sin que ningún maestro se haya impuesto. Aunque las preocupaciones morales hayan perseguido a Durkheim durante toda su vida, la tarea de reconstruir la evolución de las ideas morales y de deducir sus orígenes le absorbió demasiado para que pudiera fijar su atención en una obra de síntesis; otro tanto pasa con la mayoría de los sociólogos. Cuando abordan el problema moral, la preocupación de erigir y justificar la ciencia de los hechos morales les ocupa casi por completo. Y así, el trabajo de síntesis inspirado en sus ideas es más bien el hecho de *outsiders*, de autores que en el plano de la filosofía semejan aficionados y cuyas preocupaciones miran más a la práctica de la enseñanza que al trabajo científico.

Una de las figuras más representativas en este orden es la de León Bourgeois (1851-1925), hombre político, presidente de la Liga de la Enseñanza y por dos veces ministro de Instrucción Pública. Formuló un sistema de moral que él mismo llamó *moral de la solidaridad*.

El sistema descansa en dos fundamentos. Primero: *la necesidad de justicia*. Es un hecho que "la necesidad de justicia existe en toda conciencia y reina en ella imperiosamente". Esta primera base de la moral es también psicológica. Entre las necesidades o los instintos fundamentales del hombre, se elige éste porque sirve al sistema.

En segundo lugar, *el hecho de la solidaridad*: el hombre depende por entero de la sociedad; de ella viene la civilización que nos impregna por todas partes; sin ella no somos nada. Tenemos, pues,

frente a ella una deuda, y esta deuda pesa sobre toda nuestra actividad.

Y es que la solidaridad domina nuestra acción. Como el mundo físico, así el mundo de la actividad humana está sometido a la ley de solidaridad que expresa la dependencia universal de todo frente a todo. Todo interdepende; todo movimiento de un cuerpo ejerce una repercusión que llega a la extremidad del universo; todo acto del hombre ejerce una influencia sobre todos los otros hombres; hasta nuestros estados de alma interiores ejercen una influencia sobre nuestros semejantes, porque obran sobre nuestra acción.

Apretados por esta solidaridad, deudores frente a la sociedad de una deuda que nunca lograremos saldar, debemos consagrarnos por entero al bien social: el bien moral se identifica con las exigencias de la solidaridad.

No se puede, pues, en esta moral, hablar de deberes para consigo mismo, y menos todavía de deberes para con Dios; no hay más que *deberes para con los otros*, y estos deberes se expresan por la *solidaridad*, que ordena tengamos siempre ante los ojos la repercusión de nuestros actos en la vida colectiva.

Para Smith, el bien es lo que despierta la simpatía; para Spencer, lo que desarrolla el altruismo; para Bourgeois, lo que responde al deber de solidaridad: fórmulas muy semejantes unas a otras que coinciden en la práctica al centrar la acción en la preocupación por los demás. Lo que añade la tendencia de espíritu sociológico es el hecho de la solidaridad o de la influencia social.

* * *

Pero estos sistemas están lejos de explicar la amplitud del movimiento de ideas que centra la moral en el altruismo bajo una forma u otra. Todos los movimientos idealistas del siglo tienen por base el altruismo. La moral individual, moral de dignidad personal y de búsqueda de perfección personal, no es más que una moral tradicional que repite temas del pasado; las morales que se centran en Dios de una manera operante, es decir, de manera que la idea de Dios cambia algo en la regla moral, no son estrictamente más que morales cristianas, y éstas están más preocupadas de mantener la tradición que de innovar-

la. Si otros admiten la existencia de Dios, es poco más o menos a la manera de Epicuro, con exclusión de toda intervención en la vida. Y así, todo lo que tiene un acento de novedad, todos los movimientos que tienden a un progreso inspirado en lo que se considera las condiciones modernas del género humano, se fundan en la importancia del hecho social y en el pensamiento de que el ideal de perfección del hombre radica en el servicio de la *comunidad humana*.

Esta comunidad puede entenderse de maneras muy diversas. El siglo XIX conoció un humanitarismo que se expresó principalmente en el ideal científico, englobando a toda la humanidad en sus aspiraciones a la mutua ayuda, y que después ha cristalizado en un idealismo político de armonía universal. Pero este humanitarismo fue rechazado a último plano en el siglo XX, primero por el internacionalismo socialista, universal también, pero que limita la mutua ayuda sólo a los proletarios y concibe la solidaridad como una solidaridad de guerra de los proletarios contra los capitalistas; después, por el nacionalismo fascista y nazi, que limita la ayuda mutua a los miembros de una nación o Estado y, en reacción contra lo que conceptúa malsano en el internacionalismo, predica un egoísmo nacional.

La noción de la comunidad varía pues, pero sea cual sea, todas estas concepciones de base política más que moral, desembocan en morales según las que el individuo debe consagrarse enteramente al bien de la comunidad.

El internacionalismo humanitario del siglo XIX, que se mantiene más o menos en los países anglosajones, no tiene repercusiones muy profundas sobre la moral; está de acuerdo con la tradición cristiana de caridad. Pero en el ala avanzada del movimiento socialista, representado por el socialismo revolucionario y absorbido a partir de 1917 por el comunismo ruso, y en los movimientos fascista y, sobre todo, nazi, se desarrolla una concepción según la cual la moral no tiene más regla que el *bien de la comunidad*. El individuo debe abdicar toda dignidad personal en servicio de la comunidad, o más bien la dignidad del individuo consiste en servir a la comunidad. Al servicio de la Internacional de los trabajadores, o al servicio de su pueblo, es preciso estar dispuesto a lo que sea, y los enemigos de la comunidad carecen de derechos. Ninguna mentira, ninguna crueldad es condenable cuando sirve a la causa. La moral de los proletarios no entraña deberes más que para

con los proletarios, no frente a los capitalistas y sus auxiliares; la moral racista que predica el nazismo no crea deberes más que frente a los hermanos de raza. Más aún: cada uno debe estar dispuesto a sacrificarse por la comunidad; dispuesto a sacrificarse a sí mismo, debe estar dispuesto a sacrificar también a los otros si es preciso.

El único valor absoluto es la causa que se defiende, el bien de la comunidad; el bien individual se mide sólo en función del bien colectivo.

Hemos visto, al principio de esta obra, que el sentido moral aparece ante todo como un sentido de dignidad personal, de rectitud de vida, fundado en la concepción espontánea de una exigencia de perfección. Las morales altruistas de que hablamos en este momento abandonan completamente este punto de vista, para subordinar al hombre totalmente a la comunidad. No queda ya ni fin personal ni fin individual: el individuo se absorbe en la comunidad y se gloriará, llegado el caso, de envilecerse por la causa. Estas consecuencias se hallan ya virtualmente contenidas en la moral de la solidaridad, pero ésta no se desarrolla con la potencia pasional de las morales recientes vinculadas a causas políticas.

Subordinadas a la acción política, estas morales altruistas contemporáneas no han dado moralistas dignos de nota. Sus pensadores, en la medida en que los tienen estos movimientos, son pensadores políticos. La literatura de propaganda es enorme; la construcción de sistemas, pobre. Solamente se pone insistentemente de relieve y se enseña autoritariamente la idea fundamental del todo de la nación o de la Internacional.

III

De estas morales altruistas y del movimiento sociológico en general, retendremos que el hombre no se halla solo, que depende de la comunidad humana y que el ideal moral no puede, por tanto, expresarse por una fórmula de aislamiento, sino por una fórmula de colaboración.

Seguramente, se sabe desde siempre que el hombre vive en sociedad. Entre los filósofos griegos, varios y de los más grandes, Platón, Aristóteles, habían incluso partido de un ideal de ciudadano y de preocupaciones políticas en su especulación filosófica. Sin embargo, la

moral, tradicionalmente, consideraba al hombre primeramente aislado y después pasaba al examen de sus deberes para con los otros, lo que explica que más de una doctrina, como la doctrina neo-platónica o como las doctrinas indias, que estudiaremos más adelante, hayan podido concebir el ideal moral como un ideal estrictamente individual que hay que realizar haciendo abstracción de la vida común.

Que al reflexionar sobre el hombre se le encuentre en el punto de partida de toda reflexión, ligado a la comunidad e impregnado de la comunidad; que no se pueda, pues, hacer abstracción de la comunidad cuando se estudia al hombre; que su perfección no pueda realizarse sin que esté de una u otra manera en contacto con sus semejantes, parece sin duda una adquisición del pensamiento moderno, y esta adquisición es la que traducen las morales altruistas.

Hemos visto que estas morales altruistas son cristianas en su origen. El cristianismo no es una doctrina social y no da explicación de la vida colectiva: se limita a enseñar una norma moral y ha hecho del precepto de amar a su prójimo como a sí mismo una de las reglas fundamentales de la moral. Ha dado al amor del hombre hacia sus semejantes un impulso prodigioso; ha hecho de este precepto una de las reglas fundamentales de la vida humana y hasta la señal por la que se reconoce la virtud. El cristiano debe amar a sus hermanos no porque dependen de la colectividad, sino porque son hijos del mismo Padre y porque deben unirse al amor con el que Cristo rescata a todos los hombres. Pero su vida común en Cristo crea entre ellos una solidaridad que toma cuerpo en la doctrina de la comunión de los santos, y ésta prepara a comprender el hecho positivo, puesto de relieve por la sociología moderna, de la dependencia del medio, que es una dependencia de los hombres mutuamente y de cada uno respecto de todos.

Nacidas del amor cristiano, las morales altruistas evolucionaron en el sentido de la subordinación total del individuo a la comunidad, y en esto se oponen al cristianismo. Y es que, en éste, otro punto de doctrina equilibra la doctrina del amor; y este principio es el de la pureza, el principio de la dignidad del alma, que se expresa en la fórmula "¿de qué sirve ganar el mundo, si se pierde el alma?". Por otra parte, uno y otro se apoyan en la dependencia del hombre respecto a Dios, ya que todo valor cobra sentido y jerarquía en función de Dios y de la voluntad divina.

Filosofía moral. — 8

De este conjunto, las morales altruistas no retienen más que el amor del prójimo, y éste se convierte en amor de la comunidad. La comunidad, a su vez, pasa a ser la fuente de todo valor y reemplaza a Dios, pero sin ser como Él trascendente a los valores humanos. Así, las morales altruistas tienden a oponerse al cristiano en la medida en que se muestran radicales.

• • •

El valor del altruismo llevado hasta el sacrificio no podría establecerse más que apelando a un principio que domine al hombre. Si el hombre no debe tener en cuenta ningún valor que le sea superior, no deberá practicar el altruismo más que en la medida de su interés; y hemos visto el fracaso del altruismo cuando ha querido fundamentar el sacrificio de esta manera.

Hemos visto, por otra parte, lo que tiene de artificial la solución de la cuestión por una supuesta evidencia psicológica, ya se trate de la simpatía o del sentido de la justicia. Estos hechos, mal llamados evidentes, son elegidos por las necesidades de la causa; se podrían elegir los hechos inversos con igual razón. Si hay en el hombre una "necesidad de justicia", como juzga León Bourgeois, es también verdad que hay en el hombre un apetito de poder, un instinto de dominio y un amor de sí que empujan continuamente a la injusticia y hacen valorar diferentemente las injusticias, con frecuencia ficticias, de que nos creemos víctimas y las que atañen a nuestros semejantes. Igual que la selección natural por desarrollo de la simpatía, a la manera de Spencer, se opone a multitud de hechos, los más aptos para la lucha por la vida son frecuentemente los que practican la mala fe o defienden con más aspereza sus intereses.

Los partidarios de la tendencia sociológica se han dado cuenta de que los valores morales deben estar fundados sobre algo superior al hombre, y este valor lo han buscado en la colectividad. De ahí, en todos ellos, una tendencia a divinizar a ésta.

Esta tendencia parece natural en el hombre. Se sabe que la mayor parte de los pueblos no cristianos divinizan la sociedad de una manera o de otra, atribuyendo a su pueblo un origen divino, haciendo de él un pueblo elegido o reconociendo un carácter divino a sus soberanos.

Según los romanos y los griegos, el origen de sus ciudades se debía a dioses protectores a quienes seguía perteneciendo la ciudad; en Egipto, el Faraón era de la familia de los dioses; el emperador de China era hijo del cielo; al emperador del Japón vemos todavía en nuestros días atribuirle un carácter divino. Incluso en la sociedad cristiana, pueblos y príncipes han tratado siempre de hacerse reconocer un lazo especial con la divinidad; *gesta Dei per Francos*, decían en la Edad Media.

Es preciso situar el movimiento sociológico en esta línea para comprender lo que tiene de profundamente natural. Aunque vinculado a concepciones filosóficas que niegan a Dios, tiende a reconocer la sociedad atributos divinos. Este movimiento espontáneo del espíritu está muy acusado en Durkheim. Fundando su concepción de la realidad social en la conciencia colectiva, concebida como una realidad distinta de los individuos, tiende progresivamente a hipostasiar ésta y a convertirla en una realidad trascendente a los hombres. Al final de su carrera, escribió: la sociedad, animada por la conciencia colectiva "tiene todo lo que necesita para despertar en los espíritus, únicamente mediante la acción que ejerce sobre ellos, la sensación de lo divino, pues es para sus miembros lo que Dios es para sus fieles". (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*.) La conciencia colectiva reemplaza a Dios; se impone al hombre como el bien absoluto; se halla en el mismo plano que Dios. "Entre Dios y la sociedad hay que elegir". (*Sociologie et philosophie*.)

La misma actitud reaparece con fórmulas variadas en los movimientos nacionalistas, igual que en el internacionalismo comunista. Citemos sólo un ejemplo: M. Balbino, subsecretario de Estado del Gobierno fascista, tomando la palabra en la inauguración de la Universidad fascista de Bolonia en 1934, hablaba del servicio de "la divinidad de la patria" y de "esta especie de panteísmo nacional... que constituye la gran verdad del Fascismo".

Lógicamente, una moral puramente social debe conducir a estos excesos, sin lo que carece de base. Es verdad que este extremismo no constituye nunca en estos movimientos del pensamiento más que una punta en la que los espíritus no logran fijarse, porque la irrealidad es demasiado manifiesta. Pero si se quiere basar la moral exclusivamente en el altruismo, no queda entonces más que acogerse al utilitarismo, que no da tampoco solución satisfactoria.



Podemos así retener del altruismo sociológico la confesión implícita de que el altruismo, llevado hasta el sacrificio, no puede basarse más que en Dios, es decir, en un ser trascendente. La sociedad no es ni puede ser trascendente, pues no es más que una colectividad humana, un conjunto de hombres, y conserva por tanto las proporciones y los caracteres del ser humano. En cuanto fundamento del altruismo, Dios presenta un carácter completamente diferente. La sociedad tiene necesidad del hombre; está comprometida en las obras del hombre; depende del hombre tanto como el hombre depende de ella; y, por esta razón, una moral puramente social llega inevitablemente a sacrificar los valores individuales. Desemboca en el ideal del hormiguero, en que el individuo no es más que un instrumento al servicio de la colectividad.

— Pero es distinto con Dios. Dios es trascendente. Sus relaciones con el mundo se establecen sobre el plano de las relaciones entre creador y criaturas. Esto quiere decir que el ser creado lo debe todo al creador, y que éste no solamente no le debe nada, pero ni siquiera tiene necesidad de él. Esto supuesto, no se concibe que el hombre abdique nada de su dignidad para servir a Dios, y esto tanto menos cuanto que su dignidad misma le viene de Dios. La sociedad viene de Dios como el individuo en el sentido de que si el hombre debe vivir en sociedad, si la vida social es condición de su desarrollo e instrumento de su obra, es porque Dios lo ha creado con una naturaleza que exige la vida social. La voluntad de Dios no puede más que mirar al bien de los hombres, tanto tomados en sí mismos como en sociedad; la moral individual viene de Él; las exigencias del bien común, también; todo esto se concilia en la ley divina. Y como ésta se expresa por la naturaleza, no es posible oposición ninguna. No se concibe, pues, conflicto entre la dignidad del hombre y el servicio divino.

CAPÍTULO IV

LAS MORALES DE LA ESPONTANEIDAD

Designamos con este título un conjunto de morales que podríamos llamar también morales del *impulso vital* o morales de la *naturaleza*, morales muy diversas entre sí, pero caracterizadas todas ellas por su reacción contra el convencionalismo, aparente o real, de las morales tradicionales y el carácter abstracto de los sistemas de moral.

Para comprenderlas, hay que saber que son morales de reacción. Varias de ellas son también morales de *insolencia*, que se complacen en ir contra el sentido común o las convenciones comúnmente admitidas. Se las encuentra en todas las grandes épocas del pensamiento, como los parásitos que se pegan al cuerpo de los grandes peces; pero raras veces producen grandes pensadores. Veremos, sin embargo, que destacan un aspecto importante del valor moral; por este motivo merecen figurar en nuestra encuesta.

I

Comencemos por una moral antigua, la *moral cínica*, más célebre por su pintoresquismo que por la fuerza de sus demostraciones.

Los comienzos de la escuela cínica datan del tiempo de Sócrates y Platón. Antístenes, su fundador, es un discípulo de Sócrates (s. V a. C.). El cínico más célebre, Diógenes, es contemporáneo de Platón.

Entre las escuelas griegas de filosofía, la escuela cínica se caracteriza por su *antiintelectualismo*. Rechaza toda especulación y limita la

reflexión a la moral práctica. Ésta se reduce a la vuelta a la naturaleza. El sabio se contenta con ser él mismo; se libera de toda ligadura exterior y busca en todo la más radical simplicidad. No tendrá necesidad de casa, si puede dormir en una plaza o bajo el pórtico de un templo; se contentará con los manjares más frugales, y Diógenes arroja su escudilla después de ver a un niño bebiendo en el hueco de su mano; llevará los vestidos más vulgares y su lenguaje llevará el sello de la más perfecta simplicidad, con desprecio de toda convención, incluso hasta la grosería.

El cínico desdén la vida social y sus reglas, que complican la existencia y apartan al sabio de la conciencia de sí mismo, en la que radica la felicidad. Desprecia el matrimonio y satisface sus necesidades sexuales al azar de los encuentros, sin darles importancia. Más aún que Epicuro, se desentiende de la política. Se niega incluso a reconocerse ciudadano de una patria; no tiene más patria que el mundo: si los hombres fueran sabios, no habría necesidad de formaciones políticas: los cínicos son precursores de los modernos anarquistas.

Groseros y vulgares por sistema, practican ciertas formas de ascetismo con un rigor extremo. El despego que predicán, exige una gran energía. Así se oponen a Epicuro por su culto del esfuerzo. La búsqueda del placer es el mal que hay que evitar a todo precio; exaltan el esfuerzo y predicán el trabajo. Su patrono, Hércules, es el único héroe griego "cuyas hazañas consisten en trabajos" (Michelet).

Viviendo de la mendicidad, ostentando la suficiencia de su desprendimiento y proclamando la alegría que se encuentra en la perfecta libertad del alma, groseros y provocativos, los cínicos recorren el mundo antiguo como apóstoles, predicando el desprendimiento de todos los valores convencionales y el desprecio de lo artificial. Zeller los llama los "capuchinos de la antigüedad". Pero en nuestros días serían más bien nudistas, anarquistas y defensores del amor libre.

II

Los cínicos son los representantes de una actitud de la que se pueden descubrir ejemplos hasta en China, y cuya tradición se prolonga, en nuestra civilización, entre cierto número de herejes de la Edad Me-

dia y, posteriormente, en la exaltación de todos los valores de vida entre los humanistas del Renacimiento, bien que, por reacción contra el ascetismo cristiano, estos últimos no sigan a los cínicos en los aspectos de renunciamento de su moral. Lo mismo pasa con los autores del siglo XVIII que exaltan a su vez la "naturaleza" y la vida según la naturaleza. Diderot (1713-1784) constituye sin duda el ejemplo más relevante; como los cínicos, exalta a la vez la vida según la naturaleza y la alegría de vivir. Pero la reacción de estos autores contra la tradición cristiana les lleva a identificar la vida natural con un sensualismo, o grosero o refinado; y de otra parte, la tradición altruista del cristiano, cuyas huellas sufren a pesar de todo, les inspira hacia las diversas formas de acción social una estima que no encontramos entre los cínicos.

Todo esto es bastante poco coherente en el plano intelectual y no vamos a detenernos en estas concepciones que no aportan apenas elementos nuevos. Nos limitaremos a alguna que otra concepción más reciente y de un carácter más sistemático.

A primera vista, el *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, de Jean-Marie Guyau (1854-1888), no presenta apenas semejanza con la moral cínica. Sin embargo, sus preocupaciones están en la misma dirección.

Guyau vive en los comienzos del positivismo, en una época en que éste había desarrollado ya entre sus adeptos el horror hacia la metafísica y la preocupación por atenerse a los hechos, pero en que no se habían formulado aún los principios de la ciencia de las costumbres. El *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, es de 1885; *Morale et Science des mœurs*, de Lévy-Bruhl, es de 1903. Así, aunque positivista, Guyau se preocupa de proponer una moral; pero ésta será una moral sin metafísica.

Comienza por criticar las concepciones tradicionales. La moral hasta entonces se había apoyado en un doble fundamento: el bien en sí realizado en la naturaleza, o una ley positiva. Ahora bien, la naturaleza es evidentemente indiferente y no puede servir de fundamento a ninguna teoría. Por otra parte, para demostrar que la naturaleza es buena, se acaba siempre por remitirse a Dios; pero como Dios no existe, como

tampoco el alma es inmortal, el juicio de bien o de mal, basado en la naturaleza, no tiene ninguna justificación.

En cuanto a la ley moral, para aceptar una, sería preciso encontrar en alguna parte una moral estable y universal; pero no se encuentra.

Es preciso, pues, abandonar estas concepciones periclitadas y construir la moral partiendo del hecho moral.

¿Qué nos indica esto? Que el fin de nuestros actos, la tendencia más profunda de nuestro ser, no es ni la utilidad, ni el placer, sino la vida, "la vida lo más intensa y lo más extensa posible", el desarrollo de nuestra naturaleza física y moral. El placer y la felicidad son consecuencias del desarrollo de la vida, no el fin. La vida tiene su fin en sí misma.

La vida tiene un doble aspecto que concilia el egoísmo y el altruismo, representados uno y otro por las actividades fundamentales de la nutrición y de la generación. Busca primeramente su propio desarrollo —es el egoísmo al que corresponde la nutrición—; en segundo lugar, su expansión —es el altruismo al que corresponde la generación. Todo esto en el plano del hecho comprobable.

Como la moral se desarrolla en este plano, no es necesario ya hablar del bien como de un valor que determina al espíritu a título de deber; pero las exigencias fundamentales de la vida dan "equivalentes del deber". Se puede enumerar cierto número de esos equivalentes.

En primer lugar, la necesidad de fecundidad que, al engendrar la alegría de obrar, suscita el deseo de realizar una obra: simple impulso natural, pero que reviste la apariencia de un deber, porque el espíritu se siente determinado a ello.

En segundo lugar, el deseo estético, el deseo de disfrutar de la belleza; el atractivo del riesgo, normal en un ser sano, porque desarrolla en el más alto grado la conciencia de vivir; riesgo físico que consiste en afrontar peligros hasta el punto de que a veces el sacrificio de la vida puede considerarse como normal, y riesgo intelectual que se manifiesta en las hipótesis científicas o en las innovaciones filosóficas y artísticas. Deseo de vida intensa también, que puede llevar el valor de la vida a descender a cero en comparación de la intensidad de vida contenida en un instante. Y todo esto explica el desinterés, la abnegación, el entusiasmo por una noble causa, las circunstancias excepciona-

les en las que el sacrificio de la vida puede convertirse en una expresión de la vida.

Así desaparece la moral racional, resultante de una especulación del espíritu, y la moral del deber, que ocupaba un lugar preponderante en la filosofía moral desde Kant, para dar lugar a una moral que podríamos calificar en un sentido muy elevado de una *moral del instinto*. Para ordenar su vida, el hombre no tiene que razonar, sino observar sus tendencias profundas: la naturaleza le mostrará el camino.

III

De un aire completamente distinto, aunque en la misma dirección de pensamiento, es la moral de Federico Nietzsche (1844-1900), cuya influencia ha sido considerable en todo el pensamiento contemporáneo.

Con Nietzsche abordamos la filosofía alemana, pero bajo un ángulo muy particular. Sumamente apasionado y dotado de una poderosa fuerza de expresión, Nietzsche escribe de un modo poco sistemático, pero en extremo sugestivo. Es un encantador en quien el lirismo reemplaza frecuentemente a la lógica, y cuyas obras se presentan con un atuendo literario y, a veces, bajo una apariencia de fantasía a la que no nos tienen acostumbrados los filósofos.

Su existencia fue desgraciada; durante su vida fue un personaje escandaloso que no llegó a imponerse, fracasó en la carrera universitaria y acabó por llevar una existencia de vagabundo. En reacción contra el medio social, las convenciones y los usos, su obra da muestras de una especie de exasperación siempre estremecida, que desembocó en 1889 en un ataque de parálisis general. Su destino infortunado, su potencia pasional, su genio literario, recuerdan a Rousseau, cuyo carácter, carrera e influencia, un siglo antes, presentan curiosas analogías con la suya.

El problema central en torno al que gira el pensamiento de Nietzsche es el del *porvenir de nuestra civilización*, lo que le lleva a investigar los valores a los que está ligado el hombre de nuestro tiempo y a formular una concepción de conjunto del destino humano.

Su filosofía general es de base negativa. Cuando el hombre llega a desembarazarse del velo de las ilusiones en las que las generaciones se mantienen celosamente, se da cuenta de que el universo no es más que *incoherencia*. "Un caos en el que no hay ni ser, ni unidad, ni

orden, ni lógica, ni finalidad": un juego de fuerzas que entrechocan y se combinan ciegamente. Nada tiene sentido. No se puede, pues, hablar ni de bien, ni de mal, ni de leyes, ni de reglas, ni de moral, ni mucho menos de razón.

Este caos está hecho de *fuerzas* que se combaten. El principio de la evolución universal se encuentra en las *voluntades de poder* con que están animadas estas fuerzas y cuya expresión es la vida. He ahí el hecho primario: las fuerzas existen; no tienen que justificarse, ni explicarse, y no hay que buscar su origen. Animadas por la voluntad de poder, tratan de dominarse unas a otras; toda fuerza tiende a la expansión, una expansión indefinida, con miras al dominio del universo entero. Pero como encuentran la misma voluntad de poder en las otras, las fuerzas se unen entre sí según sus afinidades para combatir a las que les son opuestas; y el mundo es así el teatro de una guerra continua. El hombre es un "sistema de fuerzas"; la humanidad es otro.

Los hombres son de dos tipos: el solitario y el poderoso, por un lado; el hombre de rebaño y el mediocre, por otro. El drama de nuestra civilización moderna es, según Nietzsche, que tiende a hacer predominar al hombre-rebaño.

La masa está constituida por los *hombres-rebaño*, los débiles, los mediocres. El mediocre no es capaz de vivir por sí mismo; y así es social; necesita estar rodeado, sostenido; tiende a la uniformidad; su ideal es un ideal de igualdad y de semejanza: todos iguales, una misma regla, usos uniformes, la nivelación. El mediocre ama, pues, una religión común a todos, una moral común, usos comunes; gusta del orden y la organización; tiene como ideal la abnegación y el sacrificio; admira la humildad y la caridad.

Los mediocres son despreciables, aunque no enteramente, pues son necesarios. La vida de la humanidad exige que sean realizadas muchas funciones inferiores a las que solamente los mediocres se doblegan, y conviene mantenerlos en las concepciones religiosas y morales apropiadas, enseñándoles la abnegación, la humildad, la alegría del sacrificio y otras concepciones envilecedoras que les inspiren el orgullo de su bajeza. Sin embargo, los mediocres no son para el género humano más que el mantillo para la planta; lo que constituye la riqueza, la grandeza y, propiamente, la razón de ser de la humanidad, son los fuertes, "la raza de los señores", los "*poderosos*".

Esta *raza superior* se caracteriza por los rasgos exactamente opuestos a la raza inferior. Son solitarios que viven para sí mismos, sin más finalidad que producir esta cosa rara y única valiosa, una muestra perfecta de humanidad.

Para éstos no existe regla. El poderoso es un ser único que no conoce más finalidad que el desarrollo de su personalidad; no tiene deberes para con nadie y cultiva en sí todo lo que puede engrandecerle. El hombre-rebaño le sirve de estribo y de escabel; lo utiliza a su gusto. No tiene que ser "bueno", ni "caritativo"; su virtud estará hecha, por el contrario, de dureza; ningún obstáculo podrá detenerle en la afirmación de su personalidad.

Lo esencial de la obra de Nietzsche está consagrado al retrato del "poderoso" con cuyo solo pensamiento se extasía el filósofo. El que realiza el ideal, llega a ser un "*superhombre*", y el superhombre es el valor supremo de la humanidad.

Este ideal de fuerza no es, por otra parte, un ideal de goce en el sentido vulgar de la palabra. El poderoso, el superhombre, es un ser duro para sí mismo y para los otros; ama el peligro, el riesgo; se inunde con el sufrimiento; "se impone privaciones, aventuras y peligros afrontados con alegría de corazón, únicamente para probar y acrecentar su fuerza de sufrimiento"; todo tiende hacia sí mismo y no puede tener otro fin que él mismo; pero el hombre se realiza en el peligro y el sufrimiento "A los que me interesan, por poco que sea", escribe Nietzsche, "les deseo el sufrimiento, el aislamiento, la enfermedad, los malos tratos, el oprobio; deseo que conozcan por experiencia el profundo desprecio de sí, la tortura y la desconfianza de sí, las estrecheces de la derrota; no siento compasión por ellos, porque les deseo lo único que puede mostrarles si tienen o no valor: deseo que se mantengan firmes".

El superhombre es, pues, profundamente "inmoral". Nietzsche mismo se gloria de ser "inmoralista". Admite, sin embargo, la moral para los demás, para la raza de los esclavos; y considera ésta indispensable. No la destruye; la utiliza. Las dos razas deben subsistir; necesitan la una de la otra; es necesaria una moral de esclavo, basada en el renunciamiento, la humildad y la caridad; y es necesario el inmoralismo de los poderosos que no conocen regla, que están "más allá del bien y del mal", según el título de una de las últimas obras del filósofo.

Duro y exigente, el superhombre será, sin embargo, generoso y bueno en cierto sentido, por superabundancia de vida. Hay un género de bondad que proviene del desprecio o de una indolencia de gran señor; y hay también una beneficencia que es afirmación de superioridad. Afirmar su personalidad constituye en todo caso el único objetivo del aristócrata que no puede admitir o concebir nada por encima de sí.

Este retrato está animado de una pasión que alimenta su reacción contra el mundo que le rodea. El mayor peligro que corre nuestro mundo radica, según él, en que la raza de los señores tiende a extinguirse por el efecto nivelador de una civilización formadora. El cristianismo en particular es el objeto de sus sarcasmos. La moral cristiana es envilecedora, porque está totalmente orientada hacia los valores negativos de renunciamento que destruyen la personalidad. De ahí la insistencia con que hace hincapié en la dureza, virtud fundamental del superhombre, en oposición a la dulzura y a la misericordia cristianas, en el egoísmo opuesto a la caridad, en el culto de lo carnal, de los valores de la tierra, en oposición a la esperanza de la vida futura: "Yo os conjuro, hermanos míos, que permanezcáis fieles a la tierra y no creáis a aquellos que os hablan de esperanzas supraterrrestres".

IV

Las morales de la espontaneidad son morales de reacción contra lo que Bergson llama la moral social, es decir, las tradiciones morales codificadas por los usos, que les parecen artificiales y sin fundamento, o mal fundadas. Por otra parte, son también morales de reacción contra la metafísica o la religión. No se explican, y sobre todo no se explica su violencia, más que por esta doble reacción.

Estas morales desembocan en nuestro tiempo en la *negación de la moral*. Nietzsche, en particular, se proclama *inmoralista*, y ha sido seguido en este camino por toda una generación de espíritus. Pero nadie está más preocupado de moral que estos "inmoralistas": están de tal manera preocupados de ella que ninguna otra cosa les preocupa; estos hombres que niegan toda regla moral no cesan de hablar de ella, no cesan de buscar una; y cuando Nietzsche proclama que pasa más allá del bien y del mal, todavía entonces sigue buscando el bien, con riesgo simplemente de cambiar su fórmula.

En efecto, negar toda regla es prohibirse hablar a una colectividad. Decir que el superhombre se conduce de tal o tal manera, decir que no busca más que la afirmación de su personalidad, es ya formular una regla. Si no hubiera ninguna regla aplicable a todos, sería imposible decir nada que fuese formulable para todos; habría que hablar de una manera totalmente diferente a cada uno. El mismo Nietzsche se limita a decir que la regla del superhombre, común a todos, se aplica a cada uno según las diferencias propias de su personalidad. Reducida a esta fórmula y despojada del aparato pasional con que el filósofo la reviste, la proposición parece banal.

El rasgo común a estos filósofos es el de predicar la "*vuelta a la naturaleza*". El hombre debe seguir su naturaleza; debe apartarse de lo artificial y para no exorcizar los falsos principios que frenan su espontaneidad. En último término se encuentra la impresión de que la moral, tal como se la enseña, es artificial y falsa. Y efectivamente, la moral "social" da fácilmente esta impresión, porque, cuando una moral se hace tradicional, los espíritus se habitúan a ella, la mayoría la aceptan sin discutir y sin reflexionar y se ponen a enseñarla autoritariamente, sin tomarse el trabajo de justificarla. Se establece un código, frecuentemente complicado, previendo la aplicación de las reglas de moral a numerosos casos particulares y, como la justificación exige un esfuerzo, los que disponen de la autoridad prefieren ordenar a razonar, pues es éste un camino más fácil. Pero poco a poco se acaba por perder de vista el encadenamiento de las reglas y de los principios; no se distingue ya lo que es puro uso social de lo que es regla permanente y absoluta: uno se pone a defender usos a los que se está habituado, aunque hayan perdido su razón de ser y no sean ya más que supervivencias; se crea una confusión entre lo esencial y lo accesorio, lo permanente y lo transitorio, lo absoluto y lo relativo; y las deficiencias de la enseñanza provocan en los espíritus jóvenes, independientes y ávidos de verdad, una reacción que arrastra no sólo las escorias, sino todo el edificio.

Como estos defectos de la enseñanza tradicional son defectos inevitables, más o menos acentuados según las épocas, pero que se reproducen siempre, las morales de la espontaneidad son igualmente inevitables, y se las verá renacer constantemente en todas las épocas de convencionalismo moral y en todas las épocas de racionalismo exagerado.

Aunque excesivas, constituyen en cierta manera una *reacción sana*, la reacción de la naturaleza; ponen de relieve la idea de que la regla moral debe ser conforme a la naturaleza del hombre, que el fin de la moral no puede consistir en ahogar la personalidad, sino desarrollarla; no puede ahogar la naturaleza, sino desenvolverla; que la perfección moral debe ser perfección del hombre; que la regla moral no puede ser una regla arbitraria que se impone al hombre desde fuera y extraña a sus aspiraciones y a sus necesidades, sino que debe, por el contrario, corresponder a ellas; que el bien moral no puede, pues, oponerse a la naturaleza, ni puede consistir en luchar contra la naturaleza, ni puede ser ante todo renunciamiento y mortificación, sino que debe ser antes que nada desenvolvimiento, alegría, plenitud.

Todo esto es justo y debe ser destacado. Veremos que es uno de los fundamentos de la regla moral. Es perfectamente verdadero que demasiados moralistas lo olvidan, presentan la moral bajo una luz deprimente y olvidan proponer los renunciamientos de la moral como simples medios de purificación con vistas a un desarrollo más perfecto. Las morales de la espontaneidad no son en modo alguno morales de facilidad. Los cínicos predicán un ascetismo riguroso; Guyau exalta el gusto del riesgo; Nietzsche enaltece el sufrimiento. Admiten que el hombre tiene que luchar y luchar contra sí mismo, pero rechazan con violencia la idea de que la moral pueda ser empequeñecedora.

Es verdad que todo el mundo rechaza esta idea; pero la reacción de los moralistas de quienes nos ocupamos en este momento, se explica por el hecho de que la moral popular, tal como se enseña a veces —a veces o frecuentemente según los medios—, *parece* empequeñecedora.

En lo que concierne a Nietzsche, por ejemplo, es sorprendente que Nietzsche no ve de la moral cristiana más que este aspecto y preconiza, sin embargo, para su superhombre una buena parte de las formas de renunciamiento que el cristianismo propone a sus adeptos, sin que esas formas le parezcan empequeñecedoras en su propia síntesis. Por el contrario, toda la fuerza que puede haber en el cristianismo, todo el empuje que desarrolla impulsando al hombre a sobrepasarse, le escapan evidentemente.

• • •

Las morales de la espontaneidad son deliberadamente arbitrarias, ya que rechazan todo fundamento de la regla moral y, al menos en nuestro tiempo, rechazan incluso la idea de regla, aunque inciden en ella por vía indirecta.

El sistema de Nietzsche en particular pone de relieve mejor que otro alguno la necesidad de un principio superior al hombre. Para el superhombre, Nietzsche no admite ninguna regla. Constituye en sí mismo su fin y no puede guiarse más que por su fantasía. A decir verdad, si se quisiera un término más abstracto, se diría que no puede tener otra regla más que su bien personal, y se recaería entonces en los marcos tradicionales; pero no es esto lo que importa por el momento. El servicio que Nietzsche nos hace, es mostrar con su suma evidencia que la regla moral exige que el hombre esté subordinado a algo que lo sobrepase, y que a falta de este "más allá", no depende más que de sí mismo y no puede tener más regla que él mismo. Completa así la lección que nos han dado ya los moralistas del altruismo, y nos introduce en las doctrinas racionales, que a su vez buscan precisamente este principio superior.

Kant
Monistas

LAS MORALES RACIONALES

Las morales racionales buscan el fundamento de la moral, no en un hecho de experiencia, sino en un principio racional. Este principio racional debe reducirse a la afirmación de una realidad que sobrepasa al hombre y se impone a su espíritu; se trata, pues, necesariamente de algo que sea, de una manera u otra, exterior al hombre.

De hecho, como veremos, tan pronto como se admiten principios racionales, se va a parar a Dios. Pero hay diferentes maneras de concebir a Dios y diferentes maneras de concebir las relaciones entre Dios y el hombre.

Comenzaremos por la moral de Kant, que forma, desde el punto de vista que nos ocupa aquí, la transición entre las morales empíricas y racionales, pues presenta una mezcla de empirismo y de racionalismo.

Después examinaremos las morales monistas que corresponden a metafísicas unificadas de Dios y el hombre. Las morales que se basan en Dios, al reconocer la distinción de Dios y el mundo, las estudiaremos en último lugar.

CAPÍTULO V

LA MORAL DEL DEBER DE KANT

Ningún filósofo ha ejercido sobre el pensamiento moderno mayor influencia que Kant (1724-1804); en moral, su acción no ha sido menor que en los demás dominios. Solamente Nietzsche puede compararse; pero la acción de Nietzsche es más considerable en el terreno de la moral práctica; la de Kant en el plano teórico, en la manera misma de plantear el problema.

El pensamiento moral de Kant puede reducirse a dos aspectos, la determinación del carácter propio de la moralidad y el fundamento de la moralidad. Estas dos cuestiones dependen, por otra parte, una de otra y se resuelven una por otra.

I

Es sabido que la filosofía de Kant se desarrolla en dos tiempos expresados por tres cuestiones: ¿Qué podemos saber? Kant responde a esta pregunta con la *Crítica de la razón pura* (1781). ¿Qué debemos hacer? ¿Qué podemos esperar? Kant responde a estas preguntas con la *Crítica de la razón práctica* (1788).

Después de la crítica de la razón pura es cuando la moral debe buscar su punto de partida. Ahora bien, al analizar el conocimiento, Kant había llegado a juzgar que nuestros juicios no son impuestos por los objetos exteriores, sino por las leyes de nuestro espíritu. Así la

Crítica de la razón pura concluía en la imposibilidad de conocer el mundo de los "números" o cosas en sí. Pero el problema de la moral consiste en encontrar a nuestra acción una ley universal que sirva de regla a los actos, pues la moral debe ser una ciencia: esto, Kant no lo discute: la moral será una ciencia o no habrá moral, y no duda de que hay una moral. Pero no hay ciencia más que cuando hay leyes generales, es decir, reglas de aplicación constante y universal.

Kant se entrega después a la crítica de la moral tal como había sido comprendida hasta entonces. Se ha tratado siempre de construir la moral, sea apoyándose en una metafísica, sea apoyándola en las tendencias naturales del hombre. Pero estas dos vías son igualmente caminos sin salida. No se puede basar la moral en la metafísica, puesto que no se puede demostrar nada que guarde relación con una cosa en sí independiente de nosotros; y no se puede tampoco fundarla en tendencias naturales, pues es imposible determinar tendencias naturales sobre las que todo el mundo esté de acuerdo. O bien la moral naturalista debe fundarse en la tendencia a la felicidad —pero los hombres conciben la felicidad de maneras diferentes, y, por otra parte, ¿cómo fundar la obligación sobre un deseo?—. O bien el fin a que tienden los hombres es el bien; pero aun en este caso, no llegan nunca a ponerse de acuerdo, tan pronto como se trata de definir el bien.

¿Y cómo desempatarlos? ¿Cómo saber quién tiene razón y quién está engañado, cuando todas nuestras concepciones nos son impuestas por las formas *a priori* de nuestro entendimiento?

De otro lado, si la moral debiera fundarse en una felicidad o en un bien al que tendiésemos por naturaleza, bastaría que nos dejáramos guiar por el instinto. La razón nos resultará desventajosa, pues el instinto nos conduciría mucho más seguramente. Ahora bien, para Kant es evidente que la solución no puede encontrarse en esta dirección, que el hombre debe dirigirse por la razón. Pero esta razón es una razón práctica, una razón que dicta reglas de acción. Si fuera imposible encontrar un fundamento racional a la moral, el hombre sería un ser mal constituido, lo que es inadmisibile.

El punto de partida de la moral debe, pues, establecerse sin prejuzgar ninguna doctrina metafísica ni ninguna definición del bien.

• • •

Delimitado así el problema, Kant va a buscar el punto de partida de la moral en un hecho de conciencia. De este modo enlaza con las morales empíricas que acaba de refutar; pero ¿en qué otra parte buscaría este punto de partida más que en la conciencia, ya que se ha cerrado previamente toda otra salida? Procede, pues, como Smith y como Bentham y como, a decir verdad, todos sus contemporáneos: parte de una evidencia sobre la que, aparentemente, todo el mundo está de acuerdo. Para él, esta evidencia consiste en que la única cosa perfectamente buena es la buena voluntad.

¿Qué es la buena voluntad? No consiste en hacer lo que se debe, ni de una manera más general en hacer el bien; sucede que, aun teniendo buena voluntad, nos engañamos o fracasamos en nuestras empresas. Sucede que, tratando de curar a un enfermo, se le empeora; que tratando de agradar a alguien, se le molesta. Pero el error y el fracaso nada cambia en la voluntad ni el valor moral del acto. La buena voluntad es interior; está en el espíritu; consiste en querer hacer lo que se debe.

La buena voluntad se enlaza, pues, con el sentido del deber. Kant no imagina que, sin estar obligado a ello, se pueda querer un bien mediante un acto de voluntad que tenga un valor moral —entiéndase un valor racional, es decir, un valor que se impone al espíritu—. Para él, no hay valor racional en los actos más que si se realizan por deber. Pero el deber es también la primera de las evidencias. Escribía en 1782: "Hay sólo una cosa de que estemos seguros, y es nuestro deber". El deber es para él lo que la simpatía es para Smith, el interés para Bentham, la naturaleza para Diderot o Rousseau. El deber es evidente y se impone por sí mismo. Es éste el imperativo categórico.

Para comprender esta evidencia, de la que Kant no duda, y la cual no nos parece tan evidente, es preciso conocer el medio del que Kant sale. Kant fue educado en un medio prusiano, pietista; y los pietistas eran en aquel tiempo los más rígidos de los protestantes alemanes, como los puritanos en Inglaterra. En su familia, en el colegio en que fue educado, se había empapado del culto del deber. Toda su educación se había basado en el deber; éste se había convertido en una evidencia para él.

Pero esto es la explicación psicológica. Kant no habla evidentemente de esto; no tiene por otra parte conciencia de ello. Justifica su concepción mediante análisis de nuestros actos.

Primeramente viene la distinción entre el *imperativo categórico* y el *imperativo hipotético*.

Un mismo acto puede tener móviles diversos. Podemos realizarlo porque nos está mandado, sin más — porque es preciso—. En este caso obedecemos a un *imperativo categórico*; la obligación es absoluta. “No matarás; no robarás”. No tengo que preguntar por qué; mi conciencia dice: “Debes”.

Otros actos no se nos imponen más que de una manera hipotética.

En el lenguaje corriente se les califica de *obligaciones condicionales*.

“Debo trabajar para vivir”: esto quiere decir que, si quiero o debo vivir, debo trabajar; si quiero ir a América, debo embarcar. “Debo”, no tiene aquí el mismo sentido que anteriormente; está subordinado a la hipótesis considerada. Es un *imperativo hipotético*.

El imperativo de la felicidad, por ejemplo, es un imperativo hipotético: “si quiero ser feliz, debo hacer tal cosa”. Pero no debo, no hay obligación de querer ser feliz.

El imperativo de la moral debe ser un imperativo categórico. No puede ser hipotético, porque todo el valor del imperativo hipotético deriva del objeto al que está subordinado. Un imperativo hipotético no se impone, pues, más que si depende él mismo de un imperativo categórico.

• • •

(El imperativo moral debe además ser puramente formal.

Esto corresponde a una distinción que Kant, bajo la influencia de la filosofía de su tiempo, reconoce entre la *materia* y la *forma* de los actos. La materia es el objeto del acto; la forma es el aspecto bajo el que aparece al espíritu. Yo puedo realizar un mismo acto por razones diversas: puedo trabajar para vivir, para satisfacer mi curiosidad, para satisfacer mi necesidad de actividad, para medrar, para salvar mi alma, y por muchas otras razones más. La materia del acto permanece la misma; su forma cambia. La forma del acto en Kant es poco más o menos la intención del lenguaje corriente.

El imperativo moral debe ser categórico, y el imperativo categórico no puede ser más que puramente formal, entendiéndose por ello que no puede recaer más que sobre la forma de los actos. ¿Cómo imaginar, en efecto, un imperativo categórico que recaiga sobre un acto material? El acto material está siempre subordinado a condiciones hipotéticas, es decir, no necesarias; es siempre particular por la naturaleza misma del objeto material. Solamente el imperativo formal puede tener el carácter de necesidad y de universalidad que exige la ley racional.

El deber es, pues, una forma pura y el valor moral de los actos resulta de la aplicación de esta forma. Un acto no es moral más que cuando se hace por deber.

Pero un acto puede ser conforme a la moral, sin que se le realice por deber. Kant lo concede, sin reconocerle sin embargo valor moral. Este acto es legal; es conforme a la ley; eso es todo. Carece de valor moral, pues no está inspirado por la preocupación moral; la moral no interviene en él. Si yo hago una limosna por compasión o por temor de ser criticado, no obro moralmente; obro legalmente. Para obrar moralmente, “no basta hacer su deber; es preciso además hacerlo por deber”.

Este análisis de la moralidad es lo que tiene de más notable la moral de Kant; más adelante veremos con qué podemos quedarnos. Kant es en extremo riguroso; parece a primera vista sorprendente que niegue todo valor moral al acto realizado por abnegación o por compasión. Pero es necesario reconocer también que los elogios que se conceden a los que hacen el bien bajo el imperio de un arrebató pasional, no miran únicamente al valor moral. Hacemos fiestas a un perro que acaba de salvar a un ahogado y nadie piensa sin embargo en reconocer un valor moral a su acto.

• • •

Pero este deber sin objeto, forma pura, ¿en qué descansa?, ¿no es más que un sentimiento?, y en este caso, ¿cómo fundamenta la moral? Kant rechaza esta idea. La noción del deber es puramente racional: pero ¿qué se entiende por ello?

Para comprenderlo, hay que recurrir a la concepción kantiana del conocimiento. Si Kant cree que no conocemos nada de la realidad del mundo exterior, es porque cree haber descubierto que no conocemos

nada sino a través de las formas *a priori*. Estas formas son *a priori* porque vienen de nuestro espíritu y no de la experiencia, y lo real no es cognoscible por nosotros más que en cuanto fluye en estas formas. Tales son el principio de causalidad, el tiempo, el espacio. No los encontramos en lo real, sometemos lo real a esas formas. Las formas vienen sólo de nosotros; se imponen al espíritu y no hay que buscarles ningún origen fuera del espíritu.

Las formas *a priori* dan origen a los juicios sintéticos *a priori* mediante los cuales el espíritu afirma las formas *a priori* y sus propiedades necesarias. Los juicios sintéticos *a priori* constituyen el primer paso de la razón y el punto de partida de todo conocimiento racional. Son sintéticos, porque no parten del análisis de otros conocimientos, sino que recaen únicamente sobre el objeto primero de conocimiento, y son *a priori*, porque no vienen de la experiencia.

Ahora bien, Kant estima, y cree haber encontrado en ello un pensamiento nuevo, que no hay que admitir solamente formas *a priori* para la razón pura o el conocimiento teórico, sino también para la razón práctica. Esta forma *a priori* de la razón práctica es el deber. La noción del deber deriva, pues, de las leyes de nuestro espíritu y no hay que hacer más indagaciones. El juicio sintético *a priori* que deriva de ahí inmediatamente es: "Debes hacer tu deber". Tiene el mismo carácter de necesidad que el deber mismo.

Después de haber encerrado tan cuidadosamente al espíritu en sí mismo, ¿llegará Kant a construir una moral aplicable a la acción? Lo procura y encuentra el medio de hacerlo gracias a una propiedad de la forma *a priori*, que es ser universal. Cuando tenemos conciencia de un deber, tenemos al mismo tiempo conciencia de que ese deber no se nos impone de manera arbitraria y ocasional, sino que sería el mismo en todo tiempo, en todo lugar, para todo hombre que se encontrara en las mismas circunstancias. El deber responde, pues, a una ley universal, y puedo dar una primera fórmula de él que responde a esta exigencia: "Obra siempre de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer como principio de legislación universal".

A esta primera fórmula, Kant añade inmediatamente otras dos que la completan. La segunda no difiere apenas de la primera más que en

las palabras: "Obra con la idea de tu voluntad como legisladora universal". La tercera añade una precisión y sobrepasa el círculo cerrado del espíritu que trabaja sobre sí mismo.

Como el deber es propio del hombre y se encuentra en él la expresión de la moralidad; como por otra parte es universal en cuanto se aplica a todos los hombres, el imperativo moral tiende al desarrollo de lo humano, y la tercera fórmula del imperativo categórico puede expresarse como sigue: "Obra de manera que trates siempre a la humanidad, en ti y en los otros, como un fin y no como un medio".

De estas tres fórmulas cree Kant que deducirá fácilmente toda la moral. Basta, a propósito de cualquier acto, preguntarse si tratamos en él al hombre como un fin y si estaríamos dispuestos a erigirlo en máxima universal. Por ejemplo, ¿puedo mentir? ¿Por qué se miente? Por interés, por placer. Mentir es tratar a la humanidad en sí como medio. Y además, si se erigiera la mentira en regla universal, se llegaría a la consecuencia absurda de que todo el mundo mentiría, lo que haría la vida imposible desde todos los puntos de vista.

¿Puedo matar? Toda la casuística del homicidio puede deducirse también del principio según el cual se trata a la humanidad como un fin, y de aquel otro según el cual no se tiene el derecho de hacer más que lo que puede erigirse en máxima universal.

Kant hace aplicaciones bastante numerosas de sus principios. En más de un caso sus razonamientos parecen artificiales, porque, como todos los moralistas, se encuentra en presencia de soluciones que le son dadas completamente hechas por su educación y su medio, soluciones que, lejos de pensar en ponerlas en duda, está decidido a justificar cueste lo que cueste. Si no logra mediante un razonamiento lógico, se contentará con un sofisma en que sin duda no repara él mismo, ¡tan convencido se halla de la imposibilidad de que esta regla práctica no concuerde con sus principios! En el matrimonio, por ejemplo, los esposos tratan a la humanidad como un fin, mientras que en la unión libre la tratan como un medio. Kant tiene la impresión de que el problema es simple. El lector no comparte su impresión y hay muchos aspectos del problema de los que la exposición de Kant no tiene cuenta. Pero no vamos a entrar aquí en estos detalles.

La moral de Kant termina en fin en una reconstrucción metafísica. Habiendo recluso al espíritu en sí mismo por la crítica del conocimiento, Kant está, sin embargo, decidido a explicar el mundo. Cree encontrar en la moral el instrumento que le hace falta.

En efecto, conseguido el deber, no es difícil darse cuenta que no hay deber si no hay libertad. Debemos, pues, admitir la libertad.

Pero, además, la razón práctica tiene sus leyes como la razón especulativa. Estas leyes las expresa Kant por lo que llama la dialéctica del espíritu, un movimiento natural del espíritu que corresponde a sus exigencias internas. Como el hombre está dotado de sensibilidad y la satisfacción de la sensibilidad se encuentra en la felicidad, la dialéctica del espíritu exige que la virtud vaya acompañada del pleno desarrollo del hombre; es, pues, necesario admitir que la virtud da felicidad.

En este mundo no se ve que felicidad y virtud coincidan siempre. Para resolver la antinomia, es necesario admitir otro mundo en el que se realice el bien soberano, hecho del encuentro de la virtud y de la felicidad. Pero la vida futura supone la existencia de un alma inmortal y la existencia de Dios; debemos, pues, creer en esto mediante una fe moral, fruto de los postulados de la razón práctica y distinta de la fe especulativa que resultaría de una demostración racional.

Se llega así a la primacía de la razón práctica. Nuestras convicciones, como nuestra vida, están determinadas por las exigencias de la razón práctica. La razón pura se limita a mostrar que estos postulados de la razón práctica no entrañan ninguna contradicción en sí mismos.

II

La filosofía de Kant ha ejercido una influencia determinante sobre el pensamiento moderno bajo numerosos puntos de vista. Ha dado origen al idealismo del siglo XIX, que se inspira en la crítica de la razón pura. También ha dominado el pensamiento moral.

• • •

Primeramente la primacía de la razón práctica origina una concepción de la filosofía que coloca la moral antes de la metafísica y

pretende encontrar en la moral los fundamentos de la explicación del mundo y del hombre.

Esta tendencia no se manifiesta inmediatamente después de Kant; el siglo siguiente se halla dominado por el idealismo crítico que "desemboca lógicamente en el culto solitario del pensamiento por el pensamiento" (Edouard Le Roy). Pero a finales del siglo XIX aparecen filosofías nuevas llamadas *filosofías de la acción*, que pretenden encontrar en la acción la fuente del conocimiento y el contacto con lo real. No vamos a estudiar estas filosofías aquí; citemos solamente algunos nombres: Maurice Blondel (1861-1949), Edouard Le Roy, en Francia; desde otro punto de vista, la escuela pragmática americana que se agrupa alrededor de William James (1842-1930); y en Alemania, en cierta medida, los fenomenólogos de que ya hemos hablado. En nuestros días, este movimiento se ha integrado en el movimiento general de la Filosofía y la mayor parte de los filósofos actuales, más o menos impregnados de fenomenología y de existencialismo, consideran la acción como una de las fuentes principales del conocimiento. En la acción, la acción moral ocupa un puesto importante y, para muchos, primordial.

No vamos a exponer estas corrientes de pensamiento que no ofrecen apenas puntos de vista nuevos en lo que concierne a los fundamentos de la moral. Es la metafísica lo que les preocupa y no se interesan por la moral o la acción más que porque creen descubrir en ella una vía de acceso a lo real exterior hacia lo que el idealismo les había cerrado las antiguas vías racionales. Estudian, pues, la moral y la acción en general con vistas a discernir los elementos de conocimiento que la moral implica, no para fundar la moral o para aplicarla. No interesan al moralista más que de una manera ocasional, en razón de las observaciones que este nuevo método les lleva a hacer.

Sin embargo, el trabajo de pensamiento desarrollado en esta filosofía de la acción revalidó una noción de la que se pueden encontrar los orígenes lejanos, pero que no había alcanzado nunca el relieve que tiene en nuestros días, el valor de pensamiento de la acción. Los filósofos antiguos establecían una separación radical entre la inteligencia y la voluntad, y trataban la voluntad como una facultad ciega en sí misma. Admitían, sin embargo, que no hay voluntad más que cuando hay inteligencia, puesto que la voluntad es el apetito racional; y que la voluntad no se determina más que por móviles de acción presentados por

la inteligencia. Pero esta doctrina no les impedía, por procedimiento metodológico, tratar de la voluntad haciendo abstracción de la inteligencia y considerándola por consiguiente como una facultad ciega. Y es cierto que en sí la voluntad es ciega, pero es igualmente cierto que existe solamente en seres dotados de inteligencia, que no puede existir de otra manera y que, en este supuesto, la voluntad en su ejercicio es inconcebible sin operación intelectual.

Esto explica por qué y cómo, en la psicología y la moral prácticas, los antiguos, que separaban la voluntad de la inteligencia en sus estudios teóricos, observan frecuentemente su dependencia mutua. La filosofía de la acción subraya que todo acto de voluntad está saturado de conocimiento, que no hay acción sin conocimiento, que hay formas de conocimiento que no se desarrollan más que en la acción o a propósito de la acción, que hay otras que se alcanzan más fácilmente en la acción que en el conocimiento especulativo. Estas concepciones no eran desconocidas de la antigua filosofía y en particular se encuentran numerosas aplicaciones de ellas en la tradición moral católica; pero la filosofía de la acción les ha dado un relieve completamente nuevo, y veremos que tienen una importancia considerable para la inteligencia de la vida moral.

La parte más interesante de la crítica de la razón práctica de Kant se encuentra en su análisis de la moralidad. Este punto de vista puede también considerarse como el punto de partida del movimiento, bastante importante en la filosofía moral contemporánea, que tiende a hacer de la definición de la moralidad el objeto principal de la moral.

La moral plantea dos problemas esenciales: (1) ¿Qué es la moral? (2) ¿Qué manda la moral? Hasta Kant, el primer problema no había preocupado mucho a los espíritus y no constituía el objeto de investigaciones sistemáticas. Se hacía moral sin definirla o contentándose con una definición rápidamente establecida. Los análisis de Kant y el puesto central que ocupan en su filosofía llamaron la atención, y hoy día, buen número de moralistas, consideran que la tarea esencial de la filosofía moral es definir la moral, determinar exactamente su carácter específico y precisar en qué se distingue de toda otra cosa.

Ya se ha hecho alusión a esta actitud anteriormente (cf. cap. I, II). Estos filósofos se interesan bastante poco en precisar la regla de conducta. Sin duda repercuten en ellos las críticas de la escuela positivista respecto a la vanidad de los sistemas de moral. Toda su atención recae en la definición de la moralidad, las características del acto moral como tal, las diferencias entre el acto moral, el acto estético, el acto social, el acto religioso y el puesto que la moral debe ocupar en la clasificación de las ciencias. La cuestión: ¿qué manda la moral? no les inquieta; poseen una moral que han recibido de su medio, de su educación, de sus convicciones religiosas, y encuentran más interesante analizar el fenómeno moral, en sus caracteres específicos, y buscar lo que este fenómeno entraña.

Este punto de vista reaparece de una manera más o menos exclusiva en la mayoría de los moralistas actuales no positivistas. Los positivistas a su vez se limitan a hacer ciencia de las costumbres. Por no citar más que algunos nombres de los más recientes, la *Ética*, de Nicolai Hartmann (Berlín, 1926); la *Éthique*, de Edgar de Bruyne (Bruselas, 1934-1936), y el *Traité de morale générale*, de René le Senne (París, 1942), son testimonios de esta tendencia.

Pero la influencia más inmediata y más inmediatamente perceptible de Kant sobre la moral se echa de ver en el lugar que el deber ha ocupado dentro de la moral contemporánea.

Kant vincula la moral al deber hasta el punto de que no hay moralidad, según él, sino cuando se obra por deber. En este punto Kant ha sido casi universalmente seguido, al menos por los pensadores que aceptan la noción de una "moral normativa". Su éxito fue tal que la cuestión no ha sido, por decirlo así, discutida. Todos los tratados de moral presentan la obligación como la característica del hecho moral. Para darse cuenta de la revolución que esta postura representa, basta recordar que los moralistas de la antigüedad no hablan casi del deber; que los autores de la Edad Media tampoco hablan mucho más, y que en la *Ética* de Aristóteles, por ejemplo, o en la *Suma* de Santo Tomás, para citar dos nombres entre los más grandes, no se trata del deber más que de manera casi episódica, y de ningún modo en el punto de partida de la moral, sino muy avanzada ya la exposición.

La noción del deber está, además, casi ausente de las morales empíricas que anteriormente hemos recorrido. Nos damos cuenta así de la revolución operada por la filosofía de Kant. Sus análisis compactos fueron un verdadero mazazo; todas las cabezas se doblaron. Estos análisis sobrepasaban tanto todo lo que se había hecho anteriormente, que parecieron decisivos y la cuestión se creyó definitivamente resuelta.

III

El pensamiento de Kant ha ejercido, pues, sobre la filosofía moral contemporánea una acción que sería difícil sobrestimar. Y, sin embargo, no se ha seguido su construcción sistemática como tal. Extraña suerte: las ideas del filósofo de Königsberg han transformado profundamente el pensamiento filosófico, en casi todos los puntos de vista; pero su sistema no le ha sobrevivido. Es indudable que tuvo cierto número de intuiciones geniales, en extremo nuevas; pero estaba por encima de los recursos de un espíritu humano asimilar de una sola vez estos pensamientos nuevos a lo que la herencia de la tradición presentaba de sano, para hacer un sistema equilibrado. Los sistemas equilibrados son el fruto de una tradición. El de Kant es sólo un punto de partida.

La construcción moral de Kant no ha resistido las críticas. Si su análisis de la moralidad es fecundo en más de un aspecto, el puesto que asigna al deber y su noción misma del deber parecen indefendibles.

El deber, según Kant, es la forma misma de la moralidad. Puesto que se trata de una comprobación psicológica, de una noción que Kant estima universalmente admitida, es preciso discutirla en el mismo terreno. Ahora bien, no es evidente que el deber sea la expresión por excelencia y mucho menos la expresión exclusiva de la conciencia moral. El problema moral se plantea más bien como sigue: el hombre se halla en presencia de bienes. Entre estos bienes, los hay cuya búsqueda parece obligatoria. Para Kant, no hay moralidad más que en este caso. Pero esta solución que le parece evidente no lo es para todo el mundo, y tendremos que examinarla. La evidencia kantiana se explica por la educación y los hábitos intelectuales del filósofo, no por una evidencia en sí.

Desde el tiempo de Kant, su concepción rígida de la moral ha sido objeto de vivas críticas. Según él, no obramos moralmente más que cuando obramos por deber. Encontrar placer en el bien disminuye el valor moral del acto. Ahora bien, la mayoría de las gentes creen que el placer que se encuentra en hacer el bien constituye precisamente un signo de virtud. Para Kant, el hombre naturalmente virtuoso está privado de toda virtud; ¡sería preciso no hacer el bien más que a fuerza de actos de voluntad! Ya Schiller le oponía esta humorada: "me doy cuenta que experimento placer en hacer bien a mi prójimo; esto me inquieta enormemente acerca de mi moralidad".

Pero a Kant le retenía en esta postura la lógica de su sistema, porque la moral debía ser negocio puramente racional, y el sentimiento no podía, por tanto, intervenir.

Bajo este aspecto, es por otra parte menos original de lo que parece. Ya entre los estoicos encontraremos una actitud bastante parecida, y la cuestión no ha cesado de debatirse en las escuelas cristianas. Pero la actitud kantiana se impone en el sistema, porque Kant recluye al espíritu en sí mismo y suprime en el punto de partida todo elemento objetivo. El acto moral es, pues, pura actitud del espíritu, sin relación ni con las tendencias afectivas ni con la materia del acto. Basta, por otra parte, con algunos matices resultantes de un análisis psicológico más profundo para reducir esta teoría, cuyo fondo es exacto, a sus justas proporciones.

Por el contrario, Kant está en lo cierto cuando estima que lo que constituye el valor propiamente moral del acto es la buena voluntad. La buena o la mala voluntad, deberíamos decir para precisar; dicho de otra manera: la intención. Esto equivale a la noción, que podríamos llamar primitiva y que ya hemos señalado desde las primeras páginas, de que el orden moral es un orden humano, porque el orden moral no se aplica más que al acto libre, es decir, al acto racional, pues libertad y razón son dos términos correlativos, ya que la libertad es un atributo del ser dotado de razón. Pero el acto libre es un acto dirigido por una intención. Decir que la moral no se aplica más que a la actividad libre o que el valor moral está ligado a la intención, equivale una vez más a decir una sola y misma cosa.

Es, pues, verdad que el valor moral está ligado a la intervención de la razón en el sentido de que, tal como se presenta en los animales, el acto se halla desprovisto de valor moral, cualquiera que sea, por otra parte, su materia.

Además, Kant simplifica el problema de una manera exagerada, cuando parece concluir que la materia del acto carece de importancia desde el punto de vista moral. Es verdad que no era éste su pensamiento. Se limita a comprobar que es la buena voluntad, digamos la intencionalidad, la que introduce el acto en la esfera de la moral. Pero la manera como procede, tratando del valor moral a espaldas de toda consideración de bien, hizo de su filosofía el cebo de las morales subjetivas contemporáneas, que niegan toda objetividad del bien y reducen la moral y la sinceridad, estimando bien para cada uno lo que cada uno cree sinceramente tal, sin que la materialidad del acto pueda entrar en cuenta.

La cuestión de las relaciones entre la intención y la materialidad del acto, o entre el aspecto subjetivo y objetivo de la moral, es quizá la cuestión más delicada de la filosofía moral. El subjetivismo es una solución simple que procede por eliminación de uno de los términos; es el procedimiento más fácil. Reacciona contra un simplismo inverso, bastante extendido en las actitudes prácticas, que se desinteresa de la intención. Pero aquí, como en los demás terrenos, no se puede llegar a una solución exacta más que teniendo en cuenta todos los elementos del problema.

La exposición y la crítica de la moral kantiana lleva así a ganar una conciencia más precisa de la manera como se plantea el problema moral. Volveremos sobre estos datos en la parte constructiva de esta obra.

CAPÍTULO VI

LAS MORALES MONISTAS o Panteístas.

Las morales que ahora abordamos forman la contrapartida de las morales empíricas. Se apoyan, en efecto, únicamente en una concepción del espíritu con menosprecio de toda experiencia sensible. No son ni positivas ni psicológicas: son únicamente metafísicas.

Pero para comprender su posición, es preciso primero decir unas palabras de la actitud intelectual a la que responde el monismo.

I

Antes se empleaba más la denominación de panteísmo; hoy en día se prefiere la denominación de monismo. En realidad los dos vocablos, panteísmo y monismo, con casi del mismo tiempo, nacidos en el siglo XVIII, el primero en Inglaterra y el segundo en Alemania.

El panteísmo se define: doctrina según la cual todo es Dios, no formando el mundo y Dios más que una sola cosa. El monismo se define: doctrina que considera el conjunto de las cosas como reductible a la unidad (Lalande).

La voz monismo tiene, pues, un sentido más general; he aquí por qué se prefiere hoy en día, pues la palabra Dios evoca respecto al Ser una concepción determinada a la que una doctrina monista no hace necesariamente referencia.

* * *

Cuando el hombre aborda la reflexión filosófica, llega muy pronto a ver que hay un absoluto y sólo uno, por tanto que lo *Absoluto es*. Ve que lo Absoluto es lo incondicionado, lo necesario, que es infinito, que es todo lo que puede ser. Los filósofos llegan a esto por las vías más diversas; casi todos llegan a esto, excepto los escépticos y los empiristas, cuyo sitio en la historia de las ideas hemos indicado ya.

—La evidencia de este Absoluto, que se llama Ser absoluto, Dios, o Pensamiento absoluto, trascendental, se impone al espíritu porque todo objeto de conocimiento hace referencia a él necesariamente. No se puede explicar más que refiriéndose a un primer principio que no tenga a su vez necesidad de explicación, y sólo un Primer Absoluto, o un Ser en sí, o un Pensamiento trascendental, cumple esta condición.

Pero entonces ¿cómo explicar el mundo? Si se admite un ser perfecto, es necesario admitirlo inmutable; de lo contrario podría ganar con el cambio y no sería perfecto; o podría perder, lo que sería también una falta de perfección. Pero ¿cómo concebirlo inmutable, si hay fuera de él seres independientes de él? En otros términos, ¿cómo justificar cualquiera, si el ser perfecto existe? ¿Cómo incluso admitir alguna cosa fuera de él, si es infinito?

Así, para el que reflexiona, el mundo se torna difícil de explicar; y así se produce una vuelta del espíritu: lo Absoluto se hace evidente y simple; el mundo, enigmático.

—En efecto, el mundo es lo *no-necesario*, lo que pasa, la apariencia. Ahora bien; que lo necesario existe, es de toda evidencia para el espíritu; pero ¿lo no-necesario? Puesto que no es necesario, no debe existir. ¿Cómo puedo saber que existe? ¿Por los sentidos? Los sentidos me engañan a cada instante. Para el que accede al mundo de la reflexión, las evidencias racionales ofrecen más garantías que las evidencias de los sentidos. Esto supuesto, la dificultad que se presenta a su espíritu lleva una dirección exactamente opuesta a aquella con que tropieza el hombre ordinario.

Para éste, lo real es lo sensible, lo que ve, lo que oye y toca. La existencia de lo inmaterial, que sólo conoce con el espíritu, logra, sin duda, comprenderla; pero nunca constituye a sus ojos una realidad completa. "Jamás se ha visto a Dios" le parece un argumento de peso.

Pero en el plano de lo inteligible, todo cambia; y es al contrario el mundo de la sensación el que se torna difícil de explicar, el que se hace oscuro y dudoso.

Lo necesario se impone al espíritu: la tendencia espontánea del filósofo es afirmar lo necesario y negar lo contingente. Limitar el ser a lo necesario es la solución más fácil; todo se explica así fácilmente; no hay ya dificultad en que no cambie, en que nada lo limite, etcétera.

—Desgraciadamente, subsiste una dificultad y ésta es insoluble: es la existencia de lo contingente. Cualesquiera que sean los errores de los sentidos, lo contingente se impone a nuestro espíritu. La experiencia lo impone a nuestro espíritu y es condición de nuestro pensamiento. Nuestro pensamiento mismo es cambiante y no necesario; lo Absoluto no se impone a nuestro espíritu más que en y por lo contingente. En vano eliminamos lo contingente; reaparece siempre.

He aquí por qué el monismo absoluto es insostenible. Hay que decir del monismo lo que dijimos del relativismo; existen tendencias monistas, filosofías más o menos monistas; no existe monismo radical, pues el monismo radical no permitiría siquiera hablar. Probablemente donde más lejos ha llegado el monismo es en la sabiduría hindú, y entre los hindúes, en el budismo. Pero tampoco llegó nunca a lo absoluto: el hombre parece incapaz de ello.

Se distinguen tres actitudes fundamentales en el monismo.

Primero el panteísmo naturalista o materialista. Es la primera actitud de espíritus mal desbastados, que ven que lo Uno es necesario, pero que no habiéndose dado todavía perfecta cuenta de la incompatibilidad del Uno y la materia, identifican a Dios y al mundo. Dios no es entonces más que la suma de lo que existe; y el cambio lo explican por diversos procedimientos que son, en realidad, fracasos.

Tropezamos con este panteísmo materialista en la aurora de la filosofía griega, en un Heráclito, y pervive más o menos en las escuelas epicúrea y estoica. En los tiempos modernos no reaparece sino entre

los semifilósofos del tipo de Diderot o de D'Holbach. Es relativamente frecuente en Francia entre escritores que se dedican a pensar sin ser filósofos en el sentido estricto de la palabra. Se podría aún citar a Renán, en el siglo XIX. Pero este panteísmo materialista no resiste un análisis un poco profundo de las condiciones de lo Necesario.

No vamos a detenernos en él; las morales que en él se inspiran no pueden ser sino morales empíricas, pues en un universo puramente dominado por la materia no hay nada que pueda imponerse el respeto del hombre. Se llega a verdaderas morales racionales solamente con el monismo espiritualista, que se puede concebir optimista o pesimista.

II

El panteísmo espiritualista es, pues, una doctrina según la cual todo es Dios. Como ya hemos dicho, no se encuentra en parte alguna un panteísmo radical, sino que encontramos numerosas doctrinas más o menos impregnadas de tendencias panteístas. Desde el momento que se admite el acto puro, resulta difícil de explicar, ni siquiera concebir, que pueda existir cosa alguna fuera de él. Veremos más adelante la solución cristiana del problema, que es la que salvaguarda de la manera más satisfactoria la autonomía del Creador y de lo creado; pero, en realidad, esta solución es tan difícil de mantener que gran número de autores cristianos, entre los que tenían en el más alto grado el sentido de Dios —me refiero a los místicos—, se hicieron sospechosos de panteísmo, y la Iglesia debe frenar constantemente a los que, para salvaguardar la trascendencia divina, propenden a sacrificarle la autonomía de lo creado.

La filosofía que se cita con más frecuencia como el tipo del panteísmo espiritualista es la filosofía de Spinoza.

Baruch Spinoza (1632-1677) era un judío de origen portugués cuya familia había emigrado a Holanda; su formación estaba basada en la Biblia; en la Biblia había bebido un sentido muy profundo de la trascendencia divina. Por otra parte, había sufrido la influencia del racionalismo cartesiano.

El principio fundamental de su filosofía es que todo se reduce a una sustancia única: Dios, "el ser absolutamente infinito, es decir,

la sustancia dotada de una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita". Causa universal, Dios es causa inmanente, pues es inconcebible que la causalidad sea paso de Dios a un ser exterior a él. Por consiguiente, la naturaleza es también Dios. Lo que nosotros llamamos naturaleza, lo que llamamos mundo, no son más que modos de los atributos divinos. Dios no es, por tanto, diferente del mundo; Dios y la naturaleza es la misma cosa.

Y, por tanto, también el hombre. No hay en el hombre otra realidad positiva que Dios. ¿En qué puede consistir la moral, sino en cobrar conciencia de la realidad y en conformar a esa realidad la vida? La moral de Spinoza es, ante todo, una moral contemplativa: es por el espíritu como el hombre llega al conocimiento de Dios y de la identidad profunda de las cosas en Dios. Debemos, pues, vivir por el espíritu y, para ello, desligarnos de las pasiones, de todo lo carnal, lo sensible y lo imaginativo, para llegar a cobrar conciencia de que nosotros somos Dios o Dios es nosotros, que nuestras acciones son acciones de Dios; y llegamos así a un amor de Dios que es participación del amor que Dios se tiene a sí. Darnos cuenta de que Dios se ama en nosotros es la cumbre de la contemplación spinozista, que produce también una perfecta sujeción al orden natural, puesto que el orden natural es también Dios.

La moral práctica de Spinoza no tiene nada de original; responde a la tradición que parte del estoicismo y pone en primer término la mortificación de los sentidos con vistas a la liberación del espíritu. Sin despreciar ninguna de las actividades humanas, recalca la contemplación; pero esta contemplación es profundamente intelectual. El pensamiento de Spinoza está centrado en la trascendencia divina y se opone en moral a todo lo que le parece atentar contra esta trascendencia. En aras de ella, sacrifica, incluso, en las palabras, la existencia autónoma del ser contingente. Por otra parte, niega la contingencia: Dios es necesario y todo es necesario en Dios. La contingencia es una apariencia: el mundo forma parte de la necesidad de Dios; el hombre también. Pero este determinismo no ejerce prácticamente ninguna influencia en la regla de vida que ordena al hombre determinarse por la razón: libre o no, la regla permanece la misma.

III

El monismo reaparece más o menos en todo el idealismo del siglo XIX, salido de Kant, cuya práctica del conocimiento acepta. Sus fórmulas más acusadas las encontramos en los grandes sistemas románticos alemanes de la primera mitad del siglo, en filósofos como Fichte (1761-1814), Hegel (1770-1831) y Schelling (1775-1854), quienes, partiendo de la crítica kantiana, identifican el mundo con el pensamiento y trazan vastas síntesis cósmicas, mediante las cuales integran en el uno universal todo lo que constituye el objeto del conocimiento.

Estos filósofos tienen, entre sí, gran parecido, y carece de interés, para el objeto que perseguimos aquí, señalar sus diferencias. Estas construcciones dependen del espíritu del tiempo: son síntesis de visionarios, concepciones enciclopédicas en que los datos más positivos, científicos y sociales se mezclan en forma extraña con la abstracción pura. Según el espíritu del tiempo, estos autores dan prueba de una confianza sorprendente en los productos de su especulación. Al realizar una reconstrucción del mundo siguiendo el movimiento natural de su espíritu, que califican de dialéctico y que nos parece con frecuencia fantástico, a pesar de sus explicaciones prolijas, dan la impresión de seguir una especie de sueño interior en el que el lazo lógico de las ideas es difícil de apreciar.

Sin embargo, su esfuerzo no fue inútil, pues de sus sistemas quedan no quizá muchas doctrinas precisas, pero sí tendencias de espíritu. El sistema de Hegel en particular ha ejercido una influencia considerable sobre la vida práctica, social y política de Alemania, igual que sobre el pensamiento en general.

Contemporáneo de Fichte y Schelling, Hegel desarrolló su síntesis filosófica paralelamente a los sistemas de aquéllos, al hilo de discusiones interminables en las que los tres sistemas se influían mutuamente al oponerse.

En la base de su sistema se encuentra la idea de que la realidad suprema es el pensamiento: "Lo que es pensado, es; y lo que es,

es en cuanto pensado. En el pensamiento es donde únicamente hay que buscar lo absoluto: todo es inmanente al pensamiento, es decir, todo es solamente en cuanto pensado".

El mundo, el hombre, son estados del pensamiento, proyecciones del espíritu. Pero éste no debe concebirse a la manera del Dios de las antiguas filosofías, como un ser personal ni como un ser inmóvil, distinto de las cosas que de él emanan; el mundo es un estado del pensamiento, y el pensamiento existe solamente en los estados sucesivos que reviste al pensar. Si las cosas existen sólo en cuanto pensadas, las cosas son también el pensamiento en cuanto éste piensa y se piensa; y como el pensamiento no existe más que en cuanto piensa, no existe tampoco nada más que las cosas en el pensamiento. Un espíritu distinto de lo que piensa, a la manera de las antiguas filosofías sustancialistas, no tiene sentido para Hegel.

El espíritu no debe, pues, concebirse como un primer motor inmóvil; está, por el contrario, siempre en movimiento, y el mundo no es más que la historia del pensamiento. En este sentido, si se quiere dar a lo absoluto el nombre de Dios, hay que decir: "Dios no es: deviene".

Las manifestaciones más altas del pensamiento se encuentran en la actividad especulativa, en la filosofía y la religión. En cuanto el hombre sirve de soporte a la vida interior, es, pues, la primera entre las realizaciones del pensamiento. Por el contrario, el individuo, cada hombre en particular, no es, como toda realidad exterior, más que un momento en el devenir del pensamiento. La moralidad es la esfera de determinación autónoma del sujeto; y es la intención la que le confiere todo su valor —esto es kantismo—. Pero, como hemos visto, el individuo no llega a realizar la pureza del bien universal, criterio del bien, según Kant; no llega a concordar sus acciones, en sus condiciones particulares, con el bien universal. Y así, debe buscar su perfección y acabamiento en algo superior a él, realización de lo universal. Lo encontrará en los grupos de que forma parte, en la familia, la sociedad y, sobre todo, el Estado.

El Estado es superior a los individuos, porque realiza más perfectamente lo racional; entraña un grado más alto de racionalidad. En el Estado, los individuos y los grupos están fundidos en un todo en el que cada parte trabaja en bien del conjunto, y en su propio bien por

consecuente. En el plano de la vida exterior, el individuo encuentra su plena realización en una subordinación y una consagración entera al Estado. Aunque reservando, como superior a todo otro, el dominio del pensamiento y de la religión, Hegel desemboca de hecho en una filosofía social rigurosamente estatista.

El Estado es, pues, en el plano de la realidad exterior, la realización más perfecta del pensamiento, pero el Estado no es estable. El pensamiento está en perpetua evolución; la historia expresa esta evolución, y Hegel se entrega a una síntesis histórica basada en la idea de que en cada época de la historia el pensamiento más alto del espíritu se expresa en un Estado privilegiado. En el pasado se expresó en la civilización grecorromana; en nuestros días, es la raza germánica la que recibe la revelación.

Aunque el pensamiento de Hegel está matizado por una diversidad de puntos de vista, se llega prácticamente a concluir que el hombre debe estar enteramente sometido al Estado, ya que solamente en el Estado encuentra su plena realización, y que el género humano debe en nuestros días someterse al germanismo, puesto que éste, a su vez, le aporta el mensaje del espíritu. Pero el espíritu es libre: no tiene que someterse a una regla moral, ya que existe solo. El hombre encontrará su propia libertad, es decir, la concordancia de su acción con la universalidad de la regla moral, en su perfecta coordinación al Estado; prácticamente, despojando la teoría del lenguaje abstracto, erizado de palabras esotéricas, con que Hegel gusta de cubrirla, se viene a parar a la subordinación total del individuo al Estado, expresión perfecta del espíritu, y a la subordinación total del género humano al germanismo, expresión suprema del espíritu. Con relación al Estado, el individuo no tiene derecho alguno; el Estado hace el derecho sin conocer más regla que su libre querer, que es libre querer del espíritu. Para el individuo no hay, pues, más regla moral que la del ciudadano. Se ve de qué manera inesperada esta metafísica, que parecía tan alejada de la realidad, recae en la teoría social.

IV

Para tener una visión bastante completa de las morales monistas, es preciso decir todavía una palabra de las **morales monistas pesimistas**.

Son, ante todo, características del pensamiento indio, hondamente impregnado de panteísmo y de pesimismo a la vez.

La India posee, desde hace más de dos milenios, una tradición de pensamiento de base religiosa, fundada en algunos temas fundamentales que numerosas escuelas filosóficas interpretan de formas diversas. Igual que la filosofía de la Edad Media cristiana, la filosofía hindú es profundamente religiosa. Pero como la religión hindú no ha dado nunca origen a una sociedad religiosa autoritaria comparable a la Iglesia católica, y como ningún poder doctrinal define en ella la fe, las diferentes formas de hinduismo se entrelazan sin que quepa distinguir, con la misma precisión que en el Occidente cristiano, una ortodoxia que sería el pensamiento indio auténtico y herejías que se apartarían de esa ortodoxia.

* * *

El primer dato fundamental de la tradición hindú es el principio panteísta: sólo existe *Brahma*, es la única realidad del mundo; y de él no cabe decir más sino que es. Es lo que en filosofía occidental se llama el trascendente, por encima de todas las categorías de lo creado y sin común medida con lo que nuestro espíritu puede concebir.

El mundo no es, pues, más que *aparencia*. Pero como esta apariencia se nos impone, el pensamiento hindú no logra, como tampoco ningún otro pensamiento, mantenerse lógico en la doctrina de la pura apariencia. El mundo, se dirá, es la emanación del Ser supremo; sale de él y vibra en su soplo; todos los seres, los dioses, los hombres, las cosas, salen de *Brahma* y vuelven a él; pero estas fórmulas dejan todavía transparentarse una realidad del mundo. Y los matices entre las escuelas versan precisamente acerca de la distinción entre *Brahma* y el mundo y acerca de la medida de realidad que el mundo guarda dentro del panteísmo de base.

En el hombre, en particular, es imposible no reconocer una cierta realidad. ¿Cómo hablar sin esto? Esta realidad del hombre es el *atman*, el Sí mismo, que corresponde al Yo de las filosofías modernas occidentales. ¿En qué medida se identifica el Sí mismo con el Sí mismo del mundo en el Brahman-atman? Para los más radicales, el mundo y el hombre, en cuanto son apariencias de seres distintos, acaban por no ser más que un sueño divino. Su realidad es la misma del Brahman-atman. Para vivir en la verdad, el hombre debe cobrar conciencia de ella; para descubrir su Sí mismo, debe retirarse de las apariencias, absorberse en la única realidad, que es el pensamiento divino en él y fuera de él. Estas concepciones conducen derechamente al idealismo. Los indios llegaron al idealismo mil quinientos años antes que Kant; pero su filosofía, completamente intuitiva y expresada al modo lírico, no tiene nunca el rigor ni la rigidez del aparato conceptual de un pensamiento occidental.

¿Cómo gira este pensamiento hacia el *pesimismo*? Creerse Dios, ver a Dios en sí, no debe, necesariamente, engendrar el pesimismo. El pesimismo hindú es un *pesimismo relativo*, basado primero en la vanidad de las apariencias. La vida es *sufrimiento*, en el sentido de que el deseo de vivir en cuanto ser autónomo, distinto de Brahma, no puede engendrar más que el sufrimiento, ya que estriba en la nada. Toda búsqueda de las alegrías de la vida está condenada al fracaso. El sabio encuentra la paz y la alegría al descubrir su Sí mismo; pero no lo encuentra más que mediante un *no-querer-vivir*, que es un no-querer-vivir en cuanto ser distinto del Todo; nosotros diríamos un no-querer-vivir en cuanto persona. Los hombres son desgraciados porque quieren ser; todo el impulso vital tiende a ser y a desarrollarse en el ser. El deseo va a parar al sufrimiento, porque el deseo induce a buscar realidades allí donde no hay más que apariencias, porque el hombre corre en pos de espejismos y porque, al buscarse a sí mismo y al buscar el goce, no abraza más que la nada.

Las apariencias son, pues, fuente de dolor. El único sentido de la vida es dolor; para evitar el dolor no queda sino renunciar a la vida, es decir, al goce.

Es verdad que, en la medida en que el hombre logra absorberse en el Sí mismo, encuentra paz y alegría, encuentra a Brahma en sí;

pero a la doctrina del dolor en las apariencias se añade la de la *reencarnación*, que redobra el pesimismo primario del pensamiento indio.

El dogma brahmánico del *samsara* enseña que el alma, después de la muerte, se reencarna y que la cadena de las reencarnaciones se sucede sin fin y que el hombre no escapa nunca a la sujeción de las apariencias. La vida no es, como en el cristianismo, una prueba única tras de la cual el alma se une a Dios en las condiciones que haya determinado su comportamiento en la prueba; cuando el alma cree haber tocado la paz en el vacío absoluto en que encuentra su Sí mismo, todo vuelve a comenzar con una vida nueva. Cada uno de nuestros renacimientos es función de nuestras vidas anteriores; nuestro *harma*, es decir, nuestro destino, es llevado por esta vida en la apariencia, nuestras existencias pasadas regulan nuestras existencias futuras, y nunca llegaremos a un estado definitivo de liberación. La doctrina de las reencarnaciones nos fija así en el dolor.

Este pesimismo fundamental pesa sobre todo el pensamiento indio, pero no impide a las escuelas buscar una vía de liberación. Toda la especulación moral de la India tiene, por fin, buscar una vía de sabiduría que permita escapar a la reencarnación.

El dogma de la reencarnación desempeña, pues, un papel decisivo en el pensamiento de la India. Aunque, como en Occidente, se encuentran de siglo en siglo pensadores escépticos que ponen en duda todo, esto como lo demás, la gran tradición del pensamiento hindú es unánime en admitir las cuatro doctrinas del todo de Dios, del no-ser del mundo, de la sabiduría en el percatarse de la unidad de Sí mismo con el Sí mismo divino y de la reencarnación. Para escapar a ésta, las escuelas de sabiduría buscan una fórmula de liberación, liberación de las apariencias y, sobre todo, liberación del *harma*, de la esclavitud del *harma*, que nos ata mediante un recomenzar sin fin a nuestro pasado de dolor.

Estas morales hindúes son, ante todo, morales de renunciamento. El renunciamento ocupa en la moral hindú un lugar casi exclusivo y mucho más acentuado que en las morales occidentales. Ello es inherente a la lógica del pesimismo. Varias escuelas han propuesto vías de liberación. Las principales son las del Yoga, del Jainismo y del Budismo. Nos limitaremos a exponer las líneas principales del budismo, que ha

ejercido y sigue ejerciendo una gran atracción sobre una parte del pensamiento occidental.

• • •

El budismo no es, como se ha creído largo tiempo, una religión ni una moral; el budismo es una orden religiosa y una espiritualidad, es decir, una concepción de la vida perfecta y un método para alcanzarla. Si se quiere comprender la personalidad y el papel de su fundador, Sakia Muni (Sakia = el solitario o el ermitaño), Buda (= el iluminado), hay que compararlo, no como se ha hecho frecuentemente, con Jesús, sino más bien con un San Benito o un San Francisco de Asís. Como estos santos fundadores de orden, Buda comienza por retirarse a la soledad, no para buscar a Dios como el ermitaño cristiano, sino para buscar la liberación. Su reputación de sabiduría se extiende; vienen a él discípulos y acaba por estar rodeado de monjes que buscan su doctrina. Ésta es esencialmente lo que en el lenguaje occidental llamaríamos un método de perfección y, en la India, método o vía de liberación. Después, alrededor de los monjes se agrupan fieles atraídos por el espíritu de la orden; estos fieles asisten a los monjes, los mantienen con sus limosnas y dotan los conventos. Los monjes forman una orden mendicante, los fieles una "orden tercera" (De la Vallée-Poussin), sostén de la orden primera y partícipe de su espiritualidad y de sus méritos.

El budismo no es, pues, una religión nueva que se oponga al brahmanismo, como tampoco la orden de San Benito o de San Francisco se oponen a la Iglesia católica. El budismo se integra en la religión del país y se adapta incluso a religiones diversas, pues pasó sin perder su carácter a China y Japón. Al hacerse popular, da origen también al culto de Buda, a quien el pueblo viene a rezar y en cuyo honor se elevan templos que abrigan su estatua, exactamente como el mundo católico ve desarrollarse el culto de los santos sin que éste atente a la doctrina cristiana y al culto divino.

Además, el budismo tiene una larga historia. Sakia Muni vivió en el siglo VI antes de nuestra era. Posteriormente el budismo evolucionó, pero nosotros no vamos a seguir las vicisitudes de estos cambios. Nos bastará señalar las grandes líneas del budismo primitivo, que fija el espíritu de la escuela.

• • •

Buda es un espíritu evidentemente "práctico", preocupado por lo que hay que hacer y opuesto a toda especulación. Mientras que el pensamiento de los brahmanes abunda en especulaciones metafísicas vertiginosas, Buda repugna toda consideración que sobrepase el dominio inmediato de la acción, hasta el extremo de que se puede hablar de un "positivismo budista" (Grousset).

Pero como todos los positivismos, éste desemboca en una metafísica negativa. El Atman, el Sí mismo, que constituye la base del pensamiento brahmánico, se desvanece. El budismo insiste en la inconsistencia y transitoriedad de todas las cosas, del hombre igual que de todo lo demás. No existen más que fenómenos, "colecciones de fenómenos diversamente entrelazados que aparecen y desaparecen. Sensaciones, representaciones, todos los hechos que constituyen la vida interior, fluyen los unos en los otros como un torrente; en el centro de esta multiplicidad cambiante se mantiene el conocimiento; es éste el que vigila las idas y venidas de las ideas y de las sensaciones, pero él no es esencialmente distinto de ellas: el pensamiento es también un *sankara* (forma de las cosas), y como todos los otros *sankaras*, es inconsistente y sin sustancia" (Oldenberg, *Le Bouddha*).

En cuanto a Brahma, Buda no se ocupa de él. Con Spencer, diría sin duda que es lo incognoscible. Más tarde, cuando el budismo tenga sus doctores que discutan con las otras escuelas, éstos dirán: "O el Señor no tiene en cuenta los actos de los hombres, envía a los buenos al infierno y a los malos al cielo, y es verdaderamente un señor y un amo independiente —pero ¿quién querría honrar a un dios semejante?—, o bien, en la repartición de bienes y de males, en la asignación por lotes, tiene en cuenta los actos: ¿cómo decir que es independiente, puesto que sus decisiones son determinadas? Y ¿de qué sirve, puesto que le obligáis a hacer, en razón de los actos de los hombres, lo que estos actos son muy capaces de hacer ellos solos?" (cf. De la Vallée-Poussin, *Le Dogme et la philosophie du bouddhisme*). Un ateo de hoy no se expresaría de manera distinta.

• • •

Pasamos, pues, de existencia en existencia para "comer el fruto de nuestros actos". Ahora bien: "la vida es dolor"; ésta es la primera de las cuatro grandes verdades que forman el credo budista. Todo

es dolor en la vida: no hay que buscar en ella ningún género de felicidad. Y el origen del dolor "es la sed de la existencia que conduce de renacimiento en renacimiento": ésta es la segunda de las cuatro grandes verdades. La supresión del dolor se obtiene, pues, por "la extinción de la sed de existencia mediante el aniquilamiento completo del deseo": ésta es la tercera de las grandes verdades. La cuarta indica los "ocho senderos de la virtud" por los que el sabio llega a la extinción del deseo.

La extinción de todo deseo es el *nirvana*, que puede traducirse por extinción. El nirvana del budismo primitivo parece ser este aniquilamiento que el sabio alcanza en el éxtasis y que suprime la conciencia. Cuando recobra sus sentidos, tiene la impresión de despertar de un estado de beatitud, pero, en sí, ésta es inconsciente. No se la conoce más que después de pasada. El nirvana es, de manera permanente, esta beatitud en la inconsciencia. Concepción a primera vista extraña para el espíritu occidental, pero que no se aparta tanto, como podría creerse a primera vista, de la de ciertos místicos cristianos.

Cuando muere el sabio, liberado de todo deseo, queda redimido de la cadena de las reencarnaciones, pues es el deseo el germen de las nuevas vidas; y el sabio parte para no se sabe dónde. Los discípulos preguntan a Buda si el perfecto, después de la muerte, tendrá todavía una vida personal o si será absorbido en Brahma, pero el maestro rehúsa responder: este conocimiento es inútil y denota todavía un deseo.

Los ocho senderos de la virtud, comentados indefinidamente por los doctores budistas, constituyen la base de la moral práctica; pueden reducirse a dos grupos: pureza de la acción y pureza de la contemplación.

Primero, la *pureza de la acción*: la moral búdica es una moral de renunciamiento, pero de un renunciamiento dulce, sin *ascesis* violenta. Otras escuelas en la India practican los rigores de un desprendimiento que procede por arrancamiento. El budista primitivo vive más bien en la indiferencia sonriente del desasimiento perfecto. Toda pasión, cualquiera que sea, entraña deseo; el perfecto carece de deseo. Si todo es ilusión, no hay más razón para dar sus bienes que para guardarlos; hay sólo que saber que no existen. La virtud esencial del budista es la *indiferencia*.

Pero sobre la indiferencia se pueden construir morales prácticas muy diversas. Bajo pretexto de vida según el espíritu, ciertas sectas de la Edad Media cristiana predicaron el abandonarse a las pasiones carnales; como la carne no tenía importancia y el espíritu no se ocupaba de ella, se dejaba libre la carne. El budismo no se orienta en este sentido, sino en el de la *pureza*: el monje es puro de cuerpo y de espíritu; practica la sobriedad, la castidad, la pobreza; el renunciamiento espiritual hace de él, un ser dulce e insensible a los insultos, devolviendo bien por mal, sin dejarse nunca arrebatar.

Muchos textos búdicos dan preceptos tan semejantes a los del *Sermón de la montaña* que algunos críticos han creído que Jesús había sufrido influencias búdicas.

Pero la lógica budista está en el sentido de un *egocentrismo* radical; no se ve en él que quede sitio para el amor, y hay que compararlo más bien con el utilitarismo. ¿Qué motivo tendría el sabio para amar? En esta moral tendente al vacío, ¿puede el perfecto practicar la benevolencia por otro motivo que el del propio desamor, ni la beneficencia por motivo distinto del desapego de su propio bien?

Se da esto en el budismo; pero encontramos también en él el *altruismo*, un altruismo verdadero, espontáneo, con su parte de irracional, altruismo que brota de la gran ternura hindú derramada sobre toda criatura, bestias y hombres. Pues la porción de irracional es grande en el budismo, como en todas las doctrinas que se ligan a la práctica más que a la teoría, que proceden, por tanto, por intuición más que por razonamiento, que se inquietan poco de no poder anudar sus intuiciones entre sí por medio de cadenas de razonamientos. Sakia Muni no es un solitario que huye de los hombres; es apostólico; se presenta como un salvador y trata de ganar a los hombres para su doctrina. Según una fórmula de hoy, tiene conciencia de tener un mensaje que comunicar al mundo. ¿Cómo se compagina esto con el principio de la liberación de todo deseo? No hay que indagarlo.

Sin embargo, el espíritu fundamental de la doctrina comunica al altruismo budista un colorido peculiar. La forma del altruismo budista es por excelencia la *compasión*, pues la compasión es un sentimiento altruista que se desarrolla espontáneamente por encima de la liberación del deseo. A medida que el perfecto se libera del deseo, comprende más la miseria de los que son presa del dolor porque se dejan prender

en la sed de la existencia, que los arrastra de renacimiento en renacimiento. La compasión es, pues, una forma de altruismo que crece más y más según se acentúa el no-deseo.

Más tarde, el altruismo se desarrolló por sí mismo en la moral búdica del *Gran Vehículo*, al principio de la era cristiana. En ella, el perfecto se hace Buda, y lo hace por el bien de los demás. "El simple deseo del bien de los demás sobrepaja en mérito al culto mismo de los Budas." La vida de Sakia Muni pasó a ser la leyenda de un salvador que encuentra y trae a los hombres la doctrina de salvación al precio de mil "acciones difíciles, realizadas en mil vidas, en el curso de las cuales, por ejemplo, alimentó a un tigre hembra entregándole su propio cuerpo en alimento y se amputó los miembros para arrojarlos a un buitre y salvar a una paloma" (De la Vallée-Poussin). Pero se trata cada vez más de una moral práctica en la que no hay que buscar sistema.

Después, la moral budista es una *moral de éxtasis*. El éxtasis es la meta final de la vida, un éxtasis que no es contemplación en el sentido occidental, pues no está en contacto con una realidad inefable, sino recogimiento negativo, el recogimiento de la cesación de la sensación y de la idea. El carácter negativo de la mística hindú en ninguna otra parte se llevó más lejos. El *nirvana* hacia el que tiende la vida del monje es abolición de toda conciencia. La abolición, la negación, el no-querer y el no-pensar son buscados por sí mismos. El espíritu se detiene en esta negación.

Se la ha llamado moral de desesperados. Muchos occidentales la han comprendido así; y, sin embargo, los que hablan del budismo con conocimiento de causa no lo juzgan de esta manera. El sabio camina a la liberación; sabe que la liberación está al final de su esfuerzo de desintegración, y la sabiduría budista canta la alegría, como todas las sabidurías. Pues casi todas las sabidurías son alegres, unas con mayor dulzura, otras con mayor exaltación, pero todas cantan la *alegría de la liberación*.

El santo budista en nada recuerda a un resignado. Como dice el poema del *Dhammapada*: "Aquel cuyos sentidos están en reposo como caballos bien domados, aquel que se ha despojado de todo orgullo, que está libre de toda impureza, aquel que es tan perfecto, los mismos dioses le tienen envidia... Vivimos en perfecta alegría, sin enemigos en el mundo de la enemistad, sanos entre los enfermos, sin cansancio

entre los que se cansan. Vivimos en perfecta alegría, nosotros que nada tenemos: la alegría es nuestro alimento como el de los dioses radiantes".

* * *

Cuando se habla del pesimismo de la India o del pesimismo budista, hay que entenderse: pesimismo; sí, en el sentido naturalista de la palabra: es decir, que como el empuje de los instintos lleva a la ilusión, el impulso de la naturaleza conduce sólo al dolor; pero este pesimismo no es total ni definitivo; no es irremediable, y el santo, el perfecto, lo vencen. La vida según la razón hace renacer el optimismo; el perfecto encuentra la alegría en el renunciamento, y esta doctrina se halla menos alejada de las doctrinas occidentales en los hechos que en las palabras: pues, en suma, ¿cuál es la moral que preconiza el abandonarse a los sentidos? Algunas morales sensualistas cuya importancia es casi nula en la historia del pensamiento.

De otra parte, para apreciar en su justo valor la liberación mediante el vacío absoluto de la inteligencia y de los sentidos que nos ofrecen como ideal estas doctrinas orientales, hay que tener en cuenta que estas filosofías y estas morales están generalmente expuestas en lenguaje poético; la alegría y la plenitud de ser que nos prometen en el no-pensar y el no-querer parecen indicar que se hacen eco de una experiencia distinta de la del vacío completo, y que nos invitan a no tomar sus fórmulas completamente a la letra.

V

El Occidente conoció con Schopenhauer (1788-1860) una curiosa adaptación del budismo al neo-kantismo romántico.

Schopenhauer se declara kantiano y al mismo tiempo afirma haber encontrado en el budismo la más alta sabiduría de vida. Como Hegel y los neo-kantianos, añade a la crítica kantiana una construcción metafísica; pero al paso que los demás apoyan su construcción en el pensamiento, él basa la suya en la voluntad. El título de su obra más célebre, *El mundo como voluntad y representación*, es por sí mismo un programa.

El pensamiento fundamental de Schopenhauer es que la voluntad constituye la realidad más íntima de nuestro ser, anterior incluso a la inteligencia; pues conocemos solamente porque tendemos a conocer, y tendemos a conocer porque tendemos a vivir; pero tendencia, deseo, implican voluntad. La voluntad es la esencia misma del ser. Lo es en nosotros, y si lo comprobamos en nosotros, debemos suponerlo en todas las cosas, pues sólo conocemos la cosas a través de nosotros mismos.

Establecida esta premisa, Schopenhauer explica el mundo como los demás neo-kantianos. El universo es la expresión de un querer fundamental del que la personalidad que nos atribuimos es sólo una manifestación. Nuestra personalidad no es más que una apariencia de la que debemos deshacernos, para encontrar la verdad en el querer universal manifestado en nosotros.

Hasta aquí el sistema podría sesgar hacia el optimismo igual que hacia el pesimismo. Pero Schopenhauer interpreta la voluntad en un sentido pesimista. En efecto, dice él, la voluntad tiende a la acción; lo que entraba la acción es dolor, lo que la favorece es placer. Pero la voluntad no alcanza su fin más que por el esfuerzo; y el esfuerzo, en cuanto no ha logrado su propósito, causa sufrimiento; cuando el esfuerzo triunfa, se sabe que el placer no durará; de donde nueva necesidad no satisfecha y nuevo dolor. "Querer es, pues, esencialmente dolor; y como vivir es querer, toda vida es por esencia dolor... La vida del hombre no es más que una lucha por la existencia con la certidumbre de ser vencido..." La historia universal no es más que "una especie de historia natural del dolor que se resume así: querer sin motivo, luchar siempre, después morir, y así siempre por los siglos de los siglos hasta que nuestro planeta salte en pequeños trozos".

¿Cómo librarse del dolor sino por el método budista de la búsqueda del *nirvana*, extinguiendo en sí el querer-vivir? Pero aquí Schopenhauer, que apela al budismo, se aparta de él sin darse cuenta, porque él es alemán y metafísico, mientras que el budismo es indio y pragmático. ¿No se realizará la extinción del querer mediante el suicidio? ¿No es ésta la afirmación radical del no-querer vivir? No, responde el filósofo alemán; el suicidio se limita a negar la vida y no el

querer-vivir. El hombre que se suicida querría vivir; huye solamente del dolor. Y así Schopenhauer, que se enrola en la concepción oriental del *harma*, cree que el suicidado renacerá. Además, como somos una sola cosa y como la única realidad es la voluntad universal, la supresión del sufrimiento exige que sea abolida la voluntad como tal y no sólo tal o tal hombre, simple fenómeno episódico en la historia dolorosa de la Voluntad.

Lo que preocupa a Schopenhauer no es el destino individual, sino el destino del mundo. El único medio de negar eficazmente la voluntad es el *no-querer vivir*, que se manifiesta por la *castidad*. La castidad es negación de transmitir la vida; es no-querer dar la vida; sólo ella niega eficazmente la vida. La castidad universal tendría como efecto la desaparición de la vida, mediante una forma de acción puramente negativa.

El *nirvana* preconizado por Schopenhauer es, pues, un *nirvana colectivo*, que realiza el no-ser en el sentido estricto de la palabra, de una manera que el budismo no parecía haber previsto. El pesimismo de Schopenhauer es un pesimismo absoluto, pues ninguna alegría puede desprenderse del aniquilamiento que preconiza. Si se apropia ciertas fórmulas del budismo, no se apropia su pensamiento; pues, como hemos visto, el *nirvana* budista no puede ser aniquilamiento completo, ya que está bañado de alegría. Pero Schopenhauer transfiere a un pensamiento occidental lógico las intuiciones orientales expresadas en lenguaje poético. De hecho, el *nirvana* budista está quizá más cerca de la unión mística de los místicos católicos que del aniquilamiento colectivo imaginado por Schopenhauer.

La influencia de Schopenhauer en Occidente ha sido considerable sobre un número limitado de espíritus. Como es sabido, su concepción pesimista del mundo contribuyó en amplia medida a la formación de la filosofía general de Nietzsche, cuya moral tomó, sin embargo, una orientación muy diferente. Pero, además, el pesimismo budista respecto a la vida y a la acción se extendió en una parte del pensamiento occidental, dando origen, dentro de la moral contemporánea, a concepciones de vida desilusionadas, que mezclan la dulzura y la bondad con la indiferencia, en reacción contra el espíritu emprendedor de la caridad cristiana, contra las morales de acción, el espíritu creador, el culto del progreso y la fe en la organización social. Se encontrará, por ejemplo,

una curiosa adaptación del budismo al espíritu y lenguaje de la América del Norte hacia 1935 en la novela de Aldous Huxley, *Jouvence* *.

VI

De las morales monistas se saca la impresión general, tan pronto como la idea de Dios interviene en moral, o, si se encuentra preferible evitar la palabra Dios para no prejuzgar el carácter personal del Ser, tan pronto como la idea del primer Uno interviene en moral, ésta se torna de tal manera absorbente que toda la moral debe construirse en función de ella.

Estas morales monistas tienen todas carácter radical. No son morales de equilibrio. Entre las que hemos recorrido, la moral budista es, sin duda, la más equilibrada, porque es la menos racional; las demás separan metódicamente de la vida todo lo que no es búsqueda o unión con el primer Uno, Dios o Espíritu.

Por otra parte, estas morales guardan la importancia de su autor y de su tiempo. Spinoza es un especulativo que vive en una época de racionalismo individualista: su concepción de la unión con Dios es eminentemente intelectualista; no enfoca al individuo más que frente a Dios. Hegel, por el contrario, vive en un mundo dominado por las preocupaciones sociales; su monismo desemboca en una moral social que enlaza de manera curiosa con las especulaciones sociológicas de los positivistas. La India también es individualista; las preocupaciones sociales no afloran en la especulación moral; incluso cuando se ama a su semejante, se trata de un amor que va de hombre a hombre y en el que la colectividad no tiene parte. Pero Schopenhauer, trasplantando la doctrina del dolor al plano metafísico y considerando a los hombres como elementos del todo, hace intervenir, de forma también curiosa, una preocupación colectiva que va a parar al ideal del suicidio de la raza, ya que no puede extinguirse el querer en el hombre, si no se extingue en la especie, o más exactamente en el mundo. Todas estas

* *Jouvence* es el título de la traducción francesa de *After many a summer*. [Nota del traductor.]

modalidades se explican por la época y el medio. Queda una nota dominante, común a todos: el carácter absorbente del primer Uno, tan pronto como se reconoce su existencia.

Y es esto también lo que vamos a retener de estos sistemas. No vamos a discutir aquí sus concepciones metafísicas; se ha indicado brevemente la debilidad de todo monismo, y hemos visto que estas morales no logran mantenerse lógicas consigo mismas, porque la lógica de un sistema que no admite la existencia del hombre paralizará todo discurso. Volveremos a encontrar la idea de Dios en el dualismo cristiano. La concepción cristiana del mundo admite el todo de Dios en cierto sentido, aunque admite también existencias fuera de él. Veremos qué consecuencias se siguen de ello para la moral.

incluso con frecuencia a Epicuro, Epicteto y Marco Aurelio son más representativos; pero su obra consta solamente de preceptos prácticos: sería difícil extraer de ella una metafísica precisa, si no se conociese por otras fuentes el sistema.

I

El estoicismo se basa en un panteísmo materialista que evoluciona hacia el espiritualismo. Resulta tanto más difícil señalar el límite preciso entre el materialismo y el espiritualismo cuanto que los estoicos no manifiestan ninguna oposición a la religión popular y hablan continuamente de los dioses, sin que se vea siempre cómo pueden compaginarse los dioses con su cosmología.

El mundo forma un todo finito y ordenado, puramente material y regido por leyes inflexibles. El determinismo cósmico constituye la base de todas sus concepciones. El hombre está sometido a este determinismo como los demás seres; a primera vista, no hay sitio para la libertad.

Las leyes del universo vienen del soplo o *pneuma*, principio vital o espíritu, a la vez alma del mundo y material, que no es otra cosa que el fuego o calor que impregna el aire. Es, en cierta manera, el aire caliente, un *fuego inteligente*, pues este fuego es pensamiento, soplo pensante, fuego y al mismo tiempo espíritu, Dios. Dios es la inteligencia ígnea del mundo. Material, puesto que es fuego, pero de una materia de un género peculiar, que se parece enormemente a lo que otros llaman espíritu. Todo el orden del mundo viene de él.

Y este orden del mundo es perfecto. La metafísica estoica es optimista. El universo es admisible: el dios que lo gobierna es sabio; el que comprende la belleza del orden universal debe vivir en la admiración.

Dios, "este fuego artista, que procede metódicamente en la producción de las cosas", es también él admirable. Aunque la doctrina le llama material y una sola cosa con el mundo, muchos estoicos le rezan como a un padre celestial y como a una providencia. El panteísmo del sistema se atenúa en la práctica hasta desaparecer. Subsiste, sin embargo, en ciertos estoicos, y estos matices dan estoicismo de coloraciones afectivas bastantes diversas.

CAPÍTULO VII

LA MORAL ESTOICA

La moral estoica es, junto con la epicúrea, la más célebre de las morales antiguas. Son contemporáneas —Zenón de Citio fundó su escuela llamada *del Pórtico* hacia el año 300— y rivales; el estoicismo primitivo parece practicar con respecto a la escuela de Epicuro una contradicción sistemática. Por otra parte, sus primeros maestros no tienen el relieve del fundador de la Escuela del Jardín; Epicuro era un hombre exquisito; quedó en el recuerdo de sus discípulos como el sabio por excelencia. Ninguno de los primeros estoicos tuvo esta fortuna. En cambio, a finales de la antigüedad, fue el estoicismo quien dio los más bellos frutos con algunos grandes moralistas, que han pasado hasta nosotros como los grandes moralistas de la antigüedad, moralistas que se leen todavía y a quienes los autores cristianos citan con profusión y respeto. Y esto señala ya una diferencia entre las dos escuelas: el epicureísmo es un hombre; el estoicismo es una escuela que evoluciona. El lenguaje de los estoicos del Imperio es diferente del de los estoicos primitivos.

Los estoicos primitivos se conocen mal; los grandes estoicos, a nuestro juicio, son los del Imperio. Tres nombres destacan entre todos: Séneca (alrededor de 4 a. C. 65 d. C.), Epicteto (muerto hacia 117) y Marco Aurelio (121-181).

Éstos son moralistas prácticos. Séneca es tan poco teórico que apenas se le puede encuadrar dentro de una escuela; es un director de conciencia que toma lo bueno dondequiera que lo encuentra. Apela

La combinación de la materia y del *pneuma* se encuentran en todo, en el hombre como en los demás seres. El alma es *pneuma*, sople ígneo, el mismo que anima el universo. El hombre no es más que un elemento del todo universal; forma una sola cosa con el mundo; su alma es Dios en él.

Bajo este aspecto, no puede haber problema de libre arbitrio; el determinismo universal pesa sobre el hombre como sobre todas las cosas. Sin embargo, los estoicos admiten la libertad y se entregan, para explicarla, a razonamientos harto laboriosos. Pero esta libertad radica únicamente en el espíritu: es sólo libertad interior para aceptar o para rebelarse contra el *fatum*, el destino ineluctable. La moral está estrechamente vinculada a estas concepciones generales.

* * *

La moral estoica arranca del mismo punto que todas las morales griegas: la búsqueda de la felicidad. Hace suya la noción cínica de que la felicidad está en la naturaleza; pero esta concepción adquiere una amplitud distinta por el hecho de apoyarse en una metafísica coherente. El orden universal se nos impone; pero podemos rebelarnos y tratar de eludirlo. Tentativa sin éxito que no puede más que hacernos desgraciados. La felicidad está en la *aceptación*; entre aquellos estoicos a quienes anima un soplo religioso, la aceptación llega hasta la adoración.

Pero ¿por qué no íbamos a aceptar? A causa de las *pasiones*. Las pasiones, he ahí el mal moral.

Y aquí una doctrina muy curiosa.

Para los estoicos, la vida moral discurre únicamente en espíritu, en la vida racional. El estoico es esencialmente un razonador. En este sentido es racionalista, eminentemente racionalista; tiene una confianza ciega en la razón. Ya se trate de las líneas generales del sistema o de la psicología, todo se presenta en él en el plano racional. Los sentidos y todo lo que de ellos depende son extraños a la moral.

Nuestros sentidos no son nosotros; son fenómenos exteriores que nosotros comprobamos; comprobamos que tenemos calor o frío, pero esto no depende de nosotros; es nuestro cuerpo quien tiene frío o calor; nosotros somos nuestra alma.

El bien moral reside únicamente en el *juicio*. No consiste en hacer tal o tal cosa, sino en hacerla de acuerdo y en conformidad con el orden universal. El bien moral consiste en que el orden universal sea la razón de nuestras acciones. Lo que nos aparta de ello son nuestras pasiones; éstas nos inducen, en un error de juicio, a creer que nuestro bien no está de acuerdo con el orden universal. Las pasiones son cosa de la inteligencia, no de la vida afectiva. Proviene de una desviación de la inteligencia. La virtud consiste, ante todo, en tener el espíritu alerta. Practicar la virtud es *razonar bien*.

La perfección moral consiste en la *apatheia*. Ésta es ausencia de pasión. Este término originó la palabra francesa "apathie" (en español, "apatía"), pero no es la apatía del francés, pues ésta implica una idea de debilidad, mientras que la *apatheia*, por el contrario, es la virtud de los fuertes.

La *apatheia* es el estado del que ha llegado a tal dominio de las pasiones que no sufre ya su imperio en modo alguno. Está, pues, libre de toda desviación, de toda rebeldía; y como forma una sola cosa con el orden universal, goza de una serenidad que nada puede empañar. Ningún dolor, ninguna desgracia pueden alcanzarle, puesto que ve en todo la expresión del orden y sabe que todo está bien. "Oh mundo, todo lo que te conviene me conviene" (Marco Aurelio). Y Epicteto: "no trates de hacer que lo que sucede suceda según tu deseo; al contrario, quiere lo que sucede. Así gozarás de la paz interior".

* * *

El estoico es, pues, ante todo, un *ser que acepta*. En cierto sentido es un resignado; pero, para aplicársela, es preciso quitar a esta palabra lo que entraña de tristeza. La pura lógica del materialismo primitivo debía poner el orden cósmico en cierta manera "más allá del bien y del mal" y "más allá de la alegría o la tristeza", pues el orden no se discute; se impone. El estoicismo insiste en la necesidad. La palabra "estoico", que ha legado al lenguaje corriente, expresa esta actitud: el estoico no está ni alegre ni triste; comprueba la necesidad, comprueba que es inútil rehuirla; se conforma con ella; alegrarse no tiene más sentido que quejarse.

Pero éstas son concepciones modernas; los griegos son más optimistas, y el orden estoico se identifica con el bien. La *apatheia* es una postura de triunfo. El sabio ha vencido las pasiones; es libre y vive en la alegría, porque se sabe una cosa con el mundo y con Dios.

La *apatheia* es impassibilidad frente al dolor; es alegría en la unión con el orden. En la medida en que este orden aparece adorable, en la medida en que el orden llega a ser la expresión de un Dios personal y providencial, la serenidad filosófica gira hacia la contemplación y la alegría.

Encontramos, pues, dos matices en el pensamiento estoico, según sea éste más o menos religioso. Marco Aurelio representa la serenidad más resignada que triunfante del que acepta, del que ha superado la ilusión y encuentra la paz en la contemplación de un orden cósmico impersonal. Epicteto, por el contrario, va más allá de las apariencias para ver a Dios en las cosas; tiene acentos de una alegría religiosa: "Eres un fragmento de la divinidad; tienes en ti una parte de su ser... Si tuviéramos el sentido recto, ¿qué deberíamos hacer más que cantar a Dios? ¿No deberíamos cantar el himno a Dios, al labrar la tierra, al trabajar, al comer?"

¿Cómo alcanzar la *apatheia*? Primeramente practicando la *ataraxia*.

Ésta consiste en *no dejarse turbar por nada*. Para esto basta darse cuenta que lo que sucede fuera de nuestra voluntad no depende de nosotros; que nada podemos contra ello y que de nada sirve alegrarnos o afligirnos por ello. Es preciso entrenarse en despreciar los altibajos de la fortuna. Epicteto es esclavo; Marco Aurelio, emperador; cada uno permanece en el estado en que el *fatum* le ha colocado. Que la desgracia nos hiera, que se nos robe, que se nos golpee, que la enfermedad nos maltrate, siempre pensaremos que se trata de accidentes que pueden sobrevenir; que sabíamos ya que podían sobrevenir; que pueden suceder a todo el mundo; que son tan naturales como su contrario; que no pueden afectarnos, si conservamos la calma interior; que nuestros bienes, nuestro cuerpo, todo esto no somos nosotros; que permanecemos a través de todo armonizados con el orden universal.

Terapéutica moral en dos tiempos, uno negativo (¿de qué sirve turbarse? Llorar a un ser querido no lo resucitará; gemir por estar enfermo o verme maltratado no me curará; añorar los bienes que nos han robado no nos los devolverá); el otro positivo (ver en todas las

cosas la realización de un orden que expresa la sabiduría divina, de la que quizá no comprenda yo todas las modalidades, pero sé que es perfecta). "Si el hombre de bien previese el porvenir, colaboraría él mismo con sus enfermedades, con su muerte, con su mutilación, porque se diría que es éste el lote que le toca en la distribución del conjunto..." (Epicteto).

Después el estoico realiza la perfección mediante una altísima conciencia de la dignidad humana. La naturaleza es buena; realizar mi naturaleza es ocupar mi puesto en el orden; y mi naturaleza es ser razonable. La naturaleza exige que yo respete al hombre en mí; y el hombre es una partícula del mundo y de Dios. Frente a los sucesos, cualesquiera que sean, yo debo preguntarme qué exige la naturaleza. Si exige la aceptación de un sufrimiento, debo aceptar el sufrimiento. Lo que importa no es la materia de los actos o de los acontecimientos, sino que mi humanidad se realice, pues el orden natural es que yo sea hombre y siga mi naturaleza de hombre.

— Este sentido del orden natural da al estoico, frente a la vida, una actitud muy diferente de la del epicúreo.

— Epicuro tiene un fondo de pesimismo; su moral es, sobre todo, negativa: *evitar el sufrimiento*. Al lado de esta moral de fuga y repliegue, el estoicismo es *vigoroso* y *optimista*. Se encara con la vida; la acepta en toda su integridad.

Su respeto de la naturaleza no es, como el de los cínicos, reacción contra lo racional. Racionalista en todo, identificando bien y razón, apoyándose en un optimismo cósmico, estima y acepta la vida social. Estima el mundo, la familia, la sociedad; ocupa su puesto entre los hombres, pues tal es el orden natural. Epicteto impulsa a sus discípulos a mezclarse en la vida pública y a hacerse cargo de sus responsabilidades sociales.

— Puesto que todo es divino, debemos respetar todo cuanto es expresión de la naturaleza. El mundo es Dios; nosotros somos partículas de Dios; los otros hombres lo son también. Encontramos en todos la misma realidad que en nosotros. Debemos, pues, respetar a nuestros semejantes; existe entre los hombres, en Dios, una *igualdad profunda*;

el esclavo es tan respetable como el hombre libre, el bárbaro como el romano; poco importa que se sea esto o aquello, puesto que en cada uno se realiza el orden cósmico. Debemos comulgar con todos nuestros semejantes en esta divinidad que compartimos con ellos. El estoico es buen esposo, buen padre, buen ciudadano; es benévolo, servicial, bienhechor. Algunos dichos de Séneca y de Epicteto hacen presentir la caridad cristiana: "dondequiera que haya un hombre, hay sitio para un beneficio" (Séneca).

El estoico no practica un renunciamiento sistemático. Acepta todas las privaciones; practica ciertos renunciamientos con vistas a entrenarse y, sobre todo, desprecia los bienes terrestres; no los busca; pero lleva la vida normal que las circunstancias indican. Practica el desasimiento más que el renunciamiento; se halla por encima de las contingencias; todo lo encuentra bueno; lo único que ocupa su espíritu es el orden del mundo.

* * *

Así, partiendo como todos los griegos en busca de la felicidad, llega por momentos a olvidarla. Mientras que el epicúreo, replegado sobre sí mismo, no piensa más que en la felicidad y calcula sus actos con vistas a encontrar en cada uno el máximo placer; el estoico, arrebatado por el soplo más amplio de su metafísica, se encara con el orden universal y se pierde en su visión cósmica.

No que no hable de la felicidad ni que no la busque; pero en la evolución del pensamiento estoico la idea del bien tiende a sustituir progresivamente la idea de la felicidad. La felicidad para el estoico se encuentra, sobre todo, en la libertad del hombre que no se liga más que a lo que depende de él; por tanto, a lo que cae bajo el imperio de su voluntad, y que en todo lo demás, contingencias materiales, opinión de los otros, buena o mala fortuna, practica la más perfecta indiferencia. Este hombre es "como un Dios" por su sinceridad, su honradez, su nobleza de corazón, su calma absoluta (Epicteto). Por otra parte, está unido al mundo; está unido a Dios; participa de su serenidad. Y en estas condiciones, ¿qué es lo que podría turbarle?

El placer no debe entrar en cuenta, pues el verdadero bien debe ser seguro y estable, y estas cualidades le faltan al placer. No queda más que "echarlo lejos del lugar de los verdaderos bienes" (Epicteto).

Así pues, la felicidad no ocupa, entre los estoicos, el mismo lugar que en Aristóteles, los cínicos y Epicuro. Más tarde, los cristianos no se engañarán en esto; la moral estoica será para ellos la doctrina de la búsqueda por el bien mismo.

II

— Se les ha reprochado su orgullo; y el reproche no carece de fundamento. El sabio estoico no cesa de rendir homenaje a su propia perfección. Si, como Epicteto, habla de Dios y de su unidad con Dios, es para encontrar en Dios la liberación de todo temor y de todo apego, y para al mismo tiempo exaltarse a sí mismo.

De hecho, el estoico no se olvida nunca de sí. Como todos los griegos, permanece centrado en sí mismo y su propio bien sigue siendo el polo de su pensamiento. Por otra parte, el olvido de sí es la flor más rara de la moral, y cabe preguntarse si ha podido abrirse nunca en tierra no cristiana. Por ello, no hay que exagerar la tendencia del estoicismo al bien en sí. Es una inclinación, un "movimiento-hacia"; no es todavía una doctrina razonada y sistemática. Más tarde, los autores cristianos han reconocido en el estoicismo la moral del bien en sí, pero porque ponían en él un sentimiento que tenían en sí mismos.

El estoicismo, en efecto, *carece de amor*, y es el amor el que lleva al olvido de sí. El Dios del estoicismo no es más que un esbozo; no es una persona que obre y ame. De un lado, es el alma de un panteísmo materialista; pero un panteísmo materialista no puede inspirar más que una sumisión sin amor. ¿Cómo encontrar en esto nada que inspire adoración? ¿Se adora al aire caliente? Si el mundo no es más que "un gran animal" (Marco Aurelio), ¿qué cabe encontrar en él que inspire el don de sí?

Verdad es que Séneca y Epicteto son más religiosos. Pero su Dios es todavía un Dios sobre todo filósofo, un Dios que habla al espíritu más que al corazón. Algunos textos aislados pueden inducir a los cristianos a atribuirles sentimientos semejantes a los suyos; pero devueltos esos textos a su contexto, adquieren un colorido totalmente distinto; para ellos Dios es, antes que nada, un medio de liberarse del mundo y de cobrar conciencia de su eminente dignidad. Por otra parte,

les falta una teodicea sistemática. Su religión participa de la corriente religiosa sobre el corazón y, de querer sistematizar con rigor su pensamiento, éste desemboca en "una muchedumbre de equívocos" (Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*).

Se les ha reprochado también falsear al hombre al eliminar la vida afectiva. Es cierto que se encastillan en su esfuerzo de indiferencia. El estoico debe asistir a la vida como espectador, a su propia vida como a la de los demás. Ya que todo cuanto sucede no es más que la realización del orden universal, no debe conmoverse por nada. Lo único que importa es poseerse a sí mismo, y el sí mismo es el espíritu y nada más que es espíritu.

Pretende seguir la naturaleza, pero ¿no es conforme a la naturaleza sufrir y alegrarse? Si el estoico se rompe una pierna, hace un razonamiento que le recuerda que ya sabía que su pierna podía romperse, que es natural que esto suceda, que es tan natural tener una pierna rota como una pierna entera, que no hay, pues, que perder por ello la serenidad... Y si pierde a su mujer o a su hijo, hace un razonamiento que le recuerda que ya sabía que los hombres son todos mortales y que podía perder a su mujer o a su hijo: no hay, pues, por qué perder por ello la serenidad... Pero, podría objetarse, ¿no es también natural emocionarse?

Sin duda, responderá el estoico, pero ello de nada servirá. Llorar porque mi pierna se haya fracturado no la recompondrá; gemir porque mi mujer haya muerto no la resucitará: vale más no perder la serenidad y conservar la paz del alma.

Es exacto, y es, si no epicureísmo, sí utilitarismo en sentido amplio. Pero hemos visto que el utilitarismo es la moral cotidiana universal, la moral de las pequeñas cosas con que tropezamos en todas partes, en la moral cristiana como en la estoica; y vimos también que el error de Bentham y de los demás no fue conceder una gran importancia práctica al utilitarismo, sino pretender hacer de él el fundamento exclusivo de la moral.

Con Kant, se puede preguntar también si eso es moral. ¿No es simplemente terapéutica psicológica? Si me alcanza un sufrimiento que no depende de mí, de nada sirve el que me rebele ni el que me apesadumbre. Esto no sirve para nada, es cierto: tendré una vida más agradable si no me apesadumbro por ello. ¿Es esto moral? ¿No es

simplemente medicina espiritual? Pero la moral ¿no es para el espíritu lo que la medicina es para el cuerpo, el arte de cuidarse? Ese es el problema de la definición de la moral; volveremos a encontrarlo.

En todo caso, esta negación del sufrimiento hace del estoico un sabio un poco tenso. Y también un poco seco, replegado y, en suma, egoísta, pese a algunos propósitos de desprendimiento de sí. En lugar de orientar la vida afectiva y de aprovecharla para el bien, la suprime. Al menos en teoría. La *apatheia* es impasibilidad; pero ellos mismos convienen en que nadie la realiza perfectamente.

Por otra parte, su gran argumento en favor del desprendimiento es que es el solo medio de llegar a la paz. Móvil puramente egocéntrico.

¿Se puede escapar al egocentrismo? Es aún uno de los problemas primordiales de la moral que vamos a indagar cuidadosamente.

Y, en definitiva, ¿qué podemos retener del estoicismo?

Primero, el principio de que la perfección del hombre está en la vida según la razón y de que el sentimiento no tiene parte en esa vida. Este principio deberemos examinarlo más de cerca y ver si es susceptible de una aclaración. Ninguna escuela antigua lo ha formulado con mayor insistencia. Preludian a Kant.

En segundo lugar, la importancia objetiva del orden universal y la sumisión a este orden. Esta doctrina lleva a la noción de la Providencia.

En segundo lugar, la importancia objetiva del orden universal y la fijación de la moral en el problema del bien. No es más que un aliciente; pero los siglos cristianos avanzarán más en esta vía, y el aliciente de un camino se convertirá en camino real.

La influencia del estoicismo ha sido inmensa. Además de haber sido la escuela de moral más importante de los últimos siglos paganos, su prestigio ha sido considerable entre los cristianos. Los Padres de la Iglesia lo admiran, lo critican y lo citan. Numerosos preceptos de sabios estoicos pasan a la literatura cristiana y a través de ésta llegan hasta nuestros días: la semejanza del estoicismo y del cristianismo parece tan sorprendente que en la Edad Media corre la leyenda de

relaciones entre San Pablo y Séneca. Se publican, incluso, casi sin cambiar, adaptaciones cristianas del *Manual* de Epicteto.

Además, los Padres critican tanto más severamente las doctrinas fundamentales del estoicismo cuanto se parecen más al cristianismo. En el Renacimiento, la moral estoica se convierte en campo de combate en el que se encuentran defensores y adversarios de la fe cristiana.

El estoicismo pasó a ser *la moral del bien por el bien mismo*. Cierta número de autores como Justo Lipsio (1547-1606), Guillermo du Vair (1556-1621) y Descartes (1596-1650) adaptan el estoicismo a la moral cristiana. Observemos que estos estoicos cristianos son, generalmente, más filósofos que religiosos, y que el cristianismo es más, a sus ojos, religión natural que apego y adherencia a la persona de Cristo y a los valores afectivos ligados a su enseñanza y su pasión. Otros, por el contrario, oponen el cristianismo al estoicismo, sea subrayando la superioridad del cristianismo, doctrina de amor, sobre el estoicismo, al que consideran desecador; sea inversamente, subrayando el contraste entre la búsqueda del bien por el bien en el estoicismo y lo que llaman la moral interesada de los cristianos. Se llega así a un estoicismo desencarnado, *intemporal*, que no es ya el estoicismo de los estoicos antiguos, sino que queda reducido a algunas fórmulas mediante las cuales se opone a toda moral interesada. La moral estoica es la moral en la que se busca el bien por el bien, *(sin)* esperanza de recompensa, *(sin)* esperanza de vida futura, *(sin)* el deber siquiera de creer en Dios; es una moral pura, libre de todo sistema metafísico, que toma el bien moral como un dato primario, absoluto, que se busca por él mismo. El estoico se opone, por la pureza de su idealismo, a los que buscan su interés bajo cualquier forma que sea.

—Moral del interés, moral del bien en sí: las dos doctrinas se oponen de forma tajante y siguen vinculadas, durante varios siglos, al epicureísmo y al estoicismo. Kant se halla en la línea del estoicismo intemporal. Es ésta una discusión que domina toda la moral.

CAPÍTULO VIII

EL NEO-PLATONISMO

Frente al moralismo epicúreo y estoico, el neo-platonismo representa, a finales de la antigüedad, la tendencia metafísica que relega al hombre a segundo plano y le asigna como fin su absorción en el universo. A primera vista, esta fórmula general recuerda el estoicismo, pero difiere de él por su concepción del espíritu y de la materia. El punto de partida del neo-platonismo se encuentra en la filosofía de Platón. Centra el mundo en un Dios distinto del mundo, puramente espiritual; concibe el mundo como espiritual principalmente, y asigna al hombre el quehacer de desprenderse de la materia para subir hacia Dios. El ser espiritual es antes que el ser material; éste es, sobre todo, corrupción; hay que desasirse de él. Como el epicúreo, el neo-platónico se abstrae de la vida, pero para aislarse en la contemplación, no en el goce.

Lo que da al neo-platonismo su carácter propio y lo distingue de la filosofía de Platón es el puesto central que en él ocupan las relaciones entre Dios y el mundo. La idea fundamental de la escuela es que Dios trascendente no tiene contacto directo con el mundo y no comunica con él más que por intermediarios que forman a su vez una escala por la que debe subir el alma para llegar a Dios. La filosofía reconstruye esta jerarquía de los seres; cada sistema levanta su escala; es "una manera de descripción de los paisajes metafísicos a los que tiende el alma por una especie de arrebató espiritual" (Bréhier).

I

Sin detenernos en la evolución de la escuela, vamos a señalar someramente la postura del más representativo de los neo-platónicos, Plotino (205-270).

La moral depende aquí de la metafísica más que en ningún otro sistema. Para comprender la regla de vida, es preciso primero situarse en el centro de la visión del mundo; y la filosofía es precisamente esto, una visión del mundo, la descripción de una visión, no una demostración, sino una descripción basada en dos o tres principios considerados como evidentes, la unidad del mundo y el valor del espíritu. El universo es uno; todo se explica por esta unidad y se ordena en ella; y, sin embargo, no hay unidad posible entre el espíritu y la materia. Algunos términos del neoplatonismo parecen anunciar el monismo de los grandes románticos alemanes, aunque el clima sea completamente distinto, porque el soplo de la acción que el cristianismo va a introducir en el mundo no se encuentra entre los pensadores antiguos.

Los neo-platónicos, Plotino en particular, ponen el concepto de unidad en la base de toda realidad. Un ser no es él mismo, no es más que en la medida en que es uno: su perfección depende de su unidad. El ser supremo, el ser perfecto, el ser primero, es el Uno, trascendente, inefable, del cual se puede afirmar todo y negar todo, pues no tiene ninguna determinación. Si se afirma alguna propiedad del primer Uno, es sólo en cuanto los otros seres dependen de él; en sí mismo, no es susceptible de determinación ninguna. No es una cosa, no es nada; no es siquiera uno, pues toda propiedad implica determinación con relación a otra cosa. El sí mismo, el Uno, no corresponde a ninguna de las categorías de nuestro espíritu, es "nada super-esencial".

Las especulaciones neo-platónicas sobre el Uno quedan aclaradas cuando se las compara con las fórmulas hindúes sobre Brahma. Parten de una preocupación por deshumanizar a Dios. El verdadero nombre que convendría al Uno sería el *Inefable*, de quien no se puede decir nada sin falsear la idea que se debería tener de él.

La lógica del sistema exigiría, sin duda, que se aislase al Uno en su trascendencia y que se negase el mundo o se lo separase ente-

ramente de Dios. Pero esta lógica abstracta está lejos del espíritu neo-platónico. Su especulación sobre el Uno se inspira, a pesar de todo, en la criatura; y romper todo lazo entre Dios y el mundo sería romper la unidad del ser. Y así imaginan que todo ser llegado a madurez debe expandirse en otros seres, producir su semejante; concepción inspirada en el hecho de la generación; y esta emanación, que Plotino llama "procesión", nada cambia en el ser de donde sale, como tampoco la generación disminuye al generador, ni la luz merma el foco de que procede, sino que brota de la fuente cuando el pilón desborda.

Así, del Uno, primera *hipóstasis* —la palabra *hipóstasis* designa simplemente todo sujeto existente—, procede el *Ser segundo*, a la vez Ser, Inteligencia y mundo inteligible.

Inteligencia e Inteligible a la vez, el ser segundo es de una esencia tan rica como el ser primero es, en un sentido, pobre. La Inteligencia corresponde a la vez a las ideas platónicas y al mundo; es todo un universo conocido y cognoscente; es el Uno derramado en un mundo que es cobrar conciencia, conocimiento, y que encuentra su unidad en el Uno del que emana y hacia el cual vuelve...

A su vez, el *Alma* procede de la Inteligencia. Tercera hipóstasis, el Alma es intermediaria entre el mundo inteligible del que procede y al que contempla y el mundo material que ella ordena y rige.

Sobre la *materia*, la concepción plotiniana es bastante híbrida. La materia es un absoluto; existe, pero es indeterminada e indeterminable; lo sensible no es más que un reflejo de la forma en la materia. Ahondando en este pensamiento, se vería en él una preformación del idealismo.

La materia, al mismo tiempo, es *el mal*, porque es principio de dispersión, porque en sí misma es inapta para la forma, la organización, la unidad. Si encontramos belleza en el mundo sensible, esta belleza es el reflejo del mundo inteligible; no es la materia en sí misma; la belleza que creemos a veces material, es la idea en la materia o, más exactamente, la idea sobre la materia, lo inteligible que el espíritu percibe con ocasión de su acción sobre la materia.

• • •

La teoría de la procesión se completa con la de la *conversión*. Si cada una de las hipóstasis es producida inconscientemente por la hi-

póstasis superior, de la que constituye en cierta manera el rebasamiento o desbordamiento, su vida propia consiste en volver hacia la hipóstasis superior en la que encontrará su perfección. Perfección que es contemplación. La hipóstasis superior es, en cierta manera, la perfección a que aspira la inferior; ésta vuelve, pues, a la superior como a su fuente, y esta conversión eterna y necesaria que responde a la procesión, reduce el mundo a un movimiento circular, inmóvil en su permanencia.

Igual que lo inteligible contempla al Uno, el Alma contempla lo Inteligible. El alma dirige y ordena el cuerpo, porque contempla lo Inteligible; todo lo que es principio de unidad en el cuerpo viene de lo Inteligible, es reflejo (proyección, diríamos hoy) de lo Inteligible en la materia, por el intermedio del Alma que procede de él. El Alma contempla lo Inteligible, pero al mismo tiempo algo en ella es atraído por la materia; el alma tiene una aptitud para volver hacia su reflejo, olvidando su modelo; atraída por esta realidad que no es una, y en la que ella no encuentra más que su propio reflejo, se deja prender en el espejismo, se precipita hacia él y se sumerge en lo sensible. En adelante es presa del mundo sensible; sufre la incertidumbre y los cambios del mundo sensible; se ahoga en las apariencias, se aparta de su bien.

Esta corrupción es lo que Plotino llama la caída del alma. Pero este descenso no es total. El sistema de Plotino exige que cada hipóstasis esté necesariamente vuelta hacia la hipóstasis superior y haga derivar la existencia misma del cuerpo, de la contemplación de lo Inteligible por el Alma, por lo que ésta lógicamente no debería ser capaz de apartarse de lo Inteligible. Si Plotino admite que puede apartarse, es porque se lo impone su conocimiento de la realidad. Para salvar el sistema, introduce entonces una distinción en el alma, entre el alma propiamente dicha y una parte inferior del alma que es el yo. El cuerpo es el reflejo proyectado por el alma, y es el yo el que desciende hacia el reflejo y se pierde en él. El alma, que podríamos llamar el alma superior, permanece necesariamente fija en lo Inteligible.

La simple exposición de esta metafísica indica ya la moral. Todo el problema moral consiste en desasirse del cuerpo y de lo sensible para fijar el espíritu en lo inteligible y remontar la escala de las hipóstasis para llegar a alcanzar el Uno. Y otra vez, en buena lógica, parece que el alma no debería poder sobrepasar lo Inteligible. Plotino

admite, sin embargo, que el alma puede lograrlo a veces en un corto éxtasis, en el que llega a un estado por encima del conocimiento y por encima de todo estado expresable; un contacto con lo Inefable, contacto que es unidad, unificación completa en el Uno primero. Y esto se parece también, como todo lo que se refiere al Uno, al lenguaje de la sabiduría hindú.

La regla moral es, pues, primeramente *ascesis*, despojamiento radical de lo sensible; el cuerpo es el mal; la regla moral es después *contemplación* y desemboca en una teoría del éxtasis. La primera etapa consiste en desprenderse del cuerpo y de la acción, de la búsqueda del goce y de la vida social; se pasa entonces a la etapa de la reflexión, del pensamiento discursivo, en que el alma reflexiona sobre sí misma y domina lo sensible, en que medita la esencia de las cosas y goza de su libertad espiritual. Una tercera etapa la lleva a la contemplación de lo Inteligible en una visión simple, intuitiva, proporcionada a la simplicidad de la Inteligencia. Y desde allí, el alma pasa de vez en cuando, en un relámpago, a la visión suprema del Uno inefable. Este éxtasis supremo es el fin de la vida, la cumbre más perfecta a que el hombre puede llegar.

* * *

Tal es la moral plotiniana en la medida en que se puede expresar en términos sencillos un pensamiento tan movido y matizado. Moral estrictamente *individualista*, como se ve, y que rechaza las tendencias sociales que el estoicismo había introducido; moral *aristocrática* también, reservada a algunos iniciados, cultivada en pequeños cenáculos y llena de desprecio hacia las miserias en que se debate la masa de los hombres.

Moral del todo de Dios, el neo-platonismo trata de conciliar éste con la distinción entre Dios y el mundo; pero al hacer de la materia el mal, enlaza con el pensamiento hindú en su desprecio de la acción y de la vida social; puramente contemplativa, separa al sabio de la vida y construye por el mismo hecho una moral que no puede aplicarse más que a una minoría restringida, que se aprovecha de la vida social organizada por los demás, para vacar en el vagar de la contemplación. No puede proporcionar una moral universal.

II

La influencia del neo-platonismo ha sido inmensa. Hasta una época reciente, se ha hablado poco de él en la historia de la filosofía, porque su acción se ha manifestado, sobre todo, en la moral religiosa; pero hoy nos damos cuenta de que la moral religiosa es en amplia medida de inspiración filosófica.

La tendencia contemplativa es el *punto de contacto* entre la moral y la religión. La religión, como hemos visto, es ante todo sentido de la divinidad; pero éste es a su vez engendrador de valores morales. Un sentido agudo de lo divino nos lleva a encontrar en el contacto con Dios el primero o el único valor humano; y la influencia del neo-platonismo está en el centro del desarrollo de la vida contemplativa en el mundo nuevo que sigue a la caída del Imperio romano.

Ya en la antigüedad cristiana la *Escuela de Alejandría*, en el siglo III, cree, con Clemente de Alejandría y Orígenes, encontrar en el neo-platonismo la forma filosófica de la concepción cristiana del mundo. El arrianismo, en el siglo siguiente, busca la asimilación con una lógica más radical; y aunque el arrianismo fue condenado, la influencia neo-platónica sigue siendo, sin embargo, profunda sobre los Padres. En el siglo V, la conciliación de los dogmas cristianos y de la filosofía neo-platónica constituye "el problema intelectual de la época" (Godet)¹, y los escritos del pseudo Dionisio el Areopagita, que se divulgan a partir del siglo VI y tratan de realizar esta síntesis, van a servir de base a toda la especulación mística cristiana de la Edad Media.

En la *literatura mística cristiana* encontramos dos géneros de inspiración. La primera, descriptiva, es la de los autores que cuentan sus experiencias: sobre todo mujeres, una Santa Gertrudis, una Santa Ángela de Foligno. La otra da origen a obras doctrinales; son teólogos que hacen la teoría de la mística; la encontramos, sobre todo, en la Edad Media, entre los autores alemanes y brabantones del siglo XIV, Eckart, Taulero, Ruysbroeck. Cuando se leen estos últimos, queda uno sorprendido al observar cuántos valores propiamente cristianos, que derivan directamente del Nuevo Testamento, se reducen a poca cosa:

¹ Cf. Dionisio el Areopagita en VACANT y MANGENOT, *Dictionnaire de Théologie catholique*.

su pensamiento gira en torno a Dios y al ideal moral de una absorción en Dios con olvido de toda criatura. Su formación no parece haber acarreado ruptura con la filosofía neo-platónica en el dominio de la reflexión moral.

Es verdad que la doctrina cristiana del Dios-Providencia se opone a la del Uno, que ignora al mundo y produce lo Inteligible a la manera de una emanación inconsciente. Pero la idea de una jerarquía de los seres que proceden de Dios en ondas sucesivas y, sobre todo, la idea de una vuelta a Dios; la concepción cíclica del mundo que viene de Dios y vuelve a él mediante una aspiración interna necesaria, y también la concepción de la ascensión del alma hacia Dios, "por la escala de las criaturas", no siendo toda la belleza del mundo más que un reflejo de Dios y encontrando el hombre así en el mundo con qué elevarse a Dios, todo esto no ha cesado de encantar a las almas cristianas que encontraban en el neo-platonismo fórmulas que expresaban sus pensamientos en términos cuya grandeza se revestía de poesía.

• • •

La influencia neo-platónica aparece más señalada todavía en la *mística islámica* que se desarrolla en el *sufismo*.

La atmósfera del Corán es poco favorable al desarrollo de la mística; el mahometismo oficial es, ante todo y casi exclusivamente jurídico, "disciplina social, especie de ley superior", limitando "su ambición a agrupar a todos los fieles en torno a ritos y observaciones de la comunidad islámica, sin preocuparse de entrar en el detalle de su vida interior" (Lammens, *L'Islam*). Y así, la mística en el Islam encuentra su fuente en la especulación filosófica más que en la teología, que se le muestra, por el contrario, hostil. Y es la filosofía neo-platónica la que proporciona a los pensadores del Islam el marco de sus especulaciones místicas. A esto se añade, en la práctica, el ejemplo del monacato cristiano y todo un sincretismo de país "fronterizo" en el que se mezclan las aportaciones cristianas, persas e hindúes; pero, en el pensamiento propiamente dicho, la influencia del neo-platonismo es decisiva.

Finalmente, en nuestros días, el idealismo moderno ha producido por reacción un renacimiento de los estudios neo-platónicos en la his-

toria de la filosofía. Muchos textos de los idealistas alemanes de la época romántica o de idealistas contemporáneos tienen una resonancia neo-platónica inesperada en el siglo de la acción.

III

— Arrancando de una época en la que el cristianismo, subrayador de los valores de la acción, no había impregnado todavía la civilización y el pensamiento, el neo-platonismo pone de relieve la tendencia a la contemplación que desarrolla el pensamiento de la trascendencia divina. Es verdad que Plotino no habla de Dios; pero el Uno de Plotino es, sin duda, el Dios de los cristianos, y dondequiera que se desarrolla el sentido de la trascendencia divina, aparece también el temor de disminuir a Dios precisando los conceptos que le designan y circunscribiéndole mediante fórmulas.

El pesimismo del neo-platonismo respecto a la materia le lleva a desconocer los valores de vida, de acción, individuales o sociales. Pero todo el pensamiento griego adolece de esta deficiencia. Las relaciones entre Dios y el mundo, y el valor de la acción en el mundo, en una filosofía que reconoce la trascendencia divina, son, como hemos visto, el problema más difícil con que tropieza la reflexión. Entre las escuelas antiguas cuyas doctrinas hemos recordado, la escuela estoica parece ser la única que entrevió la solución aunque la haya desarrollado sólo imperfectamente. Es preciso esperar al cristianismo para encontrarla plenamente madura y basada en un conjunto doctrinal rico y coherente. Desde que el cristianismo se extendió por el mundo, todas las filosofías han sufrido su influjo, y las morales no encuentran el equilibrio de su doctrina más que en la medida en que toman prestadas al cristianismo sus tesis filosóficas fundamentales.

CAPÍTULO IX

LA MORAL CRISTIANA

— Como todo lo que es demasiado conocido, el cristianismo es frecuentemente mal conocido. Se cree conocerlo y descuidamos buscar una información exacta sobre él. Por otra parte, entre los movimientos de pensamiento acerca de los cuales versa esta exposición histórica, ninguno sin duda es más rico ni, por tanto, más complejo, aun haciendo abstracción del problema de verdad que plantea. Extendido en cien iglesias que van desde la Iglesia católica hasta el Adventismo del séptimo día y los nestorianos y coptos del Oriente Próximo, animando desde hace diecinueve siglos movimientos de pensamiento y de acción incesantemente renovados, y expresándose, para referirnos solamente a la Iglesia católica, tanto en términos sencillos de una enseñanza para uso de los niños y del pueblo como en una filosofía y una teología que no se pueden penetrar sino mediante una larga iniciación, el cristianismo es una inmensidad. Y es tanto más difícil de captar cuanto que, al hablar los cristianos de él, cada uno de ellos designa bajo el nombre de cristianismo, sin calificativo, su cristianismo. Suponen, sin decirlo, que su cristianismo es el único verdadero, el auténtico, y que los otros no son más que contrahechuras. Cuando el católico habla del cristianismo, se refiere solamente al catolicismo: otro tanto hace el protestante desde su punto de vista. Siendo esto así, ¿cómo se las arreglará el profano?

Y así, basta leer los autores anticristianos para ver que frecuentemente atacan en el cristianismo cosas que los cristianos no defienden.

El cristianismo al que Nietzsche prodiga sus sarcasmos no es el de la teología ni el de la espiritualidad.

Vamos a aventurarnos en este dédalo. Pero el cristianismo ocupa un puesto demasiado central en el pensamiento occidental, para que sea posible trazar un esquema de la filosofía moral sin hablar de él. Lo hemos encontrado a cada paso. En cierta manera, la filosofía de —Bentham, Smith, Kant y muchos más, es filosofía cristiana. Por falta de una visión clara de las características o de las concepciones propias de la moral cristiana, se corre peligro de no comprender nada de su pensamiento.

Como hemos hecho para todas las escuelas, vamos a limitarnos a subrayar las líneas esenciales, tratando de señalar las aristas; y para ello, destacaremos, en el punto de partida, en el germen que es el Evangelio, las doctrinas y tendencias fundamentales; punto esencial mal conocido por muchos, porque los desarrollos históricos del cristianismo velan su alma profunda, y porque los cristianos, y los malos cristianos, ocultan a la mirada superficial la realidad cristiana.

I

— El cristianismo descansa primeramente sobre cierto número de presupuestos, que se designan en la tradición católica con el nombre genérico de religión natural, los cuales se pueden calificar de cristianos en el sentido de que es imposible ser cristiano sin admitirlos, pero que se pueden llamar también no cristianos o no específicamente cristianos, en cuanto uno los puede admitir sin ser cristiano.

— Cristo, como sabemos, no ha dado una enseñanza metódica. Es un maestro y no un profesor; el cristianismo no es un sistema cuyo autor sea Cristo —y, por otra parte, hemos visto que, en el sistema de un filósofo, no son obra suya más que algunos elementos y la disposición de esos elementos—; pero Cristo, al presentarse en una sociedad que admitía un conjunto de ideas, tomó este conjunto para integrar en él su “buena nueva”, formulando simplemente con ésta algunas orientaciones fundamentales de vida correspondientes a la nueva vocación del hombre rescatado, y enseñando de paso algunos puntos doctrinales de los que depende esta vocación cristiana.

— Primeramente, el cristiano descansa en la noción de Dios trascendente, creador y providencia.

— Si no fuera trascendente, se confundiría fácilmente con el Uno de los neo-platónicos o el Brahma de los hindúes; pero su cualidad de creador-providencia le confiere un carácter distinto.

— La creación es una noción principalmente judío-cristiana, aunque no esté ausente de otras religiones. La filosofía cristiana ha precisado el concepto de creación en el de causa total, lo que quiere decir que el creador no es solamente causa de que el ser creado sea lo que es, sino también de que sea o de que exista. El ser creado debe al creador no sólo el ser, sino también el ser lo que es; se lo debe a cada instante: la creación es continua; nada de lo que es no es, y no es lo que es sin la acción creadora: de donde resulta que el creador es causa real de todo; el ser de la criatura es sólo por él, en su origen, en sus cambios, en todos sus caracteres; la acción del creador es immanente a la criatura; esta acción está en la criatura a cada instante, en todo lo que le sucede; nada de la criatura escapa a esta impronta total; esta acción es presencia, pues el ser está donde obra; y esta presencia es más esencial a la criatura que su ser mismo en cuanto distinto del creador.

— La noción de creador está así muy cerca del panteísmo; la diferencia es sólo de un principio, pero éste es esencial; pues, por estrecho que sea el lazo con que la creación suelda la criatura con el creador, la creación afirma siempre la distinción. La criatura depende totalmente del creador; éste es causa total, presencia total; está en lo que es la criatura y en todo lo que ésta hace; pero la criatura no es el creador. Totalmente dependiente, se define, sin embargo, por su oposición: la criatura es no-creador, es efecto.

La creación no suprime toda dificultad en la conciliación de la existencia de Dios y del mundo; subsiste un misterio: no se ve cómo Dios puede ocuparse del mundo; no se ve qué pueda ganar o perder con el mundo; y, por otra parte, nuestros conceptos no se le aplican más que de una manera deficiente. Pero nosotros comprobamos el mundo; Dios se impone a nuestro espíritu; el mundo no tiene su razón de ser en sí mismo; no puede tenerla más que en Dios; la creación resuelve el problema de una manera profundamente satisfactoria; pero, para comprenderlo todo en la creación, sería preciso comprenderlo todo en Dios, lo que sobrepasa nuestro entendimiento.

La creación implica la *providencia*, pues si Dios es causa total, y si todo por consiguiente sucede por su acción, Dios lo gobierna todo; por su gobierno, todo se realiza según su sabiduría. La doctrina creacionista lleva a una visión profundamente optimista del mundo, a una confianza absoluta en el destino.

Esta confianza es *a priori*; se funda en lo que sabemos de Dios, no en lo que se sabe de los acontecimientos del mundo, pues el hombre no comprende casi nada de los acontecimientos. Criatura infinitesimal, perdido en un rincón del universo, no tiene visión de conjunto de nada y no puede apreciar el alcance de ningún hecho; pero sabe que Dios está presente en todas partes y que esta presencia total es garantía de sabiduría absoluta en todo lo contingente.

...

En segundo lugar, el cristianismo descansa en la creencia de la *espiritualidad*, la *inmortalidad* y la *libertad del alma*. El hombre es responsable de lo que hace; por ello recibirá recompensa o castigo en la otra vida, y aunque la justicia absoluta no se realiza en este mundo, existe, sin embargo, y todo concluirá en ella.

¿Cómo se concierta la libertad del hombre con la causalidad total de la creación? Filósofos y teólogos lo han discutido hasta el infinito. En todo caso, la tradición en la que se inserta la enseñanza de Jesús afirma una y otra, y su enseñanza las implica. Las dos nociones de creación y de libertad se presentan en momentos diferentes del pensamiento; la creación como la explicación del mundo; la libertad como explicación del hombre; y la libertad no excluye la creación, pues el hombre no es libre más que porque fue creado tal; la libertad es también en cierta medida una ley; la medida de independencia de que goza el hombre viene del creador, como todo lo que no es él.

Esto no impide que en cierta medida la libertad confiera al hombre una *autonomía*, incluso frente a Dios. Puesto que Dios es activo en el mundo, se siguen de ello entre Dios y el hombre relaciones que, bajo cierto punto de vista, tienen el carácter de relaciones de persona a persona, de relaciones entre dos seres independientes. Cuando uno se sitúa en el punto de vista del orden cósmico, cuando se trata de comprender a Dios en sí mismo y sus relaciones con el mundo, el hombre

parece totalmente carente de importancia, y nos damos cuenta que nada puede afectar a Dios. Pero cuando nos colocamos en el punto de vista del hombre, todo pasa como si Dios ganase algo en que el hombre haga el bien, como si la gloria dada a Dios por el hombre añadiese algo a los bienes de que Dios goza. Trataremos más extensamente de la libertad más adelante; por el momento, contentémonos con señalar el puesto que la libertad ocupa en la concepción cristiana del hombre.

...

La regla moral deriva inmediatamente de la doctrina; está centrada en Dios. La noción de creación indica, por una parte, nuestra dependencia respecto de Dios y, por otra, el sentido del mundo. El universo lleva en sí una intención divina; el orden de la naturaleza se impone a nuestra acción; pero no se trata de un orden ciego; el orden de la naturaleza es un orden divino.

La moral se expresa, pues, por dos actitudes fundamentales: *adorar y servir*. Adorar: colocarse en la actitud de la criatura respecto al Creador; actitud de aniquilamiento que se expresa por la fórmula del "todo" de Dios y de la "nada" de la criatura. Servir: ver en toda la vida el servicio de Dios, y en todos los acontecimientos, en toda la naturaleza, la indicación de su voluntad.

Esta moral natural del cristianismo está muy cerca de la moral estoica; difiere de ella por su carácter más religioso. Se halla todavía más próxima a la moral tradicional china, completamente dominada, a su vez, por la doctrina de la Providencia.

Una gran parte del pueblo cristiano confunde esta moral natural con la moral cristiana, cuando aquella es sólo una condición y el marco de ésta. El cristianismo se inserta en esta doctrina y esta moral, a las cuales cabe adherirse sin ser cristiano y las cuales, efectivamente, han penetrado profundamente el pensamiento occidental, más quizá que las verdades propiamente cristianas. Un gran número de los que se llaman cristianos no sueñan siquiera en aplicar otra cosa en lo que creen ser la moral cristiana; y, sin embargo, para comprender el cristianismo, es indispensable distinguirlo cuidadosamente de esta doctrina natural a la que se añade transformándola.

II

La moral cristiana es moral de amor, pero de amor divino. La "buena nueva" que Cristo viene a enseñarnos es, ante todo, que Dios nos ama, que es un Padre. Es una precisión de la noción de perfección divina, una acentuación de la doctrina de la Providencia.

Teóricamente, el espíritu podría llegar a esto por sí mismo. La noción de trascendencia divina nos lleva a reconocer en Dios toda perfección; la noción de providencia nos lleva a la concepción de un gobierno regido por el amor; la idea de un Dios que gobierna por el amor, se encuentra ocasionalmente en más de un filósofo y en más de una religión. Lo esencial de la revelación de Cristo no es haber comunicado la idea abstracta de esto, sino haber animado esta idea con una vitalidad sin igual.

Pues la obra de Cristo, repitémoslo, no consiste simplemente en enseñar, ni sobre todo en ofrecer una enseñanza abstracta, consiste, ante todo, en manifestar el amor divino en su propia vida personal. La enseñanza de Cristo no es más que una parte dentro de un todo que tiene por fin salvarnos, y la salvación es la expresión y la prueba a la vez del amor divino. Cristo anuncia este amor y lo prueba con su vida, su muerte, su resurrección. Siendo él mismo la expresión del amor divino, sólo uniéndonos a él, viviendo de su vida, es como realizaremos el amor divino en nosotros.

Por Cristo, el amor divino se hace un sentimiento vivo, poderoso, patético, con acentos totalmente distintos de una noción filosófica. La filosofía nos conduce al dominio de la abstracción; el cristianismo es vida: ser cristiano consiste en asociarse al amor de Cristo, vivir de este amor y tomar, por consiguiente, parte en la obra redentora, siendo a nuestra vez portadores del mensaje a los otros hombres. Como Cristo vino a dar testimonio del amor divino salvando a los hombres, el cristiano derrama sobre todos los hombres, convertidos en hermanos suyos en Cristo, el amor divino que vive en él, y el amor divino, que es el alma del cristianismo, madura en amor del prójimo. Éste, como hemos visto, se manifiesta también fuera del cristianismo; pero el cristianismo le ha dado un relieve completamente nuevo por la manera íntima con que le vincula al amor divino y hace de éste el centro de la vida. Cristo mismo lo ha dicho: fundamentalmente, amar a Dios y amar a su

prójimo, constituye toda la ley. Y desde que Cristo vino, el mandamiento de amor ha cobrado en la vida de la humanidad una resonancia y una actitud que no había tenido nunca. En adelante, el desarrollo del amor divino en el mundo está vinculado a la palabra de Cristo y a su influencia sobre las almas. Las morales altruistas modernas no son de hecho sino copias del cristianismo.

Por medio de Cristo, en quien se unen la divinidad y la humanidad, Dios toma también un carácter personal y vivo que ninguna reflexión filosófica puede descubrir. Cristo da la seguridad de que no nos engañamos cuando atribuimos a Dios alguna cosa que corresponde a las perfecciones y a los estados de alma humanos. No que Dios cese de ser trascendente; nunca sabremos exactamente de qué manera lo que decimos de un hombre encuentra correspondencia en él; pero, por medio de Cristo, sabemos que hay una verdad cuando decimos que Dios es un Padre, cuando afirmamos que Dios desea nuestra perfección, nuestra felicidad, que nos ama, más aún, que Dios "es amor", que entre Dios y nosotros puede reinar y reina necesariamente lo patético del amor.

• • •

Y todavía hay más en el cristianismo. Cristo no viene solamente a enseñarnos que Dios nos ama; viene a salvarnos, es decir, a ayudarnos.

Aquí el cristianismo, como muchas otras doctrinas, presenta cierto pesimismo respecto a la miseria del hombre entregado a sí mismo. El hombre es un desgraciado dominado por el pecado. Esta miseria se explica por la historia de la falta original. Incapaz de dominar sus malas inclinaciones, el hombre es la presa del pecado y del demonio hasta tanto que Dios, por medio de Cristo, no venga a salvarle. "Sin mí, nada podéis"; pero el que se adhiere a Cristo puede decir con el Apóstol: "Si Dios está conmigo, ¿quién estará contra mí?".

Dios no se limita a querer salvarnos, a unirnos a Él y a hacer de nosotros sus instrumentos de una manera general; ha elegido hacer esto de una manera muy determinada que se expresa por Cristo. Éste es mediador, el único mediador; sólo en él y por él se salvan los hombres; no hay otro camino. Fuera de la idea general de la salvación, el cristianismo implica también la de una modalidad precisa

de realización: la buena nueva de la salvación nos enseña que Dios quiere salvarnos, pero también que esta salvación se realiza por Cristo.

Jesús transforma, pues, la vida del hombre; ninguna perfección nos es en adelante inaccesible; Dios mismo viene a habitar en nosotros y a transformar nuestras almas. Si la creación es presencia, la gracia es una presencia mucho más íntima todavía, más activa, más amorosa; transforma al hombre en Dios, en la máxima medida posible, manteniendo la distinción entre el creador y la criatura; y es una fusión tan estrecha que resulta exacto afirmar que nuestro ser y nuestros actos están divinizados.

—El cristiano encuentra aquí un nuevo alimento en la vida mística, y el místico cristiano se embriaga con el pensamiento y la conciencia de esta unión. No hay que admirarse de que algunos místicos, al buscar los términos más fuertes para expresar esta unión, hayan caído en expresiones que suenan a panteísmo: si la unión del Creador con la criatura es ya inexpressable, lo es a fortiori la unión de Dios amante con el alma en estado de gracia.

La vida cristiana es una vida de intimidad con Dios, una vida de intimidad amorosa que desborda sobre toda la creación. En las otras religiones, en las filosofías, Dios, el Dios trascendente, no es más que misterio o abstracción; el hombre le busca a veces, pero Dios se oculta en el silencio. El cristianismo es irrupción de Dios en la vida del hombre: y este Dios es también al mismo tiempo el Dios trascendente de los filósofos. Lo maravilloso de la enseñanza de Jesucristo consiste en haber sabido conciliar la trascendencia divina con el amor; en haber hecho de Dios, acto puro, un padre, y en haber despertado en los hombres el pensamiento de que Dios los persigue con un amor vigilante que los abraza en toda su vida, sin perder nada de su grandeza inefable.

Y consiste, al mismo tiempo, en haber vinculado el amor de los hombres entre sí a este amor divino, hasta el punto de que los dos amores no formen más que uno, que el amor con que se aman los hombres sea el amor mismo de Dios, que todo el poder de amor de los hombres esté animado de un soplo divino y que todas las formas de colaboración humana, todas las actividades que tienden a hacer al hombre más perfecto o dichoso, correspondan a las miras divinas y estén animadas del amor divino.

III

Ciertos autores, al estudiar el cristianismo desde un punto de vista puramente intelectual, han tenido la impresión de que no contenía nada realmente nuevo. Sin embargo, su acción sobre el mundo ha sido incomparable, e incluso su acción sobre el pensamiento. Según la expresión de su fundador, ha desempeñado el papel de una levadura, y desde que obra, el mundo se ha transformado.

Esta influencia se extiende más allá de la conversión propiamente dicha de los hombres y de los pueblos. El cristianismo ha dado a la fraternidad humana tal relieve que toda la moral en adelante gira en torno a este problema. Tan pronto como los espíritus llegan a la noción de Dios, el aspecto de amor del Ser inefable los invade también. Si la proporción de los que se adhieren a las confesiones cristianas es bastante limitada, si la de los que se adhieren a la Iglesia católica lo es todavía más, se puede, en cierta manera, decir que el mundo entero es cristiano y que todo cuanto de noble se realiza, todo cuanto de grande se sueña, se realiza y sueña por inspiración del cristianismo. Al entrar el mundo occidental, en nuestros días, en contacto cotidiano con el Extremo Oriente, se ha visto que los grandes espíritus de la India, como Gandhi y Tagore, aun permaneciendo fieles a la tradición espiritual de su pueblo, reconocen al mismo tiempo que el contacto del pensamiento cristiano ha modificado profundamente su pensamiento. Es que no se puede juzgar el cristianismo desde un punto de vista simplemente cerebral. El cristianismo, más que instruir a los hombres, los transforma, o los instruye sólo para transformarlos; y más que modificar los elementos de nuestra concepción de la vida, lo que hace es transformar nuestra visión misma de la vida.

Para apreciar la acción del cristianismo en el mundo, es, pues, necesario operar una disyunción entre los elementos separables de la adhesión a Cristo en su Iglesia, o de Cristo como único salvador, y lo que constituye propiamente la vida cristiana. Que Dios sea amor es accesible a todo espíritu que llega a reconocer la existencia de Dios, y ni siquiera es necesario para esto llamarle Dios; basta que se reconozca su existencia, sin que importe mucho que se le llame el Inefable, el Viviente, el Uno, el Espíritu, el Yo o el Sí mismo. He

ahí la razón por que una mística musulmana, india o incluso extraña a toda religión positiva, puede apropiarse casi todos los términos de la mística cristiana. De la misma manera, el amor del prójimo es accesible a todo espíritu, y lo vemos aceptado por moralistas de distintas posturas filosóficas. En cambio, lo que es inseparable del cristianismo es la modalidad cristiana de este amor, la mediación de Cristo y la forma precisa de unión del hombre con Dios que se desprende de la enseñanza de Cristo y que la Iglesia católica, muy particularmente, ha precisado de manera muy sistemática. Si Cristo es Verdad, hay que concluir de aquí que los hombres no llegarán a realizar sin él el amor que ha venido a revelarles y proponerles. Y si la Iglesia católica es la verdadera Iglesia de Cristo, es preciso concluir de aquí que los hombres no lograrán sin ella realizar en sí la vida de Cristo. Pero todo ello no impide que la experiencia histórica muestre que la doble doctrina de amor es accesible al espíritu fuera de los caracteres propiamente cristianos bajo los que Cristo y la Iglesia la proponen.

• • •

— Dentro del cristianismo, los movimientos de pensamiento son numerosos. Para atenernos a la filosofía moral, las escuelas se han multiplicado y se ha intentado sucesivamente adaptar al cristianismo las posturas más diversas. Hemos señalado al pasar las incidencias cristianas del utilitarismo, del altruismo, del estoicismo, del neo-platonismo; Kant, en su concepción del deber, se halla estrechamente vinculado con todo un aspecto de la tradición cristiana; las relaciones del bien y de la felicidad, del deber y de la perfección, se han discutido en las escuelas cristianas, y particularmente entre los moralistas católicos, más que en ninguna otra sociedad.

— Es que la religión de Cristo puede compaginarse con varias filosofías. El Nuevo Testamento indica el camino de la salvación, pero no la definición del bien o del deber; no formula sistema alguno sobre la manera como los preceptos de la moral deben reducirse a la unidad. Desde el momento que se respetan los datos de la Escritura, se pueden resolver las cuestiones de sistema como mejor se crea, y los cristianos han usado ampliamente de esta libertad.

— Vamos a exponer aquí la manera como se ha intentado adaptar la moral cristiana a las posturas más diversas del pensamiento. La exposición sistemática que encontrará el lector en esta obra constituye un ensayo de filosofía moral cristiana. Al justificar las posturas que se cree deber adoptar, tendremos la ocasión por el hecho mismo de aclarar aquellas que queden descartadas.

gan a esto y, desde que apareció el cristianismo, parece incluso imposible prescindir de ello. Como este punto de la moral cristiana subsiste hasta en aquellos que abandonan la fe cristiana, tenemos también la impresión de una verdad natural que el cristianismo ha puesto de relieve, pero que en sí misma es natural.

Al lado de estos puntos de concordancia, encontramos otros de discordancia. El desacuerdo más esencial versa acerca del fin último o el primer principio de la moral, que depende de la concepción metafísica sobre la que descansa la moral.

I

La historia de la filosofía moral produce así la impresión de una visión espontánea, pero confusa, de un equilibrio o de una perfección que el hombre se siente obligado o inclinado a buscar, y esta visión espontánea implica también la de algunas condiciones, mientras que otras permanecen oscuras. Por otra parte, anudar las evidencias de la moral en un sistema es siempre difícil; muchos fracasan en la empresa o no lo logran más que al precio de sacrificar exigencias tan importantes e imperiosas, que hay que rechazar su sistema desde el principio; y frecuentemente de premisas mal planteadas proceden aplicaciones chocantes.

Lo que se observa en moral general se observa también en moral aplicada. Cuando se estudian problemas como el del homicidio, el matrimonio o la mentira, se encuentra también un acuerdo casi general acerca de una u otra regla fundamental y acerca de ciertas aplicaciones, al mismo tiempo que un gran desorden en la aplicación a otros casos particulares.

Esto confirma lo que señalábamos ya en las primeras páginas de esta obra. El problema moral, tal como se plantea de hecho, parte de un dato que hay que comprobar. Este dato se trata de fundamentarlo, precisarlo, ordenarlo, eliminar las contradicciones si las hay, formular los principios de manera que las aplicaciones se deduzcan sin dificultad y, en fin, una vez establecida la regla moral, se trata de buscar los medios de aplicarla.

* * *

CAPÍTULO X

PUNTOS EN QUE ESTÁN DE ACUERDO LAS MORALES

—La primera impresión que da la historia de la filosofía moral es la de un caos; los sistemas se suceden y se oponen; se cuentan por cientos las definiciones del bien; nadie está de acuerdo ni en los principios, ni en las palabras, ni siquiera en el objeto de la moral. El estudiante que creía encontrar sin trabajo una regla estable, segura y precisa, siente vacilar todas sus convicciones.

—Pero un examen un poco atento muestra que el desacuerdo es más profundo en las palabras que en las cosas. Cuando se estudian los sistemas, queda uno admirado del acuerdo de los filósofos sobre cierto número de puntos, unos fundamentales y otros más o menos secundarios, a pesar de las discordancias de principio. Sea cualquiera la posición de que se parte, bien se sea materialista o espiritualista, ya nos adhiramos a una religión, ya seamos puramente racionalistas, todos exigen del sabio el dominio del espíritu sobre los sentidos; hasta una moral tan preocupada del placer sensible como la de Epicuro desemboca en una ascesis. Parece que hay en esto una evidencia humana.

De igual modo, todos vienen a parar, de una manera o de otra, a una fórmula de benevolencia respecto a su semejante. Filósofos que preconizan ostensiblemente el egoísmo se muestran singularmente apostólicos en su preocupación por propagar sus ideas y asegurar la felicidad del género humano. Y si la manera como insertan el altruismo en sus sistemas varía considerablemente, casi todos, sin embargo, lle-

El acuerdo de las morales explica que cierto número de espíritus, tanto entre los pensadores como en la masa, juzguen inútil buscar o discutir la regla moral: "Todo el mundo sabe que no se debe matar ni robar: ¿de qué sirve discutir y buscar un sistema?".

A esta actitud corresponde en filosofía la escuela llamada *del sentido moral*, escuela inglesa principalmente representada por Shaftesbury (1671-1713) y Hutcheson (1694-1747), cuya influencia ha sido considerable en el siglo XVIII.

Para estos autores, la moralidad no es el producto de la reflexión; no es el razonamiento el que capta el bien moral, sino el corazón. Un corazón "bien nacido" percibe espontáneamente el bien moral; basta que el hombre sea sano, que se desarrolle según la naturaleza; el sentido moral es una forma de la salud del espíritu. Las concepciones metafísicas, los sistemas, desempeñan un papel meramente accesorio, no sólo en la vida moral, sino también en la percepción misma del bien moral.

Este sentido moral se identifica, según ellos, con el sentido estético: es a la vez sentido del orden y de la belleza; orden y belleza se expresan en el orden de la naturaleza, en el orden social y, finalmente, determinan el espíritu a elevarse a Dios. Para que el hombre conozca y practique la moral, basta reaccionar contra los desórdenes que nacen en él por el desarrollo de las pasiones y de las malas influencias sociales, de manera que la naturaleza, que es buena, se desarrolle sin trabas.

Esta *moral del sentimiento* respondía demasiado a las tendencias intelectuales del siglo XVIII para no encontrar en esa época profundas repercusiones; toda una filosofía del sentimiento se desarrolla en reacción contra el racionalismo del siglo precedente. Hemos hablado ya de las morales de la naturaleza en Diderot, Rousseau y otros; algunos, como Hume y Smith, son una prolongación directa de los filósofos del sentido moral; incluso Kant ha sufrido su influencia, y su razón práctica está muy cerca del sentido moral.

Para estos autores, las verdades de acción se perciben por sí mismas, desde el momento que el espíritu está sanamente equilibrado, y sin que sea preciso el razonamiento. Rousseau en el *Emilio* trató de formular los principios de educación que derivan de esta concepción de la moral.

• • •

En el siglo XIX, esta orientación de espíritu reaparece en el *espiritualismo ecléctico francés*, cuyo jefe es Víctor Cousin (1792-1867). Para éstos, el problema moral reside menos en el establecimiento del sistema que en el medio para conocer la ley moral. La encontramos mediante un análisis psicológico, un trabajo de introspección que muestra, grabados en nosotros, los principios fundamentales de la ley. El papel de la filosofía consiste simplemente en explicar por principios claros y conceptos definidos lo que la conciencia percibe espontáneamente. La misión de la filosofía consiste no en construir, sino en disponer y ordenar. El bien, la belleza, la verdad, se hallan grabados en nuestra alma.

En Alemania, por esta misma época, Fries (1773-1843) imprimía al kantismo una dirección de un sentido bastante semejante. No es necesario, por lo demás, ahondar mucho en los postulados kantianos de la razón práctica para llegar a una evidencia de los principios de acción a los que el espíritu no tiene sino darles forma. El papel de la filosofía se reduce así simplemente a aplicar al saber común métodos de análisis y de comprobación rigurosos. El punto de partida se encuentra siempre en una observación interior.

Fries ha tenido hasta nuestros días discípulos que forman la *escuela friesiana*. El espiritualismo ecléctico, por el contrario, después de haber sido la escuela oficial impuesta en todas las cátedras francesas de filosofía dependientes del Estado, hasta la Tercera República, sucumbió a finales del siglo XIX bajo los golpes del positivismo.

Éste rechaza el análisis interno por conceptuarlo infructuoso; nunca encuentran dos hombres la misma cosa en su conciencia; mediante un juicio *a priori* es como declaramos sana una conciencia y deformada otra. Los positivistas no admiten, pues, más que el análisis externo, el estudio, no de la conciencia moral, sino de las costumbres, fenómenos exteriores, observables mediante un método científico.

• • •

Por un curioso giro de las cosas, la actual *filosofía de los valores* vuelve en cierta manera a la concepción del "sentido moral".

En efecto, estos autores insisten en la idea de que el fenómeno moral o el carácter moral de un acto es el objeto de una percepción.

de un carácter particular que califican, siguiendo a Kant, de “sentimiento” y no se desarrolla más que en la acción o en relación con la acción. El mayor esfuerzo de pensamiento que esta escuela haya realizado en el dominio de la moral consiste, como hemos visto, en determinar los caracteres del fenómeno moral, en definir y clasificar los fenómenos morales, sin que estos autores parezcan ver un problema grave en lo que respecta al contenido de la moral. Aunque no expresan apenas esta idea de manera explícita, parecen de acuerdo con los positivistas en estimar que cada uno tiene su moral, independientemente de la filosofía, que la moral es un hecho sobre el que la filosofía no tiene que volver, que ésta no tiene, pues, que dar una moral a los hombres, sino solamente estudiar la moral existente para expresar en términos científicos lo que la mayoría de los espíritus perciben de manera confusa.

Aunque el pensamiento contemporáneo no manifiesta ya el optimismo que caracteriza al siglo XVIII, la filosofía de los valores entronca con la filosofía del sentido moral por su oposición a una filosofía puramente deductiva y por su punto de vista humano; para conocer y comprender la moral, es preciso analizar lo que el hombre lleva en su conciencia: la moral corresponde a un “sentimiento” o *visión de la inteligencia en correlación con la acción*, un juicio de la razón práctica; y si cierto número de filósofos de los valores se limitan a tomar éstos como punto de partida para recurrir en seguida a la metafísica, esos filósofos siguen más preocupados de sistematizar, de explicar, de fundar algo que les parece una realidad preexistente, un hecho, que de proponer una doctrina, de dar una moral.

* * *

Esta manera de comprender el problema moral contiene una parte de verdad, que se reduce, a lo que parece, bastante exactamente a la concepción antigua de la *sindéresis*, que encontramos ya entre los griegos y que pasó a la filosofía de la Edad Media.

La *sindéresis* es una propiedad del espíritu y consiste en conocer de manera evidente los primeros principios de la ley moral o primeros principios del obrar. Lo mismo que los primeros principios de la razón

especulativa le son dados al espíritu por una evidencia inmediata, así también, enseña Santo Tomás, los principios de la acción deben sernos dados con una evidencia semejante. La situación es, pues, en el orden práctico, lo que el conocimiento de los primeros principios es en el orden especulativo.

El conocimiento de estos primeros principios es cosa muy distinta de un sistema. Estos principios permanecen evidentes en sí mismos, aun cuando se llegue a relacionarlos con un conjunto. Y los autores antiguos no precisan apenas el objeto de estos primeros principios. Parecen limitarse a algunas reglas generales, bastante difíciles de formular de manera precisa a causa de su misma generalidad.

Apenas cabe percibir en esto más que un principio primero, puramente formal, como diría Kant, que podemos formular de maneras muy diversas: “haz el bien, evita el mal”, regla practicable sólo mediante una determinación de lo que son el bien y el mal; “respeta el orden universal”, fórmula de los estoicos que a su vez no es practicable sino mediante una determinación de este orden; “obra conforme a tu naturaleza”, fórmula de las morales de la espontaneidad, que exige a su vez que se determine la naturaleza; “haz tu deber”, fórmula kantiana que no tiene alcance práctico si no se precisa el objeto del deber; “respeta la justicia” o “realiza tu fin”, “tu misión de hombre”, fórmulas todas que se reducen unas a otras.

A esto se añaden algunas reglas de moral aplicada, de las que encontramos una lista clásica en el Decálogo. Aparte algunos espíritus paradójicos, todo el mundo está de acuerdo en reconocer la verdad del Decálogo; y no faltan autores carentes de toda creencia positiva y, con mayor razón, extraños a la ideología judía o cristiana, que ven, sin embargo, en el Decálogo el código fundamental de la moral humana: no matar, no robar, no cometer adulterio; el acuerdo se consigue fácilmente.

Dentro de estos límites, parece que se puede admitir la teoría del sentido moral. Pero entonces ¿sirve todavía la filosofía moral de algo o, al menos, puede aspirar a guiar al género humano?

II

Llegado a este punto, el problema planteado por Lévy-Bruhl surge con una agudeza nueva. ¿No es la moral simplemente un producto de la sociedad? Y las filosofías morales ¿tienen una acción sobre la vida?

Los sistemas que hemos recorrido permiten, a lo que parece, dar una respuesta. Cierta número de entre ellos, como hemos visto a propósito de Bentham, no pretenden siquiera cambiar la moral recibida, sino que tratan simplemente de dar una exposición más clara o de apoyarla en motivos más persuasivos. En este caso, el papel de la filosofía moral se limita a una acción de estímulo o impulso. Pero no todos los sistemas se limitan a este punto de vista. Los sistemas antiguos van más allá: epicúreos, estoicos, neoplatónicos, se oponen unos a otros; y estas morales dan origen a tipos de sabios netamente diferenciados. Hemos visto que estas actitudes reaparecen en los tiempos modernos; y hemos encontrado más de una moral moderna que obra sobre la vida. La moral del deber de Kant da a la conducta un colorido propio muy parecido a la del tipo estoico; la moral de la simpatía de Smith presenta un aire diferente; y más cerca de nosotros, nadie podrá pretender que la filosofía de Nietzsche no provoque la aparición de un tipo humano característico.

Es verdad que un análisis sociológico mostrará en cada una de estas morales el juego de influencias del medio, lo mismo que un análisis psicológico mostrará una interferencia de las doctrinas y del carácter de su autor; pero estas influencias no impiden que, dentro de la misma sociedad, morales opuestas choquen y que un mismo hombre, habiendo practicado largo tiempo una moral, no pueda convertirse a un nuevo sistema bajo la influencia de un filósofo.

* * *

Es verdad también que la filosofía moral tiene sólo una influencia restringida sobre la vida moral del género humano, que el papel de las religiones y de las tradiciones sociales es más importante. Pero hemos visto que es un error aislar la filosofía moral. La filosofía moral reaparece en las religiones y en las influencias sociales. Lo que

se llama filosofía moral, es decir, las obras de pensadores que han formulado explícitamente un sistema de moral con carácter de pensamiento racional, representa una cima, cierto número de muestras en el estado puro de realizaciones más acabadas de datos que se encuentran en la conciencia común en estado informe, mezclados con otros mil elementos y juicios de valor. El trabajo del moralista se parece al del químico que desprende y aísla un cuerpo simple que no se encuentra tal cual en la naturaleza; pero a esto se añade que el objeto sobre el que versa la investigación del moralista no es un hecho que uno se limite a registrar, es un precepto de acción; y en la medida en que el moralista descubre preceptos nuevos o modifica el alcance de preceptos anteriormente conocidos, por el lugar que les asigna en el conjunto, el moralista es realmente creador de valores de acción nuevos. Todavía este término de creador está tomado en un sentido muy impropio, pues el moralista crea al comprobar, el valor que descubre es un valor que él comprueba, no lo crea: el valor existía, pero los hombres no lo conocían. La diferencia con la química no es grande.

* * *

Pero ¿está todo el mundo de acuerdo sobre el Decálogo? No se puede ni matar ni robar. ¿No recaen las oposiciones de sistemas únicamente sobre principios abstractos y no carecen de importancia, puesto que en la práctica todos coinciden?

Lévy-Bruhl formulaba esta objeción, que parecía impresionante a primera vista; pero, después de haber echado una ojeada a las grandes orientaciones de la moral, ¿no es un poco elemental el argumento? Es cierto que estoicos, epicúreos, contemplativos, kantianos o partidarios de la moral de la solidaridad están de acuerdo en que no se puede matar ni robar; y, sin embargo, la concepción de vida que corresponde a cada una de estas morales es muy diferente de las otras. ¿Es también tan importante el puesto del Decálogo, como cree el común de los hombres?

¿No entraña la ley moral otros problemas y otros conceptos tan importantes o más? A juzgar por lo que separa las morales, el problema moral se plantearía en un plano distinto que el del Decálogo.

No vamos a resolver aquí este problema; pero conviene plantearlo. El examen de los sistemas nos lleva así a darnos cuenta con mayor exactitud de lo que debe constituir el objeto de nuestras investigaciones.

* * *

— Puesto que la moral aparece, ante todo, como la ciencia del bien y del mal, la primera etapa de un trabajo constructivo será determinar el sentido de estas dos palabras. De aquí se pasará al examen de las relaciones entre el bien y la felicidad, el deber, la naturaleza, nociones todas que aparecen constantemente en los trabajos de los moralistas. Una vez aclaradas y ordenadas estas nociones, será preciso aplicarlas al hombre para después, en una parte más psicológica, determinar las leyes fundamentales de la vida moral. Así se construirá una moral general que fije las grandes líneas del destino humano.

TERCERA PARTE

LOS FUNDAMENTOS DE LA MORAL

II 2.3

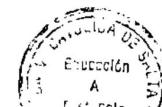
ENFOQUE DE LA CUESTIÓN

En la exposición histórica que se acaba de leer no figuran todos los sistemas. Nos hemos limitado —ya dije al principio el porqué— a los que presentan con un relieve bastante acusado una postura fundamental; pero al lado de estos sistemas hay otros más eclécticos que buscan fórmulas de equilibrio.

Entre estas posturas de justo medio se pueden enumerar, en la antigüedad, la moral de Sócrates, Platón y Aristóteles; más tarde, las sistematizaciones morales de la filosofía escolástica; todo este conjunto se enlaza en tradición. Como la moral cristiana, según vimos, no constituye, hablando propiamente, un sistema, es susceptible de sistematizaciones diversas. Entre los sistemas de la Edad Media, el de Santo Tomás de Aquino, ampliamente inspirado a su vez en Platón, a través de San Agustín y los neoplatónicos, y en Aristóteles, constituye la síntesis cristiana más acabada. Desde entonces no se encuentra ya sistema tan equilibrado y completo, ni sistema que se armonice tan felizmente con todos los valores cristianos; y ésta es la razón de que la Iglesia exija que se tome a Santo Tomás como base de la enseñanza filosófica en sus escuelas, en moral lo mismo que en las otras disciplinas de pensamiento.

Esto no implica que el pensamiento moderno no haya planteado problemas extraños al pensamiento medieval, ni que no hayan venido puntos de vista nuevos a enriquecer el patrimonio de la filosofía. Pero Santo Tomás construyó una casa; desde entonces no se ha hecho más que demoler en una parte y abrir nuevos talleres de construcción en otra. Como síntesis, el tomismo sigue siendo irremplazable.

¿Es preciso concluir de esto que el pensamiento católico debe limitar sus ambiciones a la exégesis tomista? La actitud de la Iglesia,



ya se comprende, es más matizada. Seguramente el renacimiento de la escolástica, a finales del siglo XIX, fue el punto de partida de un inmenso trabajo de erudición, que todavía se halla lejos de haberse terminado, a fin de reconstruir en toda su originalidad el pensamiento de la Edad Media; por otra parte, los comentarios a Santo Tomás han sufrido un nuevo impulso con vistas a captar el pensamiento del Doctor Angélico con todos sus matices. Pero, además de esto, el pensamiento de la Iglesia no ha sido nunca, no hace falta decirlo, ahogar la reflexión personal ni la investigación. La Iglesia pide simplemente que el pensamiento de Santo Tomás sirva de marco a la enseñanza de la filosofía y de punto de partida de la reflexión.

La Iglesia recomienda basarse en la escuela de Santo Tomás. Ahora bien, el Doctor Angélico mismo da el ejemplo de independencia de pensamiento unida al respeto de la tradición. Teniendo en cuenta todas las opiniones emitidas antes de él, elige entre ellas, tomando los materiales que le parecen útiles en San Agustín igual que en Aristóteles, e incluso en todos los pensadores que conoce. Se muestra reacio al argumento de autoridad que, siguiendo a su maestro Alberto Magno, declara *infirmisimus* en materia filosófica.

Hoy día, el tomismo es una filosofía tradicional; pero antes de llegar a serlo, fue profundamente innovador. Hablando de Santo Tomás y de San Alberto Magno, Gilson declara que, situándose en su época, "no puede uno menos de quedar estupefacto de la osadía de que han dado pruebas los dos dominicos y del éxito que debía coronar finalmente sus esfuerzos", y llega a decir que, "situada en el conjunto del pensamiento católico, se puede decir que la filosofía albertino-tomista constituye la única tentativa de modernismo que jamás haya triunfado".

De donde hay que concluir que es ser infiel al pensamiento del Maestro negarse a tomar el bien dondequiera que se le encuentre. Se ha repetido frecuentemente que Santo Tomás no es un límite, sino un faro. Su ejemplo y su pensamiento no nos invitan a replegarnos al siglo XIII, sino a seguir avanzando hacia todos los horizontes del pensamiento.

Con esta orientación fue concebida la presente obra. Si no hemos creído que debíamos desarrollar las concepciones morales de la tradición que va de Sócrates a Santo Tomás, y que continúa hasta nues-

tros días en los moralistas católicos, ello se debe a que el sistema cuyo enunciado sigue a continuación se inspira en esta tradición, y no es indispensable para nuestro designio subrayar lo que se conserva y lo que se ha abandonado de las tesis de cada autor, como tampoco establecer las relaciones de cada uno. No faltan obras especiales sobre este tema.

Se encontrará, pues, aquí la exposición de un sistema de moral, fruto de una reflexión que arranca de los datos de la tradición escolástica y que la prolonga en los problemas específicos de la conciencia moderna. Siendo ésta una obra de iniciación, no me ha parecido útil multiplicar en ella las referencias; pero aquellos que tengan algunos conocimientos históricos reconocerán fácilmente el origen de la mayor parte de las ideas y de la estructura misma del sistema.

CAPÍTULO I

DEL BIEN EN GENERAL

↓
Destino

La historia de la moral y el análisis del hecho moral muestran que la filosofía moral consiste esencialmente en buscar o proponer una regla de acción que permita al hombre realizar un objeto difícil de formular en términos precisos, que llamamos el bien, su bien, mediante el cual realiza su felicidad, su perfección. La moral da vueltas, por así decir, en torno a estas nociones a las que ha venido a añadirse en los tiempos modernos la noción del deber. Pero aunque el deber ha cobrado en la moral contemporánea, a partir de Kant, una importancia casi exclusiva, el conjunto del problema moral, tal como se presenta históricamente, tiene más bien como eje la preocupación del bien. El aspecto primario de la moral consiste en los juicios de valor: "esto está bien, aquello está mal".

Y así, cuando se comienza a reflexionar metódicamente, es razonable partir de la noción de bien y preguntarse a qué corresponde éste en la apreciación común.

Esto guarda relación con un método que encontramos ya en Sócrates, que fue adoptado por Platón y Aristóteles y que encontramos en los autores de la Edad Media; Santo Tomás lo aplica constantemente. Este método consiste en tomar como punto de partida de la reflexión filosófica las nociones más usuales e incluso las palabras por las que se expresan dichas nociones, palabras del lenguaje corriente cuyo sentido cotidiano se indaga. A través de éste, se busca la idea a la que aquéllas corresponden y, por encima de la idea, la percepción de lo real que esa

idea expresa. Partiendo así de las palabras que se hallan en los labios de todos, se llega mediante un trabajo de purificación y de eliminación a nociones propiamente filosóficas y a precisiones que parecen a veces, a primera vista, muy extrañas a las concepciones comunes, aunque éstas las entrañen.

Estas palabras corrientes se toman, por otra parte, con frecuencia en sentidos diversos, a veces completamente equívocos. El análisis permite señalar estos equívocos, aislar el sentido primario y esencial, denunciar los sentidos parásitos, separar las contradicciones. En los Diálogos de Platón, Sócrates hostiga así a sus interlocutores con preguntas que les obligan a descubrir lo que piensan implícitamente y a coordinar sus ideas; estas conversaciones discurren frecuentemente por meandros de una longitud fastidiosa. Santo Tomás, cercano a la misma tradición, sigue caminos más directos; gusta de partir de una definición verbal, pero se eleva inmediatamente a las nociones filosóficas implícitamente subyacentes. El procedimiento permanece, sin embargo, fundamentalmente el mismo, y presenta la ventaja de partir de nociones que todo el mundo tiene la impresión de comprender y que tienen incluso un sonido familiar.

A partir del siglo XVII, la filosofía racionalista de la escuela cartesiana primero y kantiana después, y todo el idealismo del siglo XIX, abandonaron este método, pero la fenomenología de nuestro tiempo ha vuelto a él. Y siempre se volverá a este método, sean cualesquiera los esfuerzos que se puedan hacer en ciertas épocas, porque ninguna actitud de espíritu proporciona pareja seguridad.

I

El juicio de bien y de mal no se aplica solamente a los actos humanos: se aplica a todas las cosas. Hablamos de buen pan y de buen carbón, de un buen lápiz y de un buen reloj, de la buena tierra y del buen caballo; a cada instante, y sin pensar siquiera en ello, aplicamos este calificativo de bueno o, a la inversa, de malo a todo lo que encontramos y empleamos.

¿A qué corresponde este término? ¿Por qué se califica de buena una tierra? Porque sirve para el uso para que se la estima destinada:

una buena tierra es, por ejemplo, una tierra que produce con abundancia una vegetación útil al hombre; se la llama buena porque se considera que el destino de esta tierra, su razón de ser, su "fin", es producir lo que el hombre necesita. De la misma manera, califico de bueno el pan que me produce una sensación agradable o que hace bien a mi salud. El pan está hecho para ser comido; el juicio de bien que se le aplica depende de este destino; si se imaginase un pan hecho con otro fin, para ser mirado, por ejemplo, inmediatamente cambiarían las condiciones del bien, pues un pan excelente para la salud puede no ser bello para la mirada; pero lo que está hecho para ser mirado es bueno en la medida en que es agradable a la vista.

En otros términos: un juicio de bien implica un juicio de finalidad. Decir "tal cosa es buena" equivale a decir: tal cosa, hecha para prestar tal servicio o para realizar tal fin, lo realiza efectivamente. Si, en mi espíritu, un caballo está hecho para correr o para arrastrar cargas, será bueno en la medida en que corre veloz o en la medida en que arrastra eficazmente. El bien del caballo no es el mismo si se trata de un caballo de carreras o de un caballo de tiro. Digo que un lápiz es bueno cuando traza rasgos fuertes, porque en mi idea el lápiz está hecho para escribir; y el reloj es bueno cuando señala exactamente la hora, porque en mi pensamiento un reloj está hecho para indicar la hora.

De esto resulta que soy incapaz de emitir un juicio de bien en presencia de un objeto cuyo destino ignoro. Cuando se encuentran en las excavaciones utensilios desconocidos, no se puede formular opinión sobre ellos hasta que no se ha descubierto el uso a que estaban destinados. Otro tanto ocurre cuando, visitando una fábrica, encuentro una máquina cuyo fin y funcionamiento desconozco. No hay bien más que cuando hay finalidad, y no puedo formular un juicio de bien más que relacionando el objeto que juzgo con el fin a que está destinado.

Pero hay, además, una jerarquía en los bienes: un objeto se dice más o menos bueno según que realice con mayor o menor exactitud su finalidad. Si el lápiz está hecho para escribir, el pan para ser comido y el caballo para correr, los calificamos de más o menos buenos según que realicen más o menos exactamente este destino.

— Pero ¿qué es correr bien, escribir bien? Para apreciar el bien, el hombre se forma la noción de un tipo ideal que sería la cosa perfecta. La perfección es la realización íntegra del bien: un lápiz perfecto es un lápiz que escribe completamente bien, y "completamente bien" significa simplemente que realiza todo lo que un lápiz, según nuestra idea, debería realizar.

La perfección es, pues, simplemente el bien completo, el estado de un ser que posee todo el bien que está destinado a poseer o que realiza plenamente su fin.

Este se expresa por un tipo ideal que corresponde a lo que nosotros estimamos que tal ser debe o puede realizar. Si el fin del caballo es correr, un caballo perfecto es aquel que corre tan bien como lo exige su naturaleza de caballo. La naturaleza del caballo no exige que corra cien kilómetros por hora: el animal que corriera con esa velocidad no sería ya un caballo.

La palabra *naturaleza* designa aquí el conjunto de los caracteres que determinan un ser en sí mismo, de suerte que, si le faltase uno de estos caracteres, cesaría de ser el mismo ser; son, pues, éstos los caracteres necesarios del ser, lo que en el lenguaje de la filosofía tradicional se llama la esencia.

Para determinar cuándo un caballo es perfecto —o un reloj, o un hombre—, es preciso formarse una idea de su fin; y el ser que realiza plenamente este fin es el tipo ideal con el que se relacionan todos los seres existentes, y según el cual se formula el juicio de bien. Si el tipo ideal del caballo implica que tenga tal talla, tal peso, tal pelo, tal apetito, que corra a tal velocidad y que arrastre tal peso, el caballo será calificado de mejor o menos bueno, según que se aproxime más o menos a este tipo. Decir que es más o menos bueno, vale tanto como decir que es más o menos perfecto. Perfección y bien expresan la misma idea; la perfección no es más que el bien plenamente realizado. Un ser perfecto no es más que un ser completamente bueno, sin ninguna mezcla de nada que no sea bueno; por tanto, sin mezcla de mal.

✓ Cuando se enuncia un juicio de bien, se trata el objeto como si hubiera en él una tendencia, como si tratara de obtener un resultado, como si la realización de su tipo ideal fuera un fin que persiguiera. El juicio de bien no tiene sentido más que con relación a un ser que tiende a algo, por tanto, un ser dotado de voluntad; y la voluntad es el

atributo de los seres dotados de inteligencia. Todo juicio de bien supone implícitamente intervención del espíritu y confrontación de una situación de hecho o de un idea con un absoluto concebido como perfección.

Volveremos a encontrar estas nociones más adelante. Por el momento, contentémonos con observar que la perfección no es sino el bien plenamente realizado. Este punto es importante para la moral, pues es sabido que, en ciertas escuelas, se distingue el bien de la perfección. Ahora bien, aquí vemos que esta distinción no se encuentra en el juicio habitual de bien.

— Por otra parte, en la práctica, la palabra *perfecto* se emplea corrientemente en un sentido completamente relativo o se identifica con *muy bueno*. Se llama perfecta una cosa mejor que las que tenemos costumbre de ver; se dice de un caballo, de un reloj, de un lápiz, que son perfectos si son sensiblemente mejores que aquellos que solemos ver. Pero, hablando estrictamente, *perfecto* implica una idea de absoluto, de un ser al que no falta nada. Al que no falta nada para ser él mismo, lo que da un absoluto todavía relativo. Un caballo perfecto es un caballo al que no falta nada para realizar el tipo ideal del caballo; posee de una manera absoluta la perfección del caballo. Absoluto es, a su vez, aquí sinónimo de perfecto, que significa bueno, enteramente bueno, una bondad que es sólo bondad, una bondad perfecta.

Y así damos vueltas dentro de las nociones de bueno, absoluto, perfecto; todas estas nociones se reducen unas a otras, implicando una noción fundamental, inconsciente en muchos que no reflexionan: la noción de un bien absoluto que sea el Bien, bien en sí, bien total, perfección, no ya de un ser particular, caballo, hombre, tierra, sino la perfección, el bien en sí, tal que toda noción particular de bien se comprenda y se determine con relación a ella.

Ser absolutamente perfecto es, pues, ser puramente y simplemente perfecto. Ser perfecto equivale a ser absolutamente bueno; y ser absolutamente bueno vale tanto como ser puro y simplemente bueno. No se es verdaderamente perfecto más que si se es absolutamente perfecto.

Un caballo perfecto, un hombre perfecto, es, pues, absolutamente bueno en su orden, es decir, que realiza absolutamente o perfectamente el bien que exige su naturaleza o su tipo ideal de caballo o de

hombre; pero no es el bien perfecto, sin más; es un bien perfecto, absoluto en su orden, pero no en el orden universal de los seres.

... Perfección. Ideal.

Pero todo ser realiza, en cierta medida, su tipo ideal. Todo ser realiza, pues, en cierta medida, su perfección.

Por el hecho de que un caballo (es) un caballo, un hombre un hombre, un rosal un rosal, poseen algunos de los rasgos correspondientes al tipo ideal con el que se les relaciona: realizan, en cierta medida, el fin del caballo, del hombre, del rosal. Si no lo realizaran de manera ninguna, no serían ya un caballo, un hombre, un rosal; serían otro ser, lo mismo que el mulo no es ni caballo ni asno, sino otro ser, y en cuanto mulo realiza, en cierta medida, el tipo ideal de este ser nuevo, es decir, su fin.

Por consiguiente, todo ser realiza su fin o su tipo ideal, correspondiente a su razón de ser, por el hecho de ser él mismo; un ser que no respondiera a un tipo ideal cualquiera o no realizara ningún fin es inconcebible; se puede realizar su fin imperfectamente; todos los seres que conocemos son imperfectos, pero por el hecho de ser lo que son, es decir, por el hecho de que al relacionarlos con tal categoría de seres, hombre, caballo, abeto, lápiz, expresamos algo verdadero, esos seres son buenos en la medida en que son lo que afirmamos de ellos, es decir, en la medida en que corresponden al tipo ideal que evoca su nombre, en la medida en que merecen su nombre. Y si no lo merecen, merecen otro, y todavía serán buenos en razón del otro ser que serán en este caso.

Esto nos lleva a decir que todo ser tomado en sí mismo es bueno. Es bueno de una manera absoluta, o absolutamente bueno, en el sentido de que hay que llamarlo bueno desde el momento que se le considera en sí mismo, sin tener en cuenta nada más que él. Con la misma razón, como bien y perfección se identifican, podemos llamarlo perfecto: es bueno y es perfecto en la medida en que realiza su fin, su tipo ideal, que no es otro que su perfección o su bien total. Todo ser es fundamentalmente bueno, ya que todo ser es un ser, y ser bueno no es más que ser sí mismo, lo que se debe ser para corresponder a su fin o razón de ser.

Esto, a primera vista, parece apartarse de las concepciones corrientes, pues hay seres que nos parecen frustrados, seres desgraciados que parecen no realizar en forma ninguna su fin; por ejemplo, en el reino humano, los monstruos y los idiotas. Pero no se les califica de hombres sino en cuanto encontramos en ellos los rasgos característicos del ser humano; en la medida en que poseen estos caracteres, hay que llamarlos buenos; si no los poseen de manera ninguna, no se les debe calificar de hombres.

Decir que un ser tomado en sí mismo es bueno equivale a decir que es bueno *que este ser exista*, que es bueno para él existir; que es mejor existir, incluso como es, que no existir en absoluto. Cuando se ve un ser de esta especie, se cree frecuentemente que sería preferible que no existiera, porque se piensa que valdría más que existiera otro más normal. Pero no es éste el problema. Se trata de saber si, para este ser tomado en sí, existir es un bien; si este ser tomado en sí realiza en un grado cualquiera su perfección; y la respuesta a esta pregunta así planteada no es dudosa.

Por otra parte, estas nociones de seres bien o mal conformados son completamente relativas, como acabamos de ver a propósito de la perfección; a esto alude el proverbio: "En el país de los ciegos, el tuerto es el alcalde". En el lenguaje corriente, calificamos de malo o fracasado lo que está menos bien que el promedio, noción completamente convencional y relativa.

Pero, se objetará, ¿en qué realizan la perfección humana el monstruo o el idiota? Si no la realizan en nada, no son hombres; si se les califica de hombres, es porque creemos encontrar en ellos algo de hombres, y este algo es un bien, corresponde a la naturaleza del hombre, al fin del hombre, al tipo ideal del hombre. No tenemos, por otra parte, que discutir aquí si seres de esta clase son verdaderamente hombres, sino comprobar simplemente que si poseen los rasgos esenciales por los que se reconocen los hombres, se les debe llamar buenos por este motivo y en esta medida. Si no son hombres, todavía serán buenos en cuanto realizan un tipo de ser diferente.

Se llega así a la tesis tradicional de que el bien es una *propiedad trascendental del ser*. Todo ser es bueno por el hecho de ser, o, más exactamente, el bien no es otra cosa que el ser considerado bajo el punto de vista de su fin, en cuanto realiza una perfección. La idea de

bien viene, pues, de que comparamos el ser con su tipo ideal, lo referimos a un fin cuya realización sería su razón de ser.

Todo ser es bueno en cuanto es, pero, al mismo tiempo, la idea del bien nace de la comparación que hace el espíritu. El ser tomado en sí mismo es bueno, pero su bondad se afirma solamente en consideración de un fin que el ser debe realizar, de una perfección o de un tipo ideal. Es esto lo que Santo Tomás expresa al decir, por una parte, que el bien es lo que hace a un ser perfecto, *bonum est perfectivum entis*, y, de otra parte, que el bien no difiere realmente del ser, sino que difiere de él solamente en el espíritu. Lo que existe es el ser; y es el espíritu el que ve el bien en el ser al referirle a una perfección o a un fin.

Esto explica cómo algunos metafísicos y algunos místicos han podido decir que la noción del bien no se aplica a Dios, y han podido llegar a afirmar que Dios no es bueno o que Dios está más allá del bien. En realidad, querían simplemente decir que Dios no es, hablando propiamente, comparable a nada; que no se puede distinguir en Dios una perfección que debiera realizar, y en seguida, el ser divino en cuanto realiza esta perfección; que todo esto son antropomorfismos que atentan a la transferencia divina. La verdad es que, si no hubiera más que Dios, no pensaríamos en afirmar de él el concepto de bien, puesto que esta noción nos viene de comparaciones; pero la realidad del bien, que es la del ser en toda su plenitud, se encuentra evidentemente en Dios de manera absolutamente absoluta.

Todo ser es, pues, bueno en sí mismo en la medida en que es lo que es, es decir, en la medida en que realiza su fin, su perfección, su tipo ideal.

Pero, en la mayor parte de los ejemplos citados más arriba, el del caballo, el lápiz, el reloj, el bien no se afirma del objeto sino en función de los servicios que presta al hombre. ¿Por qué se califica de bueno al caballo que corre veloz o tira fuertemente, si no es porque son éstos los servicios que los hombres esperan de él? Aparece aquí otra noción de bien que es instrumental; es bueno lo que presta el servicio que se espera de él. En la tradición, se llama a este bien el

bien útil y se le opone al del ser tomado en sí, dando a este último el apelativo de bien honesto.

El bien útil supone una pluralidad de seres de los que unos están al servicio de otros. Calificar de buena una bestia, una planta, un cuerpo mineral, según que presten servicio al hombre, es considerar estos seres con relación a otro. Lo mismo ocurre con un ser compuesto cuyas partes se consideran con relación al todo. Se dice de un hombre que tiene buenos pulmones o buen estómago, cuando sus pulmones o su estómago están constituidos de manera que le presten el servicio que de ellos se espera.

El bien útil es, pues, un bien subordinado cuyo valor depende de otro bien que a su vez es bien honesto o bien en sí. El hombre es bien honesto con relación a sus brazos y piernas, que son bienes útiles para él. De manera general, nuestros juicios de bien acerca de los seres que nos rodean hacen referencia a la utilidad de estos seres para nosotros.

La noción de bien útil supone, pues, un conjunto de bienes coordinados que forman un todo: "todo bien útil supone otro para quien sea útil."

Aquí surge la noción de orden. El orden se define unidad en la multiplicidad; consiste en que varios objetos sean reducidos a la unidad (por su finalidad común, sea que estos objetos formen un todo y que este todo tenga una finalidad propia que cada una de las partes deba buscar, como en un ejército en el que todos, soldados y oficiales, están al servicio de las operaciones que el ejército debe realizar, sea que algunos de estos objetos estén al servicio de otros, como en un piso donde los muebles están al servicio de los hombres que lo habitan; en todos los casos, el orden supone una unidad que sea principio del bien para los elementos de este orden.

El valor del bien útil depende, por tanto, no sólo de su estructura propia, sino del lugar que ocupa en el conjunto. No basta que un soldado sea valeroso, que un oficial sea competente; es preciso también que ocupen el puesto y desempeñen el papel que tienen asignado en el ejército. El tipo ideal del hombre exige que tenga dos ojos, dos orejas, una nariz. Pero estos órganos deben además hallarse en un sitio determinado: ojos de los que uno se encontrara en el pecho y otro en la espalda serían malos, incluso si, tomados en sí mismos,

tuvieran las cualidades que debe tener un ojo; no prestarían los servicios que los ojos deben prestar.

El orden consiste en tener los órganos y los miembros en su sitio en el cuerpo y proporcionados al cuerpo: es un mal tener un estómago demasiado grande o demasiado pequeño, porque es una desproporción; de la misma manera, tener piernas o brazos demasiado largos o demasiado cortos; los escultores han fijado un canon de la proporción de las partes del cuerpo; esta proporción entra en el bien útil al conjunto, cuyo bien es bien honesto con relación a sus partes. A su vez, el bien del cuerpo es bien útil con relación al hombre; y, acto seguido, se plantea la cuestión de saber si el hombre mismo es bien útil con relación a otra cosa.

El bien útil no puede, pues, nunca determinarse considerando un ser en sí mismo; en sí mismo, el ser no exige más que el bien honesto; mientras no se le considere más que en sí mismo, su bien es un absoluto, un en sí; es fin último. La noción de bien útil aparece cuando se sitúa el ser en un conjunto y se le reconoce subordinado. Los estoicos tenían muy vivo el sentido de la dependencia del hombre frente al mundo: el bien del hombre era para ellos un bien útil al mundo. Para Nietzsche, por el contrario, el superhombre era bien honesto: no dependía de nadie y no tenía que buscar más que su bien, sin tener en cuenta ningún otro.

El bien útil recae, pues, más o menos sobre lo mismo que el imperativo hipotético de Kant. "Si quiero comer, debo ganar dinero": ganar dinero es un bien útil para otra cosa, que es vivir. El imperativo categórico corresponde al bien honesto: se le busca por sí mismo; y cuando se le considera, no hay que tener cuenta de ninguna cosa más.

Podemos, pues, decir que el bien honesto es el bien absoluto y el bien útil el bien relativo, ya que un bien nunca es útil más que en relación a otra cosa. Todo ser es bueno en sí: el bien honesto es universal; los seres subordinados son útiles: no hay bien útil más que cuando hay subordinación; un ser independiente de todo otro no puede ser bien útil. Dios escapa a la categoría de lo útil; es sólo bien honesto.

La noción del bien (útil) nos lleva a la del mal, pues es en este orden donde se plantea el problema del mal.

El mal no se encuentra en un ser tomado en sí mismo: una piedra tomada en sí misma, sin tener en cuenta más que ella misma, es buena en cuanto es ella misma; en cuanto es ella misma realiza su tipo; pero el objeto que no está en su sitio en un conjunto, que no cumple su función, que no presta los servicios que le asigna el fin del conjunto, es malo en esa misma medida.

Tener algo de demasiado o de demasiado poco, algo que no esté proporcionado al conjunto, es un mal; no hay más mal que esto.

No hay, pues, seres malos en sí mismos. Los objetos que calificamos habitualmente de malos no se les considera tales más que porque los juzgamos instintivamente con relación a otros: un veneno se dice malo porque hace mal al hombre, y lo mismo un microbio. El microbio que roe el órgano del hombre es en sí mismo un buen microbio, bien constituido, y realiza su fin, responde a su tipo ideal realizando su obra; es tanto mejor cuanto roe más eficazmente; pero nosotros lo consideramos bajo el punto de vista del hombre, al que hace daño; impide al hombre alcanzar su fin; y sin pensar siquiera en ello, juzgamos como si el hombre fuese fin último, bien honesto, y como si todo lo que impide al hombre realizar su tipo fuera un mal.

Para emitir un juicio de mal, es preciso, pues, encontrarse en presencia de un ser compuesto o de varios seres al servicio de un mismo fin; el mal es tributario de la noción de orden; es desorden; consiste en la no-realización de un orden. Esto es lo que hace decir a algunos autores que el mal es una negación, un no-ser, una privación; consiste en que faltan ciertas condiciones requeridas para la realización de un ser. Pero esta fórmula carece de claridad en sí misma, aunque sea exacta, a condición de que se la explique, pues el mal se encuentra en un ser por demasiado igual que en un ser por demasiado poco. Tener tres piernas es un mal con igual razón que no tener más que una. Decir simplemente que el mal es un desorden constituye una fórmula más afortunada.

El mal se identifica también con la imperfección. Hemos visto que bien y perfección se identifican, pues la perfección no es más que el bien enteramente realizado. Lo que falta a la realización del bien es un mal; no tener más que un brazo es una carencia de bien y consti-

tuye un mal: tener un brazo en un sitio en el que no debe estar, o tener un brazo demasiado corto o demasiado largo, es también una falta de bien, un mal. (Morir prematuramente es una imperfección) pues es, en sí, no realizar el destino humano que consiste en vivir una vida de hombre normal; y esto es un mal. En cambio, morir a una edad en que la vida se halla en su término, no es un mal: es la condición humana; la perfección del hombre no implica la eternidad sobre la tierra. Y si una visión ingenua e irreflexiva lleva a muchos a creer lo contrario, una consideración más atenta muestra que vivir más tiempo de lo que exige la naturaleza no es un bien. Los órganos se gastan; están hechos para trabajar durante cierto tiempo, y una vida que se prolonga más allá del tiempo normal es generalmente una vida disminuida, frecuentemente dolorosa; por otra parte, nos encontramos solos; todos los contemporáneos desaparecen y las generaciones nuevas tienen otras preocupaciones, otros intereses, otros sentimientos: el anciano cuya vida se prolonga desmesuradamente, se convierte en un ser descentrado. El bien del hombre está en morir cuando ha alcanzado el límite normal de la vida.

El problema del mal se plantea a propósito de todos los seres que conocemos en la tierra, porque son todos seres compuestos; un problema de orden se plantea, pues, a propósito de cada uno de ellos. El bien, como hemos visto, consiste en realizar su tipo ideal o su fin, pero el tipo ideal supone la presencia en el ser de una multiplicidad de elementos y, entre estos elementos, relaciones de proporción que los coordinen. El mal está en la ausencia de un elemento o en la ausencia de proporción entre elementos. La ausencia de sal en un alimento es un mal, y la falta de proporción de sal, el demasiado o el demasiado poco, lo es también. Tener una excrescencia donde la piel debe ser lisa constituye un mal; no tener excrescencia donde debe haberla, es un mal también. El mal es ausencia de algo que debería estar o presencia de algo que no debería estar; pero todo esto supone siempre que la cosa se considera con relación a un bien superior al que debe servir.

El mal es, pues, inconcebible en un ser simple y no subordinado. Por esto es inconcebible en Dios. Dios no entraña partes que deban ordenarse en un todo, y no tiene que subordinarse a nada en absoluto.

Como el mal no se concibe más que en el plano de lo útil, es esencialmente *relativo*. No hay mal en sí; no hay mal más que en otro o con relación a otro. Es un mal para el hombre ser ciego o manco, no es un mal en sí; no es un mal para una piedra, porque su tipo ideal, su naturaleza, no exige que vea, ni que tenga brazos. Si el bien es absoluto en cuanto bien honesto, y relativo en cuanto bien útil, el mal es siempre relativo; he aquí por qué es legítimo decir que el mal no existe en sí. El bien se identifica con el ser; el mal no es más que un desorden.

... *relativo a...*

El bien, y con igual razón el mal, puede considerarse como *realizado* o *por realizar*.

El bien realizado es el fin alcanzado, el tipo ideal existente: consiste en la identidad entre el ser y el fin concebido por el espíritu. En este caso, el espíritu distingue el ser de su fin y comprueba su identidad.

El bien por realizar se determina oponiendo el ser al fin concebido por el espíritu, y comprobando la diferencia. En un caso como en otro, el ser se concibe en movimiento, tendiendo hacia una realización, el fin; el bien realizado es el fin conseguido, el bien por realizar es el fin que hay que alcanzar. El bien es la noción que preside la acción. Si el bien es una propiedad trascendental del ser, aplicable a todo ser cualquiera que sea, es porque todo ser se concibe tendiendo a algo: concepción eminentemente *dinámica* de lo real. Esto supuesto, se comprende la fórmula clásica: *bonum est quod omnia appetunt*, el bien es lo que todo ser busca, lo que viene a decir que todo ser busca algo y que lo que busca es su perfección, el bien.

...

Esta metafísica del bien y del mal es profundamente optimista. Se le ha reprochado a veces a la filosofía tradicional, y algunos filósofos, en sistema pesimistas, han tratado de atribuir al mal una consistencia igual al bien. Pero estas filosofías pesimistas no llegan a formular un sistema que se mantenga firme hasta el final, pues cualquiera que sea el ser que se considera, un análisis preciso de la noción del bien obliga a llamarlo bueno en sí. El mundo está dominado por el bien; decir de un ser que es malo en sí es un sinsentido.

objetivo del fin.

II

La realidad del bien es, pues, la del ser mismo; pero la noción del bien viene del espíritu: tipo ideal, fin, unidad de orden, nociones todas que sólo el espíritu percibe. Fuera de la intervención del espíritu, las cosas son, sin más. En una tierra nueva en la que ningún hombre ha penetrado se encuentran bosques y praderas, montañas y ríos, animales; pero nada de todo esto formula un juicio de bien; un animal no emite ningún juicio sobre sus miembros y sus órganos; no tiene conciencia refleja de ellos; existe, obra instintivamente; su conocimiento no va más allá. Es el hombre el que compara y juzga, el que relaciona lo existente con un fin o un tipo que él concibe.

¿Existe este bien en la realidad, fuera de la intervención de nuestra inteligencia? En otros términos, ¿es el bien real u objetivo, es una realidad que se impone o es sólo una creación de nuestros espíritus? ¿Nos limitamos simplemente a comprobarlo o bien lo creamos nosotros?

...

Primeramente, es evidente que gran número de nuestros juicios de bien no tienen más valor que nuestra conveniencia. Cuando decimos que un buen caballo es un caballo que corre veloz o arrastra un peso pesado, cuando decimos que un buen carbón es un carbón que arde bien y que una buena piedra es una piedra dura, formulamos juicios inspirados únicamente en el uso que deseamos hacer de esos objetos. Y estos juicios cambian, si buscamos otro empleo de ellos. Cuando se quiere construir, se califica de buena una piedra dura; pero si se quiere esculpir, se califica de buena una piedra blanda. Bueno, en nuestro lenguaje, quiere decir generalmente: bueno para tal uso, y el uso depende de nuestra conveniencia.

Sin embargo, ciertos objetos llevan en sí una finalidad inscrita en su ser: son éstos, objetos de fabricación humana. Les reconocemos una finalidad y les aplicamos, por tanto, un juicio de bien que no depende de nosotros, sino de la intención de su autor: se califica un reloj de bueno cuando indica exactamente la hora, porque el relojero lo ha hecho para eso; se juzga una máquina según que responda a las intenciones del que la ha construido; y heinos visto que, cuando encontra-

mos un utensilio humano, hay que esperar, para juzgarlo, hasta saber el uso a que estaba destinado.

Todo esto depende del hombre, y se tiene la impresión de que hay todavía otra realidad en el bien. Espontáneamente el espíritu supone que los seres tienen en sí una *finalidad propia*, independiente de nuestro espíritu. Cuando se trata de conocer científicamente los seres de la naturaleza, cuando se estudia una planta o una bestia, cuando se estudia al hombre, se comprueba en ellos un conjunto de características que declaramos corresponder al estado de salud. Los rumiantes tienen la mandíbula, el tubo digestivo, contruidos de tal manera; los carnívoros lo tienen de manera distinta; cada uno tiene así una estructura que le permite realizar su fin, fin de rumiantes o fin de carnívoros. Cuando decimos que un hombre tiene un buen estómago, buenos pulmones o buenos ojos, no formulamos un simple juicio de conveniencia; creemos comprobar una realidad. Creemos que, independientemente de lo que nos agrada, el estómago está hecho *para* digerir, los pulmones *para* respirar, los ojos *para* ver; que es éste su fin y que son buenos en la medida en que realizan este fin. Pero ¿es verdad todo esto?

* * *

Es claro que no hay ni fin, ni bien, ni orden, sin inteligencia. No puede, pues, haber bien objetivo, es decir, bien que sea una *realidad en las cosas*, independientemente de nuestro espíritu, más que si este bien depende de otro espíritu del cual dependen estas cosas. El estómago no puede estar hecho *para* digerir, ni el ojo *para* ver, más que si dependen de un espíritu que los ha hecho con este fin. En sí mismos, el estómago o el ojo no tienen intención ninguna, ninguna finalidad, no tratan de realizar un tipo.

Pero, además, en la finalidad hay que distinguir la finalidad *ordenadora* y la finalidad *creadora*. La acción del hombre es siempre meramente ordenadora. Cuando el hombre fabrica un reloj, una silla, construye una casa, se limita a buscar materiales preexistentes, y si imprime un fin al objeto, si este fin se señala en la disposición de los materiales, el hombre, sin embargo, carece de acción sobre el fin propio de los materiales en sí mismos. El reloj es de acero, de plata o de oro; la silla, de madera o metal; la casa, de piedra o ladrillo; estos materiales

preexistían a la acción humana, el hombre no los ha creado; si tienen un fin en sí mismos, este fin es independiente del hombre.

La cuestión de la objetividad del bien consiste, pues, en último análisis, en saber si hay un espíritu creador; y espíritu creador no puede haber más que Dios. Sólo la acción propiamente creadora, la causalidad total que no se limita a hacer que una cosa sea tal o tal, reloj, silla, árbol o carnero, sino que sea *causa de que alguna cosa exista*, sólo esta causalidad puede hacer que los seres tengan un fin objetivo, que haga cuerpo con su ser.

Dios creador debe tener, al crear, una intención; hace del universo un orden, imprime a cada cosa su fin. Si la cosa existe para realizar tal fin, este fin es una realidad, y no nos engañamos al juzgar que esa realidad se impone a nuestro espíritu.

Aunque el bien no depende de *nuestro espíritu*, sigue siendo verdad que depende del *espíritu*. No hay bien, propiedad trascendental del ser, más que si el ser es, ante todo, espíritu y si todo viene del espíritu.

Cuando el hombre cree percibir una finalidad en las cosas, cuando trata de determinar esta finalidad, afirma implícitamente la existencia de Dios; pues no hay finalidad, no hay naturaleza, no hay tipos ideales más que si hay un espíritu creador que los ha hecho ser en virtud de una intención, o de un fin que quiere realizar. Sin Dios, toda la ciencia se derrumba, porque la ciencia descansa en la idea implícita de que las cosas tienen una naturaleza, que hay un orden en el universo y que el hombre puede tratar de conocer este orden. Sin espíritu creador, el mundo es un caos y el orden aparente es sólo el producto de un azar del que no se sabe si volverá a reproducirse.

Es verdad que muchos espíritus se detienen en la idea de una finalidad de las cosas, por tanto, de un bien objetivo, fundamento mismo de toda ciencia, sin concluir en la existencia del Dios creador. No vamos a examinar aquí las causas de este ilogismo; éstas son de orden psicológico e histórico, no racional. Lógicamente, si no existe Dios creador, es preciso replegarse dentro de la concepción nietzscheana de un mundo incoherente en el que fuerzas ciegas se mezclan en un caos sin medida y donde un ser en particular, el hombre por tanto, no tiene más regla que buscar que la de su fantasía.

Esto no quiere decir que nos sea siempre posible *determinar* la finalidad de las cosas. Explicar el orden del mundo sobrepasa las capacida-

des de nuestro espíritu. El orden interno de los seres es frecuentemente bastante claro; se ve que el organismo vivo está modelado para vivir, los ojos para ver, los instintos para asegurar la vida; pero la finalidad externa nos escapa la mayoría de las veces. ¿Por qué animales que comen hierba y otros que comen a los primeros? ¿Por qué el sol quema a veces las mieses y la lluvia las ahoga? ¿Por qué los volcanes y los temblores de tierra? En otros tiempos se ha creído con frecuencia poder justificar el papel de cada ser y de cada fenómeno en el conjunto. Nosotros nos hemos hecho más modestos y nos damos cuenta de que el orden del mundo sobrepasa la capacidad de nuestro espíritu. Pero si muchos elementos de este orden nos escapan, basta constatar una finalidad, cualquiera que sea, así sea en el dominio más restringido, para concluir que se necesita un espíritu creador que sea causa de dicha finalidad.

III

El bien es una propiedad trascendental del ser, es decir, que, teniendo la misma universalidad que el ser, se rebela a entrar en clasificaciones. Pero el bien no es la única propiedad trascendental del ser. Comprenderemos todavía mejor el alcance de la doctrina acerca del bien, comparándola con las propiedades trascendentales, la verdad y la belleza.

Las propiedades trascendentales del ser tienen de común el no distinguir del ser más que según la razón. En sí, existe el ser; las propiedades trascendentales corresponden a concepciones del espíritu.

El bien es el ser visto bajo el punto de vista de la acción, en cuanto realizando un fin, el ser considerado como si tuviera un fin, una meta, como si existiera para realizar algo, como si tendiera hacia este fin, razón de su existencia. La verdad es la misma cosa en cuanto objeto de conocimiento.

Según la definición tradicional de la Escuela, la verdad es *adaequatio rei et intellectus*, la concordancia de la cosa con la inteligencia; en otros términos, la verdad es el ser en cuanto conocido, es decir, en cuanto se manifiesta a un espíritu.

Se puede, en este supuesto, establecer un paralelismo entre la verdad y el bien. Lo mismo que todo ser es fundamentalmente bueno, así es

fundamentalmente verdadero. Lo mismo que el bien supone un espíritu que relacione el ser con un fin, la verdad supone un espíritu que conozca. La verdad es el ser conocido o cognoscible; si se trata de nosotros solamente; simplemente conocido, si se trata de Dios. Suponer un ser que Dios no conociera, es un sinsentido; toda verdad descansa, pues, en el conocimiento divino, como todo ser no necesario existe por el acto creador de Dios, como todo bien deriva de la finalidad creadora.

Todo ser, por el hecho de existir, es, pues, cognoscible o inteligible. La verdad es simplemente eso; no difiere a su vez del ser más que según la razón; la verdad es el ser en cuanto está en relación con la inteligencia cognoscente, relación efectiva o relación posible.

De esto se sigue que, como todo ser es bueno, todo ser es también verdadero. La verdad es simplemente el ser: conocer la verdad es conocer las cosas como son: verdad y realidad se identifican.

La diferencia entre lo verdadero y lo falso es también paralela a la que hay entre el bien y el mal: todo ser es verdadero; la verdad es la realidad; más aún, todo conocimiento es verdadero; el conocimiento es conciliación del ser, posesión de un ser por el espíritu. La falsedad o el error consiste en un desorden del espíritu: la falsedad es desorden como el mal. Este desorden del espíritu reside en un error de juicio; el error no está en el conocimiento, sino en el juicio.

Este error de juicio recae sobre un conocimiento verdadero. Me estoy paseando por un bosque y diviso un conejo; al acercarme, compruebo que este conejo no es más que un trozo de madera con una forma que de lejos podía tomarse por un conejo. Me engañé; pero ¿en qué consistía el error? En un juicio. Mi conocimiento versaba sobre un objeto que, a la distancia en que yo me encontraba, tenía las apariencias de un conejo. En lugar de decir: veo un objeto que, desde este sitio en que estoy, parece un conejo, digo: veo un conejo; juicio temerario; saqué de un conocimiento exacto una conclusión falsa. Es éste el caso clásico del espejismo: al viajar por un desierto, se vislumbra una ciudad que desaparece cuando nos acercamos; era una falsa ciudad, pero un verdadero espejismo. El que tiene experiencia del desierto no dice: veo una ciudad, sino: veo una apariencia de ciudad; no se engaña.

Se habla de monumentos de falso mármol: estos monumentos son de verdadera madera, pintada con apariencia de mármol; la única falsedad está en calificar este monumento de mármol. Todos los errores del espíritu o de los sentidos son así simples juicios temerarios hechos sobre actos de conocimiento exacto.

Igual que el mal es un desorden, la falsedad lo es, pues, también: es un desorden del espíritu; lo mismo que el mal no se encuentra en las cosas tomadas en sí mismas, sino solamente en las relaciones, en el plano de lo útil, de la misma manera la falsedad no se encuentra en las cosas, ni siquiera en el conocimiento, sino solamente en el juicio, es decir, en la relación que el espíritu establece entre el objeto de su conocimiento y las nociones que él lleva en sí.

Hemos visto que el bien, para un ser, consiste en realizar su fin o su tipo ideal, es decir, en desarrollarse conforme a su naturaleza. Pero su fin, su tipo ideal, su naturaleza son realidades; por tanto, verdades. El bien en cuanto conocido es una verdad, igual que la verdad en cuanto fin para la acción es un bien. Entre la verdad y el bien no es posible contradicción alguna.

Retengamos este principio para la moral: volveremos a encontrarlo y tendrá que insertarse en la síntesis de vida.

La belleza es también el ser, pero en cuanto fuerza de goce para el espíritu. Para oponerlo al goce sensible, se califica este placer de estético. El goce estético resulta de la visión de la perfección del ser; y la belleza es una propiedad trascendental del ser con igual razón que la verdad y el bien. La verdad es el ser en cuanto conocido, el bien en cuanto fin, la belleza en cuanto objeto de goce. *Quod visum placet*, dice Santo Tomás, lo que agrada a la vista.

Toda perfección, todo bien, agrada a quien lo conoce, por tanto, toda verdad. Todo ser es bello, como es verdadero, como es bueno en sí mismo. Hay una belleza en todo ser, y esta belleza está proporcionada a su perfección.

Existe, pues, también lo feo, como el mal y la falsedad: lo feo es relativo, reside en un desorden. Lo feo no se concibe más que en un

ser compuesto, como el mal, y consiste en una falta de armonía, una falta de unidad entre los componentes: lo feo es la nota falsa, la nota que desentona en el conjunto.

El espíritu experimenta un goce en presencia de toda verdad y de todo bien, es decir, en presencia de todo ser. No existe fealdad en sí, sino solamente en un conjunto; y, si calificamos ciertas cosas de feas, si tenemos la impresión de que hay objetos feos en sí mismos, es por una impresión completamente relativa, semejante a la que nos hace calificar de malas ciertas cosas. Calificamos de feos los objetos menos bellos que los que estamos habituados a ver. En una casa de cuyas paredes cuelgan cuadros mediocres admiramos el que sobrepasa a los demás; esta misma tela no causa impresión ninguna en medio de las obras maestras de un museo; y si estamos habituados a un teatro de patronato, encontramos bien representada una obra que el habituado a las grandes salas estima mal representada. De igual manera, una música mediocre, ejecutada por una sociedad popular, satisface al público campesino, mientras que el que sigue los grandes conciertos halla que es una música mala.

Esto explica también que los que tienen el sentido de lo bello encuentran la belleza en todas partes, porque toda cosa encierra una belleza: una piedra, una brizna de hierba, un sonido, un pensamiento, una palabra. El sentido de lo bello no es más que el sentido de la perfección del ser; todo ser es testigo de una perfección; todo ser, en la misma medida, es bello.

Pero la belleza suscita cierto número de problemas que interesan a la moral y que es útil examinar desde ahora, para apartar algunas dificultades.

En el lenguaje corriente, se habla de belleza solamente a propósito de ciertas cosas. Se habla de bellezas de la naturaleza; nadie pone dificultad en que se califique de bello un paisaje, un animal, una planta, una piedra, un hombre. Se habla también de belleza cuando se trata de obras de arte; y a propósito de éstas en particular, hablamos de goce estético. Lo estético se ha desarrollado y convertido en ciencia, y se hace una filosofía de lo estético que se contrae casi exclusivamente a la belleza en cuanto ésta se manifiesta en las obras del hombre. Pero lo que se llaman las obras de arte no miran más que a ciertas obras del hombre.

Cuando se habla de *belleza* o de goce estético, se excluyen generalmente las formas de goce sensible que captan muy vivamente los sentidos. Se habla de *belleza* cuando se trata de sonidos —la música, el lenguaje—, cuando se trata de forma y de colores, de placeres de la vista y del oído, no cuando se trata del gusto, del olfato, del tacto. En estos últimos casos, se habla de *bien*: hablamos de un buen olor, un buen gusto; para el tacto, se habla de un tacto agradable: una tela es de un tacto agradable, no bello.

¿Por qué? Porque la mayoría de los hombres están tan sometidos a los sentidos en el terreno del gusto, del olfato y del tacto, que les parece imposible elevarse en estas cosas a un goce espiritual. El sentido del gusto, en particular, está tan vinculado al apetito físico del hambre y de la sed, que parece ridículo a la mayor parte buscar en él un goce del espíritu. Y, sin embargo, el espíritu puede disfrutar de la perfección de estas sensaciones como de la de la vista o del oído.

Se califica con frecuencia el goce estético de *desinteresado*. Hemos visto ya el sentido especial de esta palabra. Este término significa aquí simplemente *goce del espíritu*. La palabra *desinteresado* evoca una pureza moral que se juzga incompatible con la grosería de placeres puramente carnales. He aquí por qué no calificamos de placer desinteresado el placer de comer y de beber, mientras que damos este calificativo al placer de ver o de oír bellas obras, simples usos verbales que corresponden a los juicios de la opinión común. En realidad, en uno y otro caso, el hombre busca la satisfacción de su ser.

El gastrónomo es el que ve la *belleza* en lo que agrada o gusta. Ahora bien, uno de los adagios de la ciencia del "buen comer" dice que, para degustar un buen plato, hay que tener un poco de hambre, pero no demasiada. ¿Por qué? Porque el comer y la sed son necesarios para apreciar lo que halaga el apetito, pero un hambre y una sed violentas oscurecen el espíritu; desarrollan apetitos carnales tan violentos, que el espíritu no es ya capaz de hacer su obra y el hombre viene a ser como una bestia y no disfruta ya más que de manera puramente física.

Esto explica que encontremos natural que un pintor haga un bello cuadro pintando "naturalezas muertas", carnes, frutas, legumbres, jarras de vino, mientras que la mayor parte no son capaces de ver la *belleza* en los objetos que el pintor pinta, si los ven al natural: es porque el pintor ha sabido captar la *belleza* que esos objetos contienen y porque

en presencia de la imagen los apetitos físicos se despiertan con menor viveza que en presencia de los objetos mismos.

El sentido de la *belleza* es, pues, un *sentido espiritual*; es la facultad de ver en las cosas el "*esplendor del ser*", la perfección del ser, el *bien*: en sí, toda cosa es bella, toda sensación, todo movimiento de un ser, todo acto de vida. Captar ese sentido de la *belleza* es un aspecto del desarrollo espiritual.

Generalmente no se habla tampoco de *belleza* a propósito de la verdad y del bien, es decir, a propósito de los *objetos de conocimiento estrictamente intelectual* o a propósito de los *valores de acción*. Ello se debe únicamente a que la *belleza*, como la verdad y como el bien, es un *punto de vista en el ser*, y a que, con relación a ciertos objetos, nos situamos generalmente en el punto de vista de la verdad o del bien. Pero el no poder unir todos los puntos de vista constituye simplemente un signo de la debilidad de la inteligencia humana. En efecto, *toda verdad es bella y todo bien es bello*, lo mismo que *toda belleza es una verdad y un bien*.

El entusiasmo que se apodera de un filósofo en presencia de un bello sistema, de un matemático en presencia de un bello razonamiento, es de naturaleza completamente estética. El profano puede encontrarlo irrisorio, porque no tiene el espíritu suficientemente desarrollado para degustar la *belleza* en puras abstracciones; pero la *belleza* está presente en la perfección del razonamiento y en la armonía del sistema. Por otra parte, la palabra "bello" acude espontáneamente a los labios en este terreno, igual que en las materias artísticas. Y todo especialista capaz de percibir la perfección del ser en las materias de su competencia experimenta este goce: el cirujano se extasía ante "*un bello caso*", ante un *bello corazón* o unos *bellos riñones*, igual que el tablero admira una *hermosa carne*, y el abacero se llena de admiración al deslizarse bajo sus dedos *bellos granos de arroz*: toda perfección despierta el goce estético, porque lo bello no es más que la perfección del ser en cuanto conocido, *quod visum placet*, en cuanto despierta en el espíritu la efervescencia gozosa de la admiración.

Más aún, un hombre de negocios tendrá la misma admiración ante un *bello contrato*, bien pensado, bien formulado, que da plena satisfacción a las dos partes; y un abogado ante un *bello caso*.

La vida moral despierta sentimientos de admiración completamente semejantes. Una *bella* acción, el espectáculo de una *bella* vida, producen una impresión muy parecida a la de una *bella* obra de arte. El sentimiento que suscitan en nosotros los héroes de Plutarco o los santos del cristianismo, las hazañas de un explorador o de un misionero, la caridad de las Hermanas de San Vicente de Paúl, la *bella* vida llena de sabiduría de un Tomás Moro, todo esto produce la impresión de una armonía, de una perfección frente a la cual se impone al espíritu el término de *belleza*. Y, por otra parte, estos temas influyen en las obras de arte que los reproducen; es más fácil escribir un bello libro sobre San Francisco de Asís que sobre un burgués egoísta y satisfecho; un bello asunto hace más fácil la *belleza* de la obra, y el asunto de una vida es ante todo su valor moral. Si un personaje no presenta nobleza ninguna, si es repugnante desde todos los puntos de vista y si no hay medio de despertar hacia él la estima, se dirá que constituye un tema *ingrato*.

La *belleza* no tiene, pues, solamente la misma universalidad que el bien y la verdad: *la belleza es la verdad y el bien*; la *belleza* no es más que la perfección del ser en cuanto resplandece ante el espíritu. *Una vida buena es una vida bella; una buena acción es una bella acción y una bella acción es una buena acción*. El lenguaje popular tiene razón al emplear casi indiferentemente los términos de bueno y bello. El sentimiento de admiración, propio del goce estético, se despierta a propósito de toda perfección.

* * *

Sin embargo, se habla corrientemente de conflicto entre el arte y la moral. Los espíritus particularmente preocupados de perfección moral raramente están preocupados de estética; y frecuentemente se lamenta la falta de gusto de los virtuosos. En cambio, los artistas pasan frecuentemente por gentes de débil moralidad. Pero aquí invadimos ya el dominio de la moral; y ya que nos hemos enfrentado con ella, es preferible zanjar la cuestión.

El *conflicto entre el arte y la moral* es una expresión de apariencia general que no cubre de hecho más que un caso, pero que podría cubrir otros, como veremos. Se trata siempre del *amor carnal*, o al menos del amor extra-conyugal.

La cuestión es sencilla: los moralistas no gustan que nos ocupemos del amor carnal; querrían que se hablase lo menos posible de él, que ni siquiera se pensase en él; muchos artistas, en cambio, ven en él el tema privilegiado que permite las obras más bellas.

El desnudo, que ocupa un lugar tan destacado en la pintura y la escultura, no tiene importancia para la moral más que en cuanto excita la pasión carnal. De igual forma, en literatura, el conflicto se limita casi a la descripción del amor pasional extraconyugal. El amor conyugal no ha planteado nunca problema.

El *amor pasional*, ligado a su vez al amor carnal, plantea el caso más representativo de la dificultad del goce estético en presencia de valores que excitan el apetito carnal, pues es verdad que hay, que debe haber en el amor humano una *belleza* muy perfecta y que el ser humano es la más perfecta de las criaturas de este mundo. A la *belleza* física se junta en el hombre el destello de la inteligencia que reobra sobre toda su persona. Un hombre perfecto, de cuerpo perfecto, animado de una vida que manifiesta la inteligencia y del que irradia al mismo tiempo un poder afectivo que la vida intelectual transfigura con relación a los instintos animales, transluce una *belleza* que en vano se buscaría en otros seres, y no es de admirar que *el ser humano*, el ser humano en su nudez, es decir, el ser humano en el estado puro, sin añadido artificial, haya sido siempre para los artistas objeto predilecto de la obra de arte.

De otro lado, *el amor* mediante el cual dos seres humanos se entregan uno a otro es evidentemente la fuente de riquezas espirituales sin cuento. Si el ser humano es la criatura más perfecta, la unión de dos seres humanos, en el sentimiento de donación más completo, debe producir un desarrollo de sus personalidades que los enriquezca bajo todos los puntos de vista. Si el ser humano realiza una perfección que no conoce ninguna otra criatura, y si el cuerpo sirve para expresar las riquezas del alma, hay que encontrar en el amor humano completo, a la vez carnal y espiritual, riquezas de ser, una perfección, una *belleza*, un bien, que no se encuentran en la simple contemplación de un paisaje o en las ideas abstractas. Se comprende así que la pintura del amor aparezca a los artistas como la materia más rica de cuantas expresan la *belleza*.

Pero, por otra parte, el amor está ligado a toda la vida del hombre. El amor es uno de los puntos cardinales de la existencia; depende de tantos factores psíquicos, físicos, sociales, morales, y reobra tan poderosamente sobre toda la vida, despierta, por otra parte, pasiones tan vivas y de tan difícil control, que se desvía más fácilmente que ninguna otra pasión y, frente de las más grandes bellezas, origina también los peores desórdenes.

Es, pues, menester abordarlo y tratarlo con extrema prudencia. No se le puede aislar de la vida; no se desarrolla de manera perfectamente sana, en armonía con todos los valores a los que se halla vinculado, más que cuando acepta la disciplina del matrimonio. El ideal del matrimonio es el de un hombre y una mujer que se unen tan profundamente, tan íntimamente, tan totalmente, como es posible concebirlo, uniendo sus vidas enteras de manera que todo les llegue a ser común; que sus dos personalidades no formen más que una sola cosa en toda la medida en que dos seres humanos pueden unificarse uno en otro, y formando con su unión un hogar donde vengan al mundo los hijos, enriqueciendo a sus padres con sus nuevas personalidades, expresión de la unidad de los esposos.

El amor carnal es un elemento de este conjunto, elemento importante, pero elemento solamente. El amor físico es un bien útil: es perfecto en un conjunto perfecto, en un amor espiritual que une a los padres durante toda su vida y en toda su personalidad y que se extiende y abraza a los hijos, frutos del amor. Separar el amor carnal del amor total es falsearlo; separar el amor de la procreación, que es su fruto y su consagración suprema, lo falsea también y lo empequeñece. Pero en este conjunto perfecto del amor pleno, el amor carnal, que es la manifestación decisiva del amor humano, que es así en cierta manera su sello, y que es el instrumento del acrecimiento de la familia, representa en su sitio una perfección también y una belleza.

Así como el cuerpo humano, por estar animado por el alma, es la belleza más perfecta en el orden material, así también el amor carnal, en sí, es una elevada perfección de una elevada belleza. Pero, en el plano del bien útil, exige que se le coloque en su lugar en este conjunto sumamente rico que es el amor humano.

— Todo el mundo comprende sin dificultad que el amor es bello cuando se manifiesta dentro del orden. Para comprender su belleza,

basta observar que el acto de amor, el testimonio de amor, es en sí el mismo en el matrimonio y fuera del matrimonio. En un cuadro o una escultura que representa a un hombre o a una mujer entregándose a testimonios de amor, nada indica si están casados o no. Aísele una escena de amor en una novela o una obra de teatro: esta escena se aplica por igual a esposos que a amantes: las palabras y los testimonios de amor son los mismos. Un hombre hace una declaración a una mujer: amor adúltero, si la mujer está casada; amor puro, si se trata de jóvenes que quieren prometerse. Lo que hace culpable el amor no es el amor en sí, sino las circunstancias en las que se manifiesta; ocurre con el amor como con todo bien y toda belleza; el mal, la fealdad, no existen más que en el plano de lo útil, son un desorden.

En el amor adúltero, el mal y la fealdad nacen de que ese amor deshace un hogar separando a la esposa del esposo: nacen de que apartan al amante o a la amante de la consagración total a su cónyuge y a sus hijos, que es lo que hace la grandeza del amor; no se podrá juzgar el amor considerándolo en sí mismo, separándolo de las contingencias a las que se halla vinculado.

Si los moralistas se muestran poco favorables a la descripción viva del amor, ello obedece, en primer lugar, a que frecuentemente se le aísla, en el arte, y se le falsea al aislarlo: o bien, con mayor frecuencia todavía, a que se exaltan formas de amor bajo las que en realidad no realiza su perfección. Lo que se llama en moral el amor ilegítimo es un amor al que falta cierto número de elementos de belleza, porque las condiciones de legitimidad del amor tienen precisamente por fin permitir el desarrollo sin reserva de toda la perfección y, por ende, de todas las bellezas del amor.

El conflicto entre el amor y la moral respecto al amor presenta todavía otro aspecto. El amor carnal despierta, en efecto, una pasión tan viva, que la mayor parte pierden la cabeza tan pronto como son objeto de un requerimiento bastante directo. De ahí una tradición que encontramos entre todos los pueblos, la cual aconseja no hablar del amor carnal más que en términos encubiertos, y prohíbe testimoniarse el amor fuera de la estricta intimidad. Esta tradición se apoya en la experiencia universal. Describir el amor carnal de manera directa y explícita excita la pasión con tal violencia, que la mayoría de los hombres son incapaces de encontrar en él un goce espiritual ni, por tanto, de ver en

él belleza ninguna; incluso los relatos amorosos escritos en una bella lengua y de un gran valor literario, son buscados en realidad más por su sabor erótico que por su encanto literario.

Esto es un hecho psicológico que no es difícil comprobar. Cuando un escrito que trata de amor carnal en términos bastante precisos se publica, so color de estudio científico, social o literario, la clase de éxito que encuentra, el género de público que se interesa por él, manifiestan sin equívocos lo que la mayoría de los lectores buscan en él. De ahí esta regla del arte verdadero que consiste en evocar el amor en términos *suficientemente abstractos* para que las pasiones carnales no se despierten, siendo, sin embargo, lo *suficientemente precisos* para deducir de ellos el valor, es decir, el bien y la belleza. *Las formas de expresión que describen el amor carnal concretamente constituyen lo que se llama la pornografía*; y las publicaciones pornográficas se presentan con frecuencia bajo las apariencias de ediciones de arte. Basta esto para hacer sospechar de un arte que se presta a tamañas confusiones.

— La descripción del placer carnal no es, pues, hablando propiamente, inmoral, sino simplemente *peligrosa*. No es *directamente inmoral* más que la prohibición de la inmoralidad; mostrar malas costumbres puede servir para combatirlos; pero el medio es *peligroso*, a causa de las pasiones que este objeto enciende. Y algunos artistas pueden estar de buena fe en su apego exclusivo a la belleza del amor; pero la experiencia muestra que para la generalidad de los hombres, el placer del espíritu es imposible en medio de las sollicitaciones del apetito carnal. Lo que observamos aquí acerca del amor, no es sino la repetición, con una intensidad mayor, de lo que vimos anteriormente a propósito de otras formas del apetito carnal.

En cambio, no hay que admirarse de que una descripción del amor suficientemente abstracta para evitar que se despierten los sentidos y suficientemente precisa para que manifieste su belleza, una descripción que evoque, sobre todo, el sentimiento del amor, dé origen a obras maestras de las más perfectas. Hablar del amor conciliando la delicadeza y la franqueza, encontrar el tono justo que evoque las bellezas del amor sin turbar los sentidos, es por sí sólo una obra maestra de equilibrio humano.

• • •

Al conflicto bien conocido entre el arte y la moral va unido también el conflicto menos discutido entre el arte y la verdad. Como la *verdad*, la *belleza* y el *bien* se identifican, toda *belleza* debe ser *verdad* también, y una *falta de verdad* se identifica con una *falta de belleza*.

Toda falta de verdad es una falta de belleza; una obra que desarrolla una tesis falsa, carece de belleza en la medida en que se aparta de la verdad.

También esto parece sorprendente a primera vista, porque muchos de los más grandes escritores han sostenido las teorías más extrañas; pero estas teorías son parcialmente falsas solamente; contienen *elementos de verdad*; y la *belleza literaria*, además, es ya por sí sola una *forma de verdad*, pues consiste en una *adecuación de la palabra al pensamiento*, gracias a la cual el *escritor comunica al lector* de manera exacta no sólo su pensamiento, sino también los sentimientos que este pensamiento despierta.

Toda doctrina es bella en la medida en que es verdadera. Lo que se llama una doctrina falsa, es una doctrina en la que la parte de error parece mayor que la parte de verdad, en la que las verdades son "verdades hechas locas", es decir, desorbitadas, salidas del marco en que encuentran, no solamente su valor intrínseco, sino también el lugar en un conjunto que las sitúa con relación a la verdad general.

— Nadie en nuestro tiempo admite ya las teorías de Juan Jacobo Rousseau sobre la bondad del hombre; pero el éxito que esas teorías encontraron en su tiempo, ¿no viene del alma de verdad que ocultaban, en reacción contra otras concepciones erróneas, y de lo que había de sano en esta reacción? ¿Y no venía también de la forma, del genio literario del autor, que le permite expresar sus ideas con una riqueza y un poder afectivo que despiertan en el lector un estado afectivo correspondiente a la idea y que permite no solamente comprenderla sino también vivirla? Sin embargo, ¿quién osaría decir que Rousseau, escribiendo la misma lengua y no desarrollando más que ideas perfectamente justas, no hubiera hecho obra más bella todavía?

Lo que hace la *belleza* de una obra de pensamiento es, pues, sin género de duda, la *verdad*. El error es una fealdad. Un pensamiento exacto mal presentado puede ser feo por la forma: no es feo el pensamiento, sino la forma en que se ha vertido; pero la forma perfecta, puesta al servicio de un pensamiento débil o falseado, no puede des-

embocar en una obra perfecta; esa obra no es *bella* más que en la medida en que es *verdadera*, y ello porque, en esa medida, realiza una *perfección de ser*.

Para concluir, no tenemos sino volver sobre los principios. *La verdad, el bien, la belleza se identifican*. Una obra es *bella* en la medida en que es *verdadera* y en la medida en que es *buen*; es *buen*, por otra parte, en la medida en que es *verdadera*. Para *apreciar la belleza de una obra*, cualquiera que sea, *basta buscar los elementos de verdad o de bien*, es decir, de *perfección*, que contiene. Tal novela es llamada *inmoral*, pero contiene caracteres analizados con exactitud; se ven vivir en ella hombres reales: es una *verdad* y es una *perfección*, por tanto, un *bien*: el autor ha expresado sentimientos en una lengua que hace vivir esos sentimientos en nosotros; adecuación de la lengua y de valores humanos: *verdad, perfección, bien*. Por otra parte, el autor despierta la *simpatía del lector hacia un adúltero, un bandido*: falta de verdad, *carencia de perfección* en la medida en que se despierta esta *simpatía hacia lo que*, bajo todos respectos, es *malo*. Un ladrón o un asesino, un adúltero, pueden tener facetas de generosidad por las que merecen la *simpatía*: tienen otras por las que no la merecen, y son estos últimos aspectos los que califican la denominación de adúltero, asesino y ladrón. Todo esto es complejo; pero *la regla sigue en pie* y su aplicación explica toda *belleza* y toda *fealdad*; es preciso, para cada aspecto de la obra, *preguntarse si es verdadero*, si expresa una *perfección de ser*; así es como se explica la *belleza*.

—El presunto conflicto entre el arte y la moral *proviene* simplemente de una *falta de formación doctrinal*. Muchos tienen de la moral una concepción estrecha, reduciéndola casi *exclusivamente* a la moral *familiar*. No ven que toda *perfección* es un *bien* y que una obra *condenable* desde el punto de vista de la moral familiar puede tener otras *perfecciones*. Por otra parte, artistas que ven la *belleza del cuerpo humano* y del amor no se dan cuenta que esta *belleza* no puede apreciarse por el hombre tal como es, sino mediante ciertas precauciones; y creyendo ellos también que la moral se limita casi por entero a la moral familiar, reaccionan contra ella oponiéndole la *belleza*. Todo esto no es más que *ignorancia*.

* * *

Y resulta de todo esto que se pueden transponer a voluntad los términos de bello y de bien. No se puede construir *toda una moral* sin hablar de bien, hablando únicamente de *belleza*: acciones bellas y feas, vida bella, bellos sentimientos, pensamientos bellos. De la misma manera, se pueden emplear en *estética* solamente los términos de bueno y de malo: hablar de buenas y malas telas, de música buena y mala. Es verdad que cierto número de filósofos de nuestro tiempo oponen la *belleza* y el bien, la *estética* y la *moral*. Al tratar de la obligación, veremos cómo se explica esta concepción que arranca de Kant. Bástenos, por el momento, dejar *sentado que bien y belleza se identifican en el objeto* y no corresponden más que a una perspectiva diferente del espíritu sobre la misma realidad.

CAPÍTULO II

LAS CONDICIONES DE LA MORAL

I

— El bien es fin; no hay bien en el ser más que si hay "tendencia hacia", si el ser existe con una finalidad; "todo ser existe con vistas a realizar su bien"; tiende a su perfección, lo que viene a decir que todo tiende a ser plenamente él mismo, a realizarse plenamente, a ser plenamente lo que es.

Esta tendencia necesaria al fin o a la plena realización de sí se manifiesta en los seres vivientes; los demás son lo que son, pero no se observa en ellos ninguna tendencia. La planta, el animal, tienden hacia lo que es favorable a su desarrollo. Lo mismo el hombre: no puede menos de tender hacia lo que considera su bien; no puede menos de querer lo que le parece su perfección, lo que le parece un mejoramiento de sí mismo, elemento de realización de su tipo ideal.

Al mismo tiempo, este bien le aparece como el instrumento de su felicidad. Esto constituye también una evidencia. El hombre quiere ser feliz, y lo quiere por el hecho mismo, sin otro motivo que la satisfacción de su ser. "Preguntar a uno por qué quiere gozar, constituye una pregunta que no se plantea, pues el goce es una de las cosas que se buscan por sí mismas" (Aristóteles).

— El deseo de la felicidad es, pues, primario, fundamental, instintivo: lo encontramos necesariamente en toda actividad. Los griegos, como vimos, fundaban la moral en este tema; Bentham intentó reducirla sis-

temáticamente a la búsqueda de la felicidad. Veremos lo que hay que pensar de esto: en todo caso, el hecho es cierto: el hombre busca la felicidad, no puede menos de buscarla, la busca hasta cuando cree sacrificarla.

Pues el que renuncia a la felicidad según el mundo, por ejemplo, para vivir en Dios, busca la felicidad al mismo tiempo que la perfección; el que se deja matar por la patria o por la fe, lo hace porque encuentra en ello su bien; todo cuanto hacemos, lo hacemos porque encontramos en ello, en cierto modo, nuestro bien; incluso el que se suicida en un acceso de desesperación lo hace porque, en cierto modo, encuentra en el suicidio su bien, en el sentido al menos de que le parece que nada tiene ya que esperar de la vida; el suicidio por desesperación es una huida ante la vida a la que se juzga un mal, hacia algo que con relación a esta vida parece un bien.

El hombre busca, pues, su bien, y su bien es lo que le hace feliz. Todo hombre busca su bien y "todo el mundo quiere ser dichoso, incluso aquellos que van a ahorcarse" (Pascal). Bien y felicidad son una sola cosa: mi bien es lo que me hace feliz y encuentro la felicidad en mi bien. La intuición de esta identidad del bien y de la felicidad es tan inmediata y soberana, que los hombres no aceptan que personas virtuosas puedan ser desgraciadas; ya observamos que esto constituye el gran escándalo de la vida moral, y que una de las proposiciones más difíciles de hacer admitir a la mayor parte es que puedan ser desgraciados cuando creen no haber hecho mal ninguno.

Por otra parte, sin embargo, la moral parece lejos de ser la ciencia de la felicidad. Los moralistas, es cierto, se esfuerzan por demostrar que la virtud debe hacer dichoso, pero el pueblo no lo cree, y toda la dificultad de la moral viene de que exige sacrificios. El problema de la moral parece, en cierta manera, nacido del conflicto entre el bien y la felicidad: los hombres buscan la felicidad y, a cada instante, la moral les prohíbe un goce en el que creen encontrar un elemento de su felicidad. El principio de la identidad del bien y de la felicidad parece paradójico y deja al vulgo escéptico...

* * *

— El bien de que se trata aquí no es todavía el bien moral; es el bien en general, que se puede llamar metafísico u ontológico; el bien del

ser, el bien en sí. La impresión de que partimos es la de que la felicidad del hombre debe de encontrarse en su bien; tendremos después que comprobar si este bien del hombre, este bien en sí, bien ontológico, corresponde al bien moral.

Ahora bien, cuando se trata de definir la felicidad, no se encuentra otra definición posible más que la definición por el bien. La felicidad es el estado subjetivo del hombre que ha alcanzado su fin. Pero el fin es el bien. La felicidad es el estado del que posee su bien, el descanso en la posesión de su bien; el estado de aquel "que tiene todo lo que quiere" (San Agustín), el estado que "colma todo deseo" (Santo Tomás).

Uno desea ser rico: la riqueza le parece su bien; tiene la impresión de que, cuando sea rico, será feliz. Otro desea llegar a ser sabio o poderoso: tiene la impresión de que con ello encontrará la felicidad. Cualquiera que sea el caso, encontramos siempre que la felicidad no se define más que por la posesión del bien. Todo el problema de la felicidad, de la verdadera felicidad, consiste en saber dónde está el verdadero bien; pues los hombres se dejan frecuentemente cegar por apariencias de felicidad y, después de haber creído encontrarla en un objeto, se sienten decepcionados al poseerlo.

Bien y felicidad están, pues, vinculados. Se es feliz cuando se posee su bien. Comprobar que el hombre tiende necesariamente a la felicidad es comprobar que tiende necesariamente a su bien.

Por otra parte, esta asimilación del bien y de la felicidad se manifiesta también en el lenguaje corriente que llama buena una cosa en la medida en que nos satisface, y da el nombre de bienes a los objetos que parecen idóneos para hacer al hombre dichoso.

Pero así como no hay bien perfecto sobre la tierra, así tampoco existe felicidad perfecta. La vida del hombre es una mezcla de felicidad y de desgracia, y en esta mezcla la felicidad domina, como vimos del bien.

Podríamos repetir de la desgracia lo que hemos dicho del mal, de la falsedad, de la fealdad. La vida tiene por base la felicidad, y la felicidad fundamental consiste en ser. Sólo quien no está en su sano

juicio puede preferir no ser; y así consideramos una enfermedad el hastío hacia la vida y el gusto por la nada que siente el suicida. El hombre sano de espíritu desea vivir y, hasta desgraciado, enfermo o sufriendo, prefiere ser a no ser:

... Que me reduzcan a la impotencia,
Culo de donatio, gotosa, nuncio: con tal de que, en definitiva,
Viva, ex haurietur una vita que contanto

(La Fontaine)

La vida puede, pues, estar mezclada de felicidad y de desgracia, y esto resulta mucho más claro si se observa la diferencia entre la felicidad y el placer, entre la desgracia y el sufrimiento.

Felicidad y desgracia son estados plenos o estados de todo el ser. La felicidad es el descanso del ser en la posesión de su bien; se trata aquí del bien de todo el ser, del bien total, del fin último. La desgracia es a la inversa. Pero el placer es el descanso de una facultad o de una tendencia en la posesión de su bien; es un estado parcial: se siente placer en leer un bello libro, en ver un hermoso paisaje, en satisfacer el hambre, en descansar cuando se está fatigado; no se encuentra en esto la felicidad, porque este placer no satisface todo el ser. Pero se aspira a encontrar la felicidad en el matrimonio o en una vocación religiosa, porque éstos son estados que orientan toda la vida.

Lo mismo el sufrimiento: se sufre de una herida, de una pena; el sufrimiento no afecta más que a una parte de nosotros mismos y, como el placer, es generalmente pasajero.

Así se explica que se pueda ser dichoso, sufriendo y todo; y desgraciado, a pesar de numerosos placeres. La felicidad y la desgracia son la nota dominante de la vida; placer y pena, goce y sufrimiento son los accidentes, las notas superficiales. Un hombre puede sufrir de reumatismo y, sin embargo, ser dichoso con una gran dicha familiar; otro puede tener los placeres de la riqueza y ser, sin embargo, desgraciado con su infortunio conyugal. También aquí las palabras feliz y desgraciado, como las palabras bien y mal, y las palabras bello y feo, se toman en un sentido relativo, con relación a una estimación media del medio en que se vive.

Por otra parte, sucede que gentes que se quejan de ser desgraciadas, se dan cuenta que eran dichosas cuando, andando el tiempo, son presa

de desgracias más hondas; entonces se lamentan: "No conocíamos nuestra felicidad". Esto muestra bien la relatividad de estos juicios y justifica lo que se ha leído más arriba sobre el predominio de la felicidad en la vida.

Todos los moralistas se han dado cuenta de que ciertos sufrimientos son generadores de felicidad. Ya lo observó Epicuro: algunos placeres, decía, acarrear sufrimientos, como cuando se come demasiado; algunos dolores acarrear placer, como cuando se sigue un tratamiento penoso. No se llega a la felicidad buscando sólo el placer inmediato; y las morales del placer desembocan en doctrinas de ascesis o de privación de placer, igual que las demás.

Todo el mundo se da cuenta también de que el hombre se rebaja al colocar su felicidad en objetos que le son inferiores y por tanto indignos de él. Del que experimenta placer excesivo al comer y disfruta excesivamente con una buena comida, decimos despectivamente: "Miradle; es dichoso; ¡encuentra su felicidad en comer!".

Esto explica también que un placer puede ser malo y un sufrimiento bueno. El placer puede ser malo no en sí mismo, sino el conjunto de la vida, porque constituye un desorden. Tomado en sí mismo, el placer es necesariamente un bien para la facultad que satisface: un pescado sabroso satisface al paladar y constituye un bien para el sentido del gusto tomado aisladamente, aunque dañe el organismo. Es un placer desordenado, bien en sí mismo, pero mal en cuanto desorden. Y lo mismo un sufrimiento puede ser bueno —no en sí mismo: en cuanto sufrimiento, es malo, porque va contra el bien de la facultad que hace sufrir—; pero puede ser un bien para el conjunto de la persona: un medicamento puede ser amargo, un tratamiento doloroso, pero son bienes útiles, bienes para la persona que toma el uno o sufre el otro.

En cambio, la felicidad está inseparablemente unida al bien y la desgracia al mal. Y ésta es la razón de que una desgracia en sí, una desgracia total, de todo el ser, un estado de desgracia que no sea más que desgracia, es inconcebible. Otra vez más nuestra filosofía es optimista.

* * *

— La felicidad no se encuentra más que en el bien; se identifican por su objeto: pero la felicidad es subjetiva, mientras que el bien es objetivo.

La felicidad es el estado del que posee su bien: para poner un ejemplo sencillo, desde el punto de vista físico, la felicidad se identifica con la salud; el que está perfectamente bueno y sano, el que realiza la perfección de la vida física, goza de esta plenitud de vida; y la felicidad no es sino este goce. Para el hombre, este goce constituye la felicidad, porque el hombre no queda enteramente satisfecho con los bienes del cuerpo, pero en la medida en que se puede hablar de felicidad física, no hay que buscarla más que en la salud perfecta.

Y la salud perfecta supone que los miembros y los órganos tienen todos exactamente la forma, la estructura y las dimensiones que convienen al equilibrio general del organismo. Pero esto implica belleza perfecta. Volvemos a encontrar la identidad del bien y de lo bello, de los que la felicidad es la consecuencia.

Sin embargo, la palabra felicidad evoca para el hombre más que el bienestar físico. La felicidad humana en un estado de conciencia; supone que el hombre goza de su felicidad en espíritu, es decir, que tiene conciencia de ella y que goza de saberse dichoso. En cierto modo, el hombre no es verdaderamente dichoso más que cuando sabe que lo es, cuando tiene conciencia de haber alcanzado su bien.

El bien aparece, pues, al hombre como lo que puede hacerle dichoso. Esta coincidencia necesaria entre el bien y la felicidad explica que tantos moralistas hayan creído poder fundar la moral en la búsqueda de la felicidad. Ésta, bien entendida, debe necesariamente llevar al bien. Es más o menos el razonamiento de Bentham: admite una regla moral tradicional y se pregunta cómo hacerla aplicar: puesto que los hombres desean ser felices, no hay sino mostrarles que la observancia de la regla moral es el medio más seguro de llegar a la felicidad.

Esta actitud descansa en una comprobación de psicología vulgar: los hombres son, en general, más sensibles al atractivo de la felicidad que al del bien. Esto puede parecer extraño a primera vista, puesto que la felicidad resulta del bien y el bien es lo que hace dichoso. Pero si las ideas de bien y de felicidad tienen por objeto la misma realidad, la enfocan, sin embargo, desde puntos de vista diferentes, y el punto de vista de la felicidad que es subjetiva excita más vivamente el deseo. La felicidad considerada en sí misma, haciendo abstracción del bien, excita

la pasión. Mientras que el bien considerado en sí mismo, hecha abstracción de la felicidad, habla solamente a la razón. De ahí viene, como hemos dicho, que la moral popular sea siempre utilitarista.

Sin embargo, la moral utilitarista parece difícil de reducir al espíritu mismo de la moral, pues, como vimos al analizar los datos primarios del sentido moral, uno de los caracteres de la moral consiste en *gran-jear la estima* a quien la respeta: el bien moral hace digno de alabanza; el mal moral, digno de desprecio. No se ve por qué se debería honrar, y menos todavía recompensar, al que ha seguido simplemente la regla del interés bien entendido. O, si se le honra, será por su inteligencia; pero, en la conciencia común, el *mérito*, noción completamente moral, es cosa distinta de la simple inteligencia. El utilitarismo, en suma, no responde a la concepción común de la moral: el epicúreo es un amoral o un inmoral: éste puede ser un virtuoso de la felicidad; pero la moral es cosa distinta; y en cuanto a la concepción utilitarista moderna, parte de una moral considerada como adquirida y su objeto es más bien buscar el medio más eficaz de llevar el común de los hombres a practicarla, y así coincide en amplia medida con la moral popular enseñada en los medios cristianos.

Más aún, el sentido moral se caracteriza por un *amor del bien* que llega hasta el *desprecio de la felicidad*. En todos los pueblos se exalta a los héroes que sacrifican la felicidad al deber o *hacen el bien de una manera desinteresada*, sin buscar recompensa. En todas partes los héroes de la moral protestan contra la idea de que hayan hecho el bien con la esperanza de una recompensa. "*Desinteresado*" quiere decir aquí sin más recompensa que la satisfacción de la conciencia; es el bien por el bien. Los estoicos comenzaron a destacar este pensamiento en Grecia, pero se le encuentra ya mucho antes entre los hindúes y los chinos; y Kant, como vimos, hizo de él, bajo la formalidad del deber, el carácter específico de la moral.

Para tener de la moral una noción conforme a la opinión común es, pues, necesario ver en ella *la ciencia del bien*. El fin del acto moral es el bien. *La felicidad sigue al bien*. Y esto puede ser un estímulo para darse cuenta de que no se llega a la felicidad más que por el bien; pero un estímulo no es un fin. "*La felicidad es como el cok: una cosa que se obtiene como un subproducto de la fabricación de otra cosa*" (Huxley).

Desde el punto de vista práctico, la moral de la felicidad es más difícil de aplicar que la moral del bien, porque la felicidad, despertando el deseo, no deja el espíritu tan libre como el bien. *Acostumbrar el espíritu a medir todas las cosas con la vara de la felicidad es arrostrar el peligro de falsearla, porque la felicidad se confunde fácilmente con el placer*, y porque, desde el punto de vista propio del atractivo subjetivo de los bienes, resulta difícil la distinción. Y una vez más, teóricamente, siendo el bien la única fuente de la felicidad, la búsqueda bien entendida de la felicidad nos lleva al bien; pero subordinar el bien a la felicidad, tratar el bien como si no fuera el fin, sino el medio de llegar a la felicidad, es invertir el orden de los valores; y esto, lejos de iluminar el espíritu, lo enturbia.

Todo esto se precisará mediante el análisis de la acción libre. La moral, lo hemos visto también, está ligada a la libertad. No hay valor moral más que donde interviene la libertad. Retengamos por el momento que *sólo el bien es fin: la felicidad es un resultado*. El orden lógico del pensamiento y de la acción radica, pues, en vincularse al bien. En la medida en que se consiga esto, seguirá la felicidad.

* * *

Desde ahora, podemos concluir que la felicidad no se encuentra fuera del bien, siendo el bien de que aquí hablamos el bien objetivo, la perfección del ser. El hombre, como los demás seres, no puede encontrar su felicidad más que en la perfección de su ser, y su bien no puede tampoco hallarse en otra parte.

Desde ahora, podemos también prever que, *el bien moral no puede estar en contradicción con el bien objetivo*. Si el bien moral parece frecuentemente en oposición con la felicidad, esto debe resultar, sea de una falsa concepción del bien, sea de una falsa concepción de la felicidad.

II

La distinción del bien y de la felicidad no permite todavía plantear el problema moral, pues *no hay moral donde no hay libertad*. Para un ser tendente necesariamente a su bien y a su felicidad no hay problema

moral; no hay ningún problema de vida. El animal satisface sus instintos a medida que se despiertan, y en ello encuentra no la felicidad humana, sino la felicidad animal, que se identifica con la satisfacción de sus deseos.

El punto de partida de la moral radica en que la vida plantea al hombre *problemas*, porque el hombre no es puramente instintivo, sino que *gobierna su acción*.

¿Qué se quiere decir al afirmar que el hombre gobierna su acción? El animal también la gobierna; la gobierna incluso, en cierta manera, mejor que el hombre, pues sus actos están generalmente mejor proporcionados al fin que persigue. El hombre no llega apenas a una seguridad en la acción comparable a la de un felino que salta sobre su presa; y entre los hombres, aquellos cuya acción es la más segura, son los que se parecen más a los animales, es decir, los que obedecen más inmediatamente al instinto. La intervención de la razón se manifiesta frecuentemente por la vacilación; y los más intelectuales son, con frecuencia, los más indecisos en la acción.

Cuando se dice que el hombre gobierna sus actos, se quiere decir que *los gobierna por la razón*. La razón es la fuente de la libertad.

...

La existencia y definición de la libertad constituye, desde hace tiempo, un tema de discusión entre filósofos. Desde el punto de vista de la moral, esta discusión parece de bastante escaso interés, pues, cuando se trata de considerar la regla de vida, los filósofos deterministas no se expresan de manera distinta que los partidarios del libre arbitrio. Después de haber concluido *teóricamente* contra la libertad, tratan al hombre en la *práctica* como si fuera dueño de sus actos y buscan la regla de acción, como si se pudiese cambiar algo en su vida.

Los filósofos griegos se expresan sólo de manera confusa en esta materia. Aristóteles es oscuro; Epicuro tiene una metafísica cuya lógica debería conducir al determinismo, y los estoicos igual. En lo que concierne a estos últimos, hemos visto cuán equívoca es su actitud en teoría, aunque esté en la práctica centrada en la autonomía del ser humano. En los modernos, la situación sigue la misma. Spinoza, por

ejemplo, tiene una metafísica que exige el determinismo; esto no cambia nada en su moral.

La sabiduría para el moralista parece hallarse en la postura de Santo Tomás, quien considera la libertad como un *dato primario* que no es necesario demostrar. *La libertad es un principio de autonomía que viene de la razón y caracteriza, por tanto, al ser dotado de razón.* Esta facultad importa analizarla para darse cuenta de la manera como obra sobre la acción, y este análisis pondrá de relieve las condiciones de la vida moral.

...

La libertad del hombre resulta de la confrontación de su tendencia necesaria con el bien, es decir, con su bien, y de su naturaleza racional.

El hombre quiere necesariamente su bien y su felicidad; bien y felicidad corresponden, a su juicio, a la plena satisfacción de sus tendencias; pero mientras que el animal busca esta satisfacción espontáneamente, sin reflexión, instintivamente, el hombre reflexiona, esto es, tiene conciencia de algo que es su bien, bien total, fin último, perfección de su ser, y ve que sus actos están en relación con este fin. La vida le aparece unificada frente a un fin global, su bien. Este no puede hallarse más que en este fin global; y, si sus actos son múltiples, deben estar ligados por la unidad de este fin; deben converger hacia la realización de esta unidad de vida; debe haber, entre ellos, un orden cuya unidad está hecha del bien final o total, el único bien puramente y simplemente del hombre.

Así pasa, al menos, con los actos humanos. Así se califican los actos específicos del hombre por los cuales se distingue de los demás seres. Cierta número de actos del hombre se realizan sin intervención de la razón, bajo el impulso del instinto, como los de los animales, o incluso de manera puramente vegetativa, como las funciones orgánicas; estos actos son, sin duda, actos del hombre, puesto que son realizados por el hombre, pero no son, hablando propiamente, actos humanos.

El hombre tiene, pues, conciencia de un fin global que busca, que es su bien y en el que encontrará su felicidad; este fin global el hombre lo desea y ni siquiera piensa en no desearlo. En realidad, no puede menos de desearlo; la naturaleza le determina. Este bien total el hombre lo desea con todo su ser; nada es más claro; de nada tiene una

certidumbre mayor. Y al mismo tiempo, nada es más oscuro: es una plenitud de ser; pero si se le pregunta en qué consiste, cuál es el objeto concreto en el que o por el que se realiza este bien, el hombre se vería apurado para responder.

El conocimiento que el hombre tiene de su bien es, pues, a la vez muy claro y muy oscuro. Este bien no puede realizarse más que por un objeto. Pregúntese a cualquiera si quiere su bien o su felicidad: responderá afirmativamente; pregúntesele en qué consiste este bien, y no sabrá qué responder o contestará con fórmulas vagas, diciendo, por ejemplo, que este bien es lo que satisface plenamente o lo que hace completamente dichoso, que consiste en hacer todo lo que se quiere o en saber todo lo que se desea. Pero si acto seguido se le pregunta lo que desea, su respuesta será decepcionante, pues o bien responderá con una fórmula general del mismo género, o bien designará uno u otro bien que desea en este momento, pero cuya posesión le satisfará tan poco que, cuando lo tenga cambiará inmediatamente de opinión y deseará otra cosa.

Nos encontramos en la misma situación que al tratar de la moral misma. Hemos visto que la mayor parte, figurándose que sabe muy bien qué es la moral, son incapaces de formularla y no la definen más que por vía de ejemplos, dando cierto número de preceptos particulares.

• • •

El hombre tiende así necesariamente a su bien total, pero no tiene sino un conocimiento impreciso del objeto de este bien o de su contenido. Es como el adolescente que sueña con grandes amores, grandes empresas, grandes conquistas, sin tener ninguna visión clara de lo que todo esto pueda ser. En cambio, se encuentra en presencia de bienes particulares que conoce mucho mejor, que conoce de manera concreta, cuyas ventajas conoce exactamente; y estas ventajas las conoce también de manera concreta; las ha experimentado; le hablan a la sensibilidad; estos bienes son, pues, instrumentos de satisfacción, de goce y de felicidad, sin que, sin embargo, ninguno de ellos se identifique con el bien total, fuente de toda felicidad, que él quiere de manera absoluta.

Estos bienes particulares son de toda clase. Unos son exteriores, seres que son en sí mismos bienes, pero que además parecen bienes

para nosotros, bienes útiles, a propósito para ayudarnos en la obtención de nuestro bien: un libro, por ejemplo, un alimento, un vestido, una casa. Todo libro o todo vestido puede ser un bien en sí, sin ser un bien para mí; no es un bien para mí más que el objeto capaz de ayudarme a alcanzar mi bien. Si me parece que me es útil instruirme, todo libro que pueda servirme para ello es un bien para mí; no el libro que no comprendo. Si me parece que puede serme útil distraerme, todo libro que pueda servirme para ello es un bien para mí; no el libro que me aburre.

Al lado de estos bienes extraños a mi persona, hay otros ligados a mi persona; estos son actos. Cuando me levanto por la mañana, es un bien para mí vestirme, y es un bien para mí acostarme por la noche. Otros, finalmente, son puramente interiores; son éstos estados psíquicos: la paz interior, el valor, el dominio de sí mismo. Y podemos incluso añadir que los actos ajenos, estados psíquicos de los otros, pueden ser bienes para mí: es un bien para mí que aquellos con quienes vivo sean temperantes, caritativos, prudentes.

Los bienes particulares que hallamos en torno nuestro son, pues, innúmeros y de todas clases. Pero ninguno de ellos se identifica con el bien total o el fin último.

Con la ayuda de los bienes particulares, el hombre satisface sucesivamente sus tendencias: los placeres de los sentidos satisfacen algunas de éstas; los placeres del espíritu satisfacen otras; las alegrías del renunciamiento, la abnegación, el don de sí y otros más. Pero el bien total, la perfección del ser, supone que todas las potencias están colimadas. Desgraciadamente, no encontramos en la tierra el instrumento de esta perfección: ningún objeto es de tal naturaleza que satisfaga todo nuestro ser, y entre los instrumentos de satisfacción parcial que encontramos a nuestra disposición, muchos se excluyen: la alegría del trabajo desinteresado no concuerda con el deseo de acumular riquezas; y el que busca la satisfacción de los sentidos debe renunciar a las alegrías del espíritu.

Es preciso, pues, elegir. ¿Cómo elegirá el hombre y será libre en la elección?

El problema de la acción humana es un problema de orden en el sentido de que se trata de reducir a la unidad una multiplicidad de actos que miran cada uno un bien particular. Estos bienes particulares hay que reducirlos al bien general, de manera que concurren a realizar éste; y el valor de estos bienes particulares no es esencialmente su valor propio, sino su valor relativo, su valor de orden, su valor útil. Buenos en sí mismos, pueden ser buenos además en el plano de lo útil. Pero en este plano pueden también ser malos: el trabajo que agota, el alimento que envenena, el vestido que fomenta la vanidad.

Entre estos bienes particulares, unos están en relación necesaria con el bien general, otros no lo están.

Están en relación necesaria con el bien general los bienes sin los cuales no podemos realizarlo. Para alcanzar mi bien, debo vivir; para vivir, debo comer y dormir. Comer y dormir son bienes necesarios. En cambio, puedo vivir comiendo carne, legumbres o pan: cada uno de estos alimentos es un bien para mí, puesto que puede alimentarme; ninguno de entre ellos es necesario, puesto que puedo prescindir de él. De igual manera puedo dormir sobre una tabla, en un lecho, sobre un colchón de pluma, de lana, sobre un colchón de muelles: son, todos éstos, bienes, pero ninguno de ellos es un bien necesario.

Queriendo incondicionalmente su bien general, el hombre es primeramente libre para elegir entre los bienes particulares que no son necesarios. Ve que son bienes y bienes para sí, es decir, instrumentos del bien total, pero que el bien total puede alcanzarse con uno lo mismo que con otro. Necesitado por el bien total, el hombre no lo está por estos bienes particulares. Éstos son bienes, el hombre puede desearlos; pero no se identifican con el bien total, que puede realizarse sin uno u otro de ellos. El hombre puede estar necesitado a elegir uno de entre ellos, no a elegir uno más bien que otro.

Otros bienes son necesarios para la realización del bien total o están en contradicción con él; estos últimos son males.

Cuando vemos con toda evidencia que un bien particular está necesariamente ligado a nuestro bien total, no podemos menos de quererlo: no somos libres respecto a él. Mi bien total pide que yo descansen: no está en mi mano la elección del lecho; debo tomar el que tenga a mano. O bien tal alimento me hace daño: no puedo tomarlo.

El hombre no debería, pues, ser libre frente a bienes que se vinculan al bien general por un lazo necesario, sea positivo, sea negativo. Pero la práctica no es tan sencilla.

Hemos visto que el hombre no tiene sino una noción confusa de su bien general. Pero para tener una visión evidente del lazo que une los bienes particulares con el bien general, debería primeramente tener de éste una visión igualmente evidente. Puede ver el bien necesario que une un bien particular con el bien general, sin que esta percepción tenga la fuerza de la evidencia que le incitaría a obrar. Veo que comer y dormir son bienes necesarios, pero no veo que comer en tal momento lo sea; e incluso, si lo veo, puedo verlo como la conclusión de un razonamiento que no obra sobre mi espíritu con la fuerza de la evidencia inmediata.

He aquí por qué, en primer lugar, una de nuestras primeras preocupaciones debe ser tener una visión clara de nuestro bien general o del fin último. Pero la dificultad que tienen los filósofos en precisar esta visión y su desacuerdo permanente muestran que la claridad no es fácil en este terreno.

Además, cuando llegamos por el razonamiento o, como sucede con más frecuencia, por nuestras convicciones religiosas a una noción precisa del bien general de nuestro ser, todavía éste no obra sobre el espíritu a la manera del bien general, hacia el que tendemos necesariamente. Y esto resulta de los diferentes planos de conocimiento del hombre.

Sólo la evidencia inmediata nos determina necesariamente. La evidencia inmediata es una forma de conocimiento que pone en contacto con un objeto, de manera que su realidad se impone sin que nosotros podamos dudar de ella: es una presencia real del objeto en nosotros por medio del conocimiento.

Muy distinto es el conocimiento abstracto, fruto del razonamiento o de una enseñanza. Cuando por efecto de un razonamiento llegamos a concluir que algo existe, esta existencia no puede tener para nosotros la misma realidad que la de la experiencia inmediata, porque el espíritu no llega por el razonamiento al contacto directo de la cosa. Y lo mismo ocurre con la enseñanza que descansa sobre un razonamiento implícito. Sé que el Polo Norte existe porque hombres fidedignos me lo aseguran; pero este conocimiento es totalmente diferente del que tendría si yo hubiese estado allí. Cualquiera que sea la certeza que

Los fundamentos de la moral — F. C. — (págs. 250-251)

tengo de su existencia, yo no conozco el Polo Norte más que por el intermedio de la idea del Polo Norte; y este conocimiento abstracto no obra sobre mi espíritu de la misma manera que el conocimiento directo o intuitivo, que es presencia de la cosa misma en mi espíritu.

Lo mismo pasa, y con más razón todavía, cuando se trata de un objeto que no es sensible, de un bien espiritual que no puedo conocer más que mediante una idea, que es ella misma resultado de un *razonamiento*; este conocimiento se impone tanto menos a mi espíritu cuanto es más complicado el razonamiento por el que llego a aquel conocimiento. Es posible que el lazo entre las premisas y la conclusión se imponga a mi espíritu; es posible que, en este supuesto, la conclusión sea cierta, pero que me sea imposible, sin embargo, abrazar en un acto simple de conocimiento todos los términos del razonamiento. Retengo la conclusión; sé que es cierta porque he comprobado el razonamiento y podría rehacerlo; pero no tengo todos los términos presentes a la vez en mi espíritu. Es verdad que puede uno convenirse más de ello, es decir, llegar a una convicción más vivida, repitiendo el razonamiento de manera que los términos se hagan cada vez más usuales, que la evidencia de la conclusión se imponga así de una manera cada vez más real y que la certidumbre así lograda se acerque a la evidencia inmediata; pero ésta sigue siendo difícil cuando se trata de principios abstractos.

Ciertos *principios simples* constituyen, es cierto, para el espíritu una *evidencia inmediata*, análoga a la evidencia sensible para los sentidos; tales son los primeros principios de lo inteligible y los primeros principios del obrar que se expresan por la *sindéresis*; pero tan pronto como interviene el razonamiento, el espíritu vacila, y la firmeza de la evidencia disminuye a medida que el razonamiento ha de intervenir más.

Ahora bien, aunque la *sindéresis* dice que es preciso hacer el bien, *no da el objeto* del bien; y si, por ejemplo, llegamos mediante el razonamiento a la conclusión de que nuestro bien se encuentra en Dios, como *Dios*, sin embargo, *no es un objeto* de evidencia inmediata, y como *no tenemos de Él* sino un conocimiento imperfecto, la realidad divina no obra sobre nuestro espíritu de la misma manera que un bien concreto, particular, proporcionado a nuestro ser y a nuestros órganos de conocimiento y que nosotros alcanzamos directamente. *Dios aparece*

ce a nuestra razón como el bien absoluto, pero lo que obra sobre nuestro apetito no es Dios, ser real y concreto, sino la *idea de Dios*, fruto de un razonamiento; y en cuanto objeto de conocimiento, la idea de Dios es una verdad particular, por tanto, un *bien particular*. No experimentamos en una percepción directa y concreta la identidad de Dios y del bien general que queremos necesariamente. El objeto del bien total se diferencia así, por el modo de conocimiento que tenemos de él, del bien mismo hacia el cual tendemos necesariamente; podemos saber que este bien, al que tendemos necesariamente, se encuentra en Dios y, sin embargo, no tender necesariamente a él.

Esta disociación es todavía más acusada cuando la determinación del bien total nos es conocida por una enseñanza *recibida*, pues la mayor parte de los hombres, poco dados a la especulación, aceptan lo que se les enseña sin meditarlo y, por tanto, sin asimilárselo, sin hacérselo cosa propia y personal, una verdad que tome cuerpo con el conjunto de su pensamiento y se convierta, cuanto sea posible, en una realidad viva.

Así es cómo, *en una comunidad cristiana, numerosos fieles admiten que el bien total o el fin último se realiza en el cielo en la visión beatífica*. Pero esta visión beatífica no es para ellos sino una idea *puramente abstracta*; no corresponde a ninguna realidad vivida. Declaran creer, y se imaginan creer, que su bien perfecto y su felicidad se encuentran en esta visión beatífica; pero están *prácticamente* convencidos de lo contrario, de tal manera que toda su conducta se inspira en el deseo de retardar lo más posible el día de llegar a lo que dicen ser la felicidad perfecta. En realidad, la visión beatífica no es en modo alguno para ellos el bien total y la felicidad; a esto prefieren, con mucho, las miserables dichas de la tierra; y si estuviera en su mano el elegir entre la visión beatífica y la perpetuidad de la felicidad impura de la tierra, elegirían esta última sin vacilar. La felicidad del cielo no es, pues, en modo alguno a sus ojos la felicidad total y perfecta, sino un bien particular, muy inferior a los bienes de que tienen experiencia aquí abajo. Y como no hay medio de vivir siempre en este mundo, se resignan; ya que es preciso morir, desean ir al cielo mejor que al infierno; pero a este bien, que es teóricamente el bien perfecto, se resignan nada más, no lo desean; no ven en él lo que es, lo que dicen creer que es. Y como este bien sólo lo conocen de manera abstracta, toma la forma de

un bien particular, y puede, por tanto, entrar en competencia con otros bienes particulares. Y los cristianos que llegan a una fe suficientemente viva y activa para que la felicidad del cielo les parezca efectivamente el bien perfecto, no son más que un reducido número.

Así, una de las primeras reglas de la vida moral es tratar de hacer la noción del bien total lo más viva posible. Hacerla viva es acercarla a la evidencia inmediata. El ejercicio de la presencia de Dios, que es uno de los ejercicios fundamentales de la espiritualidad cristiana, no busca otra cosa. En la medida en que Dios es para nosotros una realidad concreta, su calidad de bien total se precisa y resulta más difícil obrar en contra de él. Es éste uno de los motivos que la tradición cristiana asigna a la Encarnación: "No podíamos seguir al hombre que tenemos ante los ojos", dice San Agustín, "y teníamos que imitar a Dios, a quien no podíamos ver; a fin, pues, de dar al hombre un modelo que pudiese ver y seguir, Dios se hizo hombre".

• • •

El conocimiento imperfecto del bien total no es más que una primera dificultad. A ésta se añade la extrema complejidad de la vida, de los bienes particulares y de las relaciones que unen estos bienes particulares entre sí y los vinculan al bien general.

El hombre es, en efecto, un ser compuesto; la vida es un equilibrio entre una multiplicidad de tendencias. Debemos satisfacer un conjunto de necesidades, responder a un conjunto de aspiraciones heterogéneas, establecer el equilibrio entre el cuerpo y el alma, anudar en un todo las actividades sumamente diferentes que se nos imponen o se nos proponen; y un acto puede estar en relación con el bien total bajo numerosos puntos de vista. Debo instruirme, y sin embargo no puedo sacrificar a mi deseo de instrucción las necesidades de mi cuerpo. Éstas, por otra parte, pueden ser satisfechas más o menos; y puede ocurrir que yo deba reprimir tal deseo sensible para trabajar más tranquilamente. Puede suceder que, para asegurar el dominio del espíritu sobre la carne, yo deba sacrificar un bien que desde el punto de vista de la salud física, solamente, es un bien verdadero; y puedo también tener que sacrificar un bien de mi espíritu, si la salud de mi cuerpo lo requiere. A esto se añaden las exigencias de la vida social: puede

que sea un bien para mí perder tiempo conversando con uno de mis semejantes, cuando desde mi punto de vista personal, si no me considero más que a mí mismo, esto es un mal. En esta inmensa confusión de los actos particulares, como cada uno de ellos está ligado al bien general de varias maneras, es difícil ver con la certidumbre de la evidencia inmediata la relación dominante, decisiva, del acto y del bien total.

La voluntad permanente, pues, indeterminada en un gran número de casos, no solamente cuando no hay lazo necesario entre el bien general y el bien particular, sino incluso cuando hay un lazo necesario, sea que el espíritu no percibe este lazo, sea que no lo percibe con la fuerza determinante de la evidencia inmediata. El acto tiene aspectos diversos; es bueno en sí mismo; es también bueno en el plano del bien útil bajo ciertos puntos de vista; es malo bajo otros aspectos. Tengo oportunidad de prestar un servicio a alguien: este acto tiene un valor de caridad; me granjeará mérito, me valdrá la gratitud del favorecido; desarrollará mi sentido del altruismo; por otra parte, me hará perder tiempo, dinero, y me expone al peligro de la vanidad. Mi espíritu puede fijarse en la consideración de uno u otro de estos aspectos: ninguno es determinante. E incluso si tengo conciencia de que el acto, globalmente, previa consideración de todos sus elementos, es bueno, todavía en este caso, este bien no determina por sí mismo como el bien general, en tanto que éste responde a la tendencia necesaria del ser. Encontrándose entre varios bienes particulares que se presentan todos como bienes para él, y entre los cuales puede, por tanto, buscar su bien, no pudiendo, por otra parte, decidirse por todos a la vez, el hombre debe elegir, y esta elección depende de su autonomía interior. La libertad es un fruto de la razón: es la razón la que compara los bienes que se nos presentan y los pone en relación con el bien total que deseamos incondicionalmente. Si ninguno de estos bienes aparece con una evidencia inmediata como nuestro único bien, somos libres para elegir.

Podemos trazar el esquema de la libertad de la manera siguiente:

- 1) Quiero mi bien absoluto.
- 2) Veo con la fuerza de la evidencia inmediata que tal bien particular se identifica con mi bien absoluto en el sentido de que no hay otro medio para mí de realizar mi bien absoluto: quiero necesariamente este bien. No soy libre.

3) Veo con la fuerza de la *evidencia inmediata* que tal bien particular es un mal para mí, en el sentido de que me aparta de mi bien absoluto: no puedo quererlo. No soy libre.

4) Veo que *varios bienes particulares que se excluyen* son bienes para mí: soy libre.

5) Veo que tal bien particular está necesariamente ligado a mi bien absoluto, pero yo no lo veo con la fuerza de la *evidencia inmediata*: soy libre.

6) Veo que tal bien particular es un mal para mí, pero no lo veo con la fuerza de la *evidencia inmediata*: soy libre.

...

La primera conclusión que se desprende de esta exposición es que la libertad no implica que el hombre sea libre en todos sus actos. La libertad o el libre arbitrio entraña simplemente la posibilidad de obrar libremente.

Cuando estudiemos las condiciones de la vida moral, examinaremos más de cerca el campo de la libertad. Por el momento, limitémonos a comprobar que el acto humano no es libre más que en ciertas condiciones.

Cuando un acto me aparece de manera evidente como el único bueno para mí, es decir, cuando este acto, en este momento, me aparece como identificándose con mi bien absoluto, yo no soy libre para no realizarlo. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando se está bajo el imperio de una pasión de la que no es uno dueño, cuando se está dominado por el miedo o la cólera. ¿Qué quiere decir esta fórmula: no ser ya dueño de sí? Significa que el espíritu no es ya capaz de comparar este acto con otro, considerando el bien que se encuentra en uno y otro, y por consiguiente no es capaz ya de elegir. De una manera general, cuando el espíritu se encuentra en presencia solamente de una única eventualidad que le parece buena, no es dueño de elegir otra. El acto libre supone elección, al menos, entre la acción y la abstención.

Una persona benéfica puede no ser ya dueña de sus movimientos cuando encuentra a un desgraciado a quien hay que socorrer. Vaciará su bolsa entre las manos del pobre que excita su compasión, con riesgo de arrepentirse en seguida de su generosidad inconsiderada. ¿Qué

significa la palabra "inconsiderada", sino que en el momento de obrar no ha considerado el valor de su acto, que no ha reflexionado, que no ha comparado ese acto con el acto contrario: que no ha puesto un acto libre?

Además, para que un acto me sea posible, es necesario que yo vea en él un bien; es preciso que este acto, en este momento, de manera práctica, me aparezca como bueno para mí, desde cierto punto de vista al menos. Muchos actos que son teóricamente libres para realizar no son prácticamente posibles para nosotros, porque en tales circunstancias, en tal momento, nos parecen evidentemente malos. En teoría, soy libre para matar a todos aquellos que encuentre en la calle; en la práctica, no lo soy, porque no soy prácticamente libre para matar a alguien más que si tengo una razón para hacerlo, una razón, sea la que sea, pero una razón que me parezca buena, aunque sea como la del héroe de Gide, para probarme a mí mismo que soy libre. Matar a alguien sin razón es un absurdo evidente: no soy libre para realizar un acto evidentemente absurdo.

Para realizar un acto libre es preciso, pues, que la razón intervenga: se necesita que el acto aparezca bueno, pero no necesario; que nos enfrentemos, por tanto, con una alternativa, que haya elección. La mayor parte de los hombres creen realizar actos libres, en realidad no es así: se imaginan que pueden matar a los que encuentren, cuando son incapaces de ello; se figuran que pueden hacer mil excentricidades de las que son incapaces. El libre arbitrio no entraña que seamos capaces de hacer lo que a todas luces nos parece absurdo, pues el absurdo es el mal.

Pero aquí surge la objeción habitual de los deterministas: si no podemos prácticamente hacer más que lo que parece razonable, como no es razonable realizar un acto menos bueno cuando se puede hacer uno mejor, es decir, un acto mejor para nosotros, de hecho elegimos siempre necesariamente el acto que en el momento de obrar nos parece prácticamente el mejor.

Esta objeción tendría fuerza si el bien fuera cuantitativamente mensurable. Pero el bien en nuestros actos tiene aspectos tan diversos y tan heterogéneos que es imposible establecer esta jerarquía. Hace un tiempo hermoso hoy, y sería un bien para mí dar un paseo; sería también un bien quedarme en mi casa a estudiar: sería un bien ir a visi-

tar a un pobre o a un enfermo: ¿cómo establecer entre estos bienes una jerarquía que se imponga a mi espíritu con la fuerza de la evidencia? Lo que determina mi acción, y hace que uno de estos actos me parezca el mejor en el momento en que me decido por él, es el hecho mismo de mi decisión, la intervención de mi voluntad, la elección. Es, en último análisis, la intervención de mi autonomía, la pulgarada con que hago inclinarse la balanza, el hecho de que decido complacerme en este acto.

... libertad

El problema moral resulta de esta libertad del hombre.

Digo problema moral y libertad del hombre. Se podría concebir una libertad que se limita a elegir entre bienes particulares y contingentes, es decir, no necesarios, igualmente aptos para conducir al bien total, la libertad, por ejemplo, de elegir entre dos profesiones igualmente conformes con el pleno desarrollo de mi ser. Puedo vacilar entre la lectura de un libro de historia y de literatura, encontrar en uno y otro un bien igual, pero tener que escoger, porque no puedo leerlos los dos a la vez. Es la libertad que imaginamos en Dios o en un puro espíritu perfectamente clarividente. Pero el hombre tiene además la libertad de apartarse de su bien, de elegir un bien inferior, sabiendo que es inferior, porque el hombre no ve en qué consiste su bien total con la claridad de la evidencia inmediata, y no ve tampoco con esta evidencia el lazo de los bienes particulares con su bien general. Para el puro espíritu, tal como acabamos de evocar, existe una regla del bien como para el hombre; pero no existe problema moral; y si el hombre se hallara dotado así, ni siquiera pensaría en estudiar la moral; no intentaría formular sistemas que armonizaran los bienes particulares con el bien general: todo ello sería evidente. Lo que es evidente no plantea problema y no exige reflexión.

"El bien que quiero no lo hago, y hago el mal que detesto", dice el Apóstol. Lo propio de la tentación es estar indeciso entre dos bienes de los que uno es un bien no sólo en el plano del bien honesto, sino en el del bien útil, mientras que el otro es un mal en el plano de lo útil, ya que el mal no existe más que en este plano, pero también un bien en el plano de lo honesto, es decir, tomado en sí. Además, este mal puede no ser un mal en el plano de lo útil más que con relación

al bien general, y ser bueno en el plano de lo útil inmediato, que es la satisfacción que encuentro en ello. Un robo puede serme útil para mi vida actual, siendo un mal en el plano de lo útil con relación a mi bien general o a mi fin último.

Pero yo puedo no considerar este bien más que en su valor intrínseco y en su utilidad inmediata. Como mi fin último permanece oscuro, como yo puedo pensar en él bastante poco, sucede que pienso en él suficientemente para tener conciencia de que este bien es un mal, sin pensar en él con la suficiente precisión o de una manera bastante concreta para que este mal adquiera la evidencia necesaria para hacerme odioso. Y así es cómo el hombre puede escoger bienes que sabe son culpables o bienes que sabe son menores que otros.

El problema de la moral, que da origen a la ciencia moral, consiste, pues, en determinar el objeto del bien general, o total, o absoluto del hombre, de qué manera y en qué medida concuerdan los bienes particulares con este bien general, cuáles son los actos que llevan al bien total más directamente, cuáles son los que nos apartan de él; y después, de qué manera hay que arreglárselas para que los hombres realicen su bien total y elijan por tanto los actos que les llevan a dicho bien. En otras palabras, la moral es la ciencia del bien del hombre.

Llegamos así a una primera definición muy general de la moral. Ciencia del bien del hombre en cuanto hombre, es decir, del bien del hombre en cuanto, por la autonomía que resulta de su libre arbitrio, es capaz de gobernar su vida. Si el hombre no fuera libre, no se plantearía ningún problema: no hay problema moral para los animales. Si el hombre estuviera dotado de una libertad perfectamente racional, ningún problema se plantearía tampoco. El problema moral se plantea porque el hombre es un ser dividido, libre, pero con una libertad que se ejerce incluso respecto al bien absoluto en su realidad concreta. Esta forma de libertad nace de la debilidad de su espíritu. Si se entiende por moral la ciencia del bien, esta fórmula no implica debilidad ninguna y no evoca por sí misma ningún problema. El problema moral, la ciencia de la moral, viene de que el hombre está dotado de razón, pero esta razón es débil.

El bien moral no es, pues, diferente del bien ontológico u objetivo. Es el bien ontológico en cuanto perseguido por la voluntad libre. La moral aparece con la libertad: no hay ya moral donde no hay ya li-

bertad. Pero no hay más que un bien que es la perfección del ser: el bien moral no puede ser otro que el bien.

Una definición equivalente ve en la moral la ciencia que busca la regla de la acción humana. Si el hombre tiene necesidad de una regla de su acción, es asimismo porque, siendo libre, puede escoger entre los actos que se le presentan y porque, siendo débil su libertad, esta elección no está necesariamente guiada por la regla del bien. Esta segunda definición equivale, pues, a la primera. Se trata otra vez de la regla de la acción humana en cuanto humana, es decir, en cuanto libre. Una acción técnica, por ejemplo, la regla de un oficio, la regla del ejercicio de la medicina, no es específicamente humana, es decir, propia del hombre, más que en la medida en que supone la intervención de un agente dotado de libertad. En esta medida también interviene la moral. Pero se puede tratar de las reglas del ejercicio de la medicina en sí, sin hacer alusión a la intervención de un agente libre; cuando se las trata así, no se hace moral.

III

El hombre quiere, pues, el bien, no puede menos de quererlo; pero al propio tiempo es capaz de querer bienes particulares que le alejan de su bien; quiere el bien y puede querer el mal; pero hasta cuando quiere el mal todavía quiere el bien; en cierta manera, quiere y no quiere. Situación paradójica que es el elemento más hondo de todos los dramas humanos.

Sin embargo, esta voluntad mala suscita en él una contradicción interna, pues aunque sea libre para querer ciertos actos malos, está al mismo tiempo, en cierto modo, necesitado a no quererlos. Se explica esta contradicción por la distinción entre necesidad física y necesidad moral. La palabra "física" está tomada aquí en un sentido bastante particular. La necesidad física es la necesidad pura y simple que hace incapaz de querer otra cosa: tal la necesidad que determina a querer su bien en general. La necesidad moral no se impone más que al espíritu, pues la palabra moral implica en sí misma libertad: deja, pues, subsistir la libertad física o libertad de la acción, pero se impone al

espíritu de manera que el hombre tiene conciencia, cuando la elude, de una contradicción interna que engendra un sufrimiento del espíritu.

Este sufrimiento del espíritu nace del atractivo del bien, propiedad trascendental del ser, y de la exigencia de unidad que experimenta el espíritu igualmente, porque la unidad, a su vez, es una propiedad trascendental del ser. El espíritu tiende a la unidad por la misma razón que al bien y a la verdad; y el mal es carencia de unidad, puesto que es desorden y el orden es unidad. Y el mal es necesariamente multiplicidad, pues no existiendo el mal más que en el plano de lo útil o del orden, no hay medio de realizar la unidad en el mal.

La conciencia de esta necesidad moral, esta exigencia de unidad que turba el espíritu cuando cae en la incoherencia del mal, es lo que, se llama el sentimiento de obligación. La obligación es la necesidad de la unidad en el bien.

Se llama también deber: obligación o deber. Desde Kant, se habla más de deber porque es la palabra que él emplea, porque hace del deber el fundamento de la moral y encuentra en él el carácter específico de la moral.

En realidad, el deber es sólo un aspecto subordinado y secundario de la moral. Ésta descansa en el bien, en el atractivo necesario del bien y en la voluntad del hombre de buscar su bien. El deber supone el atractivo del bien. El imperativo del deber puede formularse de la siguiente manera: puesto que quiero mi bien, debo hacer tal cosa que lo realiza. Fuera de un bien que se quiere primeramente, el deber es inconcebible.

Toda búsqueda de un bien implica obligación de los medios: si quiero hacerme un traje, debo dirigirme a un sastre. Debo: esta palabra surge siempre que se busca el medio de realizar un fin. La obligación moral es la que resulta de querer el hombre su bien: debe hacer entonces lo que le lleva a este fin.

Pero el alcance de la moral es muy distinto que el del deber, y se puede tratar de la moral independientemente del deber. Si me arrojo al agua para salvar a un ahogado o si un filántropo da diez millones para fundar un hospital, se admira el valor moral del acto, sin preguntarse siquiera si tenía el deber de hacerlo. Más aún, se tendrá en mayor aprecio el acto, se considerará su valor moral superior, por el hecho de que no estaba obligado a él; y si alguien hace la reflexión:

"No ha hecho más que cumplir con su deber", creemos que este tal rebaja el valor del acto.

(Sin embargo, el deber, aunque secundario y subordinado al bien, sigue siendo una nota esencial de la moralidad y reaparece, a pesar de todo, en el fondo de todo acto moral, en cuanto estando el hombre determinado a buscar su bien, es decir, su perfección, está sometido a la necesidad moral que se llama obligación de buscar lo que conduce a su bien. De este modo, el deber aparece en todo acto moral, pero en dependencia del bien.) El error del movimiento que deriva de Kant consiste en tratar el deber separadamente del bien; se llega así a una noción artificial y mezquina de la moral. Si el hombre moral protesta, cuando se le imputa no haber hecho *más que* su deber, siendo así que ha obrado movido por el entusiasmo hacia el bien, es porque siente que hay una riqueza totalmente distinta en el amor del bien que en el respeto de un deber que se presentaría con un carácter de necesidad impuesta desde fuera y, en suma, extraña a la realidad metafísica. El atractivo del bien corresponde a un sentido metafísico o a un sentido de la realidad profunda de las cosas, incluso en aquel que ignora la significación de la palabra metafísica.

Si es un error tratar del deber sin tener en cuenta el bien, es verdad, en cambio, que el carácter específico de la moralidad se halla en la intención; y en esto coincidimos con Kant. No hay moralidad, no hay carácter moral en el acto, si no hay intención, pues ésta recae esencialmente no sobre el deber, sino sobre el bien en cuanto tal. Esta intención, sin la que no existe bien moral, está al propio tiempo unida al bien objetivo. Hemos observado ya que el lazo de la moral y del bien objetivo suscita uno de los problemas más difíciles de la moral: volveremos a tropezar con este problema al hablar de la vida moral; es insoluble si se reduce la moral a la intencionalidad; pero desde ahora vemos que no se puede separar del bien la intencionalidad.

En realidad, la mayoría no ven que el bien moral se identifica con el bien del hombre, con todo bien del hombre, y que el deber, por consiguiente, no puede recaer más que sobre el bien. En el espíritu del vulgo, el deber se identifica con algo que se llama bien moral, pero que no es el bien puro y simple, el bien del hombre, condición de su-

premo desarrollo, del desenvolvimiento de su naturaleza, de su felicidad perfecta. Se cree ver entre el bien moral y el deber, de una parte, y el bien real, de otra, una oposición que reproduce la que se ve tan frecuentemente entre bien y felicidad.

Por otra parte, la manera de enseñarse la moral produce frecuentemente la impresión de que el objeto de la moral no es el bien puro y simple, o que éste sería un bien teórico, abstracto, que no sería el bien del hombre. Esta impresión proviene de que la moral se impone frecuentemente casi como Kant parece imaginarse el precepto del deber, *arbitrariamente*, sin tener que justificarse, y de que, en consecuencia, no se la justifica. Al niño que desea un bombón, se le dice: no puedes. Sin embargo, el niño tiene la impresión de que la golosina es un bien para él, que lo es de una manera absoluta, que el precepto moral en cuyo nombre se la prohíben no mira a su bien, sino al bien de otro, de uno más poderoso que él que se divierte en prohibirle perseguir su bien, para jugar con él como el gato con el ratón. La regla moral se impone, pues, al niño únicamente por el temor del castigo. Si pudiera burlarla, engañando la vigilancia del que se la impone y procurándose su bien sin incurrir en el castigo, encontraría en ello su verdadero bien. Y esto no es una manera infantil de ver las cosas, pues el estado de espíritu del adulto que desea el amor fuera del matrimonio, o que codicia el bien ajeno, es frecuentemente el mismo. La amenaza del castigo con que va acompañada la regla moral, es a sus ojos el único elemento que merece consideración, porque no ve que el deber corresponde en manera alguna al bien real o natural.

La ciencia del bien y del mal es, pues, una ciencia rara, si se entiende por esto el estado del que sabe que el bien moral no es más que el verdadero bien o el bien a secas, y que fuera del bien moral no hay bien en la acción. Para la mayor parte el bien moral es algo cuyo fundamento no veo, que les parece extraño a su bien personal y que se les impone arbitrariamente. Esta imposición arbitraria viene de Dios, de la Iglesia o del medio social; pero, sea cualquiera su origen, no deja de ser arbitraria.

El objeto primero de la filosofía moral debe, pues, consistir en mostrar que el bien moral se identifica con el bien del hombre. Si los hombres practican tan poco el bien moral, se debe sin duda en buena parte a que no lo comprenden. Hemos visto que todos los moralistas

lo repiten a porfía. Cuando se lo comprende, sigue siendo difícil de practicar, pero ¿cómo practicarlo si no se lo comprende? Tendiendo necesariamente a su bien, ¿cómo practicará el hombre el bien moral, si está convencido de que su bien se diferencia de él? La manera de enseñarse la moral es una de las causas de la inmoralidad, no la única, ciertamente, pero una causa activa.

La filosofía de Kant y la de muchos de sus continuadores se halla impregnada de esta concepción arbitraria de la moral. La sola idea de tratar la moral haciendo abstracción del bien, de tratar, pues, la obligación antes de hablar de su objeto, indica que la moral no le parece, ante todo, corresponder al desarrollo real del ser humano. Tan pronto como uno se percata de que el deber supone el bien, se da cuenta también de que, descansando la moral en el bien en cuanto conocido y deseado, es imposible hablar de moral antes de haber determinado el bien.

* * *

— La moral del deber ha producido en la filosofía contemporánea una reacción que encontró su punto de partida en Alemania, principalmente con Nietzsche, y se extendió desde entonces por los demás países. Esta reacción tiende a sustituir la moral por la estética.

La actividad estética parece a estos filósofos superior a la actividad moral, porque es esencialmente gratuita. El artista crea sin obligación, simplemente para hacer obra bella, para satisfacer su instinto creador; y crea en la alegría, porque la creación es únicamente desbordamiento de vida: en cambio, el deber aplasta al hombre y lo ahoga. Hay que sustituir la moral por un arte de gustar la vida. El hombre no puede hacer, pues, nada más noble que desarrollarse a sí mismo, desarrollar su personalidad sin más fin que el goce: la alegría de ser él mismo.

En su aspecto general, como ya lo he observado, esta concepción no tiene nada en que no podamos estar de acuerdo; creyendo oponerse a la moral, estos autores dan pruebas de una preocupación moral lancinante. Pero reaccionan contra la tradición kantiana, que dominaba la filosofía de su tiempo, y, creyendo que la moral es lo que Kant dice, se creen obligados a reaccionar contra la moral, porque reaccionan contra esta concepción de la moral. Según ellos, un acto no tendría carác-

ter moral más que cuando es obligatorio y porque es obligatorio, cuando se obra por deber. Reaccionando contra esta concepción, no teniendo más sistema constructivo en el que apoyar el deber, creen encontrar en la gratuidad del sentimiento estético un fundamento que no encuentran ya en el bien; y no saben que, al hacer esto, vuelven simplemente a la antigua concepción de las propiedades trascendentales del ser.

Pero, para evitar todo equívoco, es necesario precisar algunas distinciones en materia de estética.

La belleza, como hemos visto, es el ser en cuanto objeto de goce para el espíritu. La estética estudia las condiciones de la belleza en sí misma, es decir, las condiciones de perfección del ser, preferentemente, como vimos, en la obra de arte en cuanto lo bello resulta de la actividad creadora del hombre. La estética estudia, pues, la obra de arte bajo un punto de vista objetivo, y no la actividad que la produce. Como la moral está unida al bien, estudia la actividad humana en cuanto ésta realiza la perfección, y se sitúa en el punto de vista especial de la actividad libre del hombre.

Bajo el punto de vista estético, importa poco que Fidias o Miguel Ángel hayan obrado libremente al crear sus obras maestras. Existe, por tanto, un punto de vista de la belleza que no es moral. Pero pasa lo mismo que con el bien, pues existe bien también en las cosas en sí mismas, independientemente de la acción del hombre. La identidad del bien y de la belleza no acarrea, pues, identidad entre la moral y la estética.

Cuando se examina la acción humana bajo el punto de vista estético, éste coincide con el punto de vista moral. Una bella acción no puede ser sino buena, y una buena acción no puede ser sino bella. Nietzsche, es cierto, cree que, sustituyendo el bien por la belleza, podrá justificar la acción humana sin recurrir a la libertad; pero, en la práctica, lo mismo que todos los demás, habla inmediatamente de la acción humana de la misma manera que si creyera libre al hombre.

En suma, este movimiento de pensamiento hace hincapié en que la moral, es decir, la ciencia de la acción humana, no puede desarrollarse plena y libremente más que si trasciende la noción del deber para vincularse al bien. La acción buena tiene todo su valor independientemente de la obligación. Es el deseo y el aliciente del bien, la voluntad de realizar el bien, lo que constituye la moralidad.

IV

Sin embargo, el bien moral está señalado con un carácter completamente particular, entrañando esta forma peculiar de estima que llamamos *mérito y culpabilidad*. La estima que experimentamos hacia un acto de virtud, la que se siente por un santo, es de una cualidad diferente de la que experimentamos hacia un general o un artista. Es el sentimiento de la pureza del bien moral el que hace que los que tienen sentido moral protesten cuando se insinúa que sobrepasa todo placer o interés; tiene valor para que se le busque por sí mismo.

Y, sin embargo, en cierto modo, no podemos buscarlo más que porque encontramos en él nuestro bien: parece, pues, que es siempre el interés bien entendido. El que llega a determinar claramente dónde se encuentra su bien total y logra coordinar en él todas sus acciones, realiza su bien, encuentra su felicidad, da pruebas de inteligencia; merece nuestros plácemes; pero ¿por qué esta forma particular de aprecio y de admiración inseparables de la virtud? ¿Por qué este *carácter sagrado* del bien y del deber que hace que el hombre, dotado de un sentido moral bastante acusado, prefiera sacrificarlo todo más bien que atentar contra su ser cometiendo un acto que le envilece? ¿Por qué esta impresión de la que el mal moral envilece de manera muy distinta y en forma mucho peor que otro mal; esta impresión de que un acto contrario a la dignidad del hombre tiene una gravedad completamente distinta que perder un brazo o una pierna, o perder los bienes de fortuna? El bien moral tiene un carácter *de absoluto* y un carácter *de sagrado*; tiene al mismo tiempo un carácter de *pureza* que le es propio.

¿Cómo se explica todo esto?

* * *

Parece que estos caracteres se explican por dos elementos.

Consiste el primero en que *el bien moral es el bien del hombre*. Noción muy confusa en la mayoría, pero se desprende en la medida en que el sentido moral se desarrolla. El sentido moral consiste precisamente en la perfección de esta idea tan simple.

Decir que el bien moral es el bien del hombre, equivale a decir que la perfección del hombre está en el bien moral. El sentido moral es una orientación del espíritu que lleva a percibir que el bien se identi-

fica con la perfección. Pero *bien y perfección son propiedades trascendentales del ser; es decir, que bien y perfección son un absoluto*. En el bien, el hombre encuentra la verdad y la belleza; realiza *lo absoluto del ser*. Lo realiza en la primera de las propiedades trascendentales, de la que no he hablado apenas aquí, el *uno*.

En el bien, el hombre realiza *la plena unidad* de su ser, y la unidad es condición de la verdad y del bien, como de la belleza. Pues no puede existir unidad en el mal, ya que el mal es desorden y toda unidad de una multiplicidad es orden. El mal es necesariamente ruptura de unidad, como el error, como la fealdad. En otros términos, una vida no puede ser lógica más que en el bien; pues *lógico* quiere decir también *uno*; lógico quiere decir reducido a la unidad de un pensamiento. El mal es necesariamente ilógico.

Es imposible, por ejemplo, ser lógico en la mentira. El hombre no podría decir siempre lo contrario de su pensamiento; y las relaciones entre los hombres no podrían organizarse sobre el principio de que cada uno dice siempre lo contrario de lo que piensa. Esta convención misma establecería una regla de la verdad. El mentiroso exige siempre que los demás sean sinceros para con él, y él mismo se las da de ser sincero.

La estima particular del bien moral parece, pues, obedecer primeramente a *que se persigue* más o menos confusamente *en el bien una perfección que más que ninguna otra confina con lo absoluto, y a que, en la perfección moral, el hombre alcanza lo absoluto tanto como está en él*, una cualidad de ser que sobrepasa lo carnal, que sobrepasa incluso lo intelectual puro, que constituye una especie de plenitud de ser propiamente *inefable*. De ahí ese carácter de *sagrado* que corresponde a lo que sobrepuja nuestro pensamiento, y ese carácter de *pureza* correspondiente a lo que se halla desligado de lo sensible y de la busca de satisfacciones. El bien aparece a quien sufre su atractivo como *más allá de la felicidad*, aunque se encuentre en él la felicidad; pero esta felicidad, en la medida en que se pueden expresar estas cosas, está más allá de la felicidad, si se entiende ésta al modo habitual como un estado que se busca por sí mismo. El bien es fin en sí y el hombre en presencia del bien *se olvida*, lo que hace que no piense ya en su felicidad.

Todo esto es confuso y no puede aclararse más que por una doc-

trina filosófica que precise el objeto del bien. Yo procuro en este momento expresar la visión espontánea del que sufre el atractivo del bien en el sentido moral y carece aún de doctrina precisa. Se siente atraído por un objeto que sólo concibe confusamente, pero que, sin embargo, incluso en este estado confuso, aparece como el bien supremo, es decir, como lo absoluto. El objeto de la moral consiste en precisar este dato y enseñar el camino que lleva a él.

En segundo lugar, el carácter trascendente del bien moral obedece a que es el objeto propio de la *acción libre*.

Esto se explica por una percepción, todavía más o menos confusa en la mayoría, de que todo el valor del hombre está en su acción libre, o que al menos la acción libre es la fuente de los valores *propriadamente humanos*.

La estima en que se tiene al general o al artista nace de su inteligencia y de sus dones naturales; para el hombre de genio tenemos admiración, pero esta admiración recae sobre una perfección que se halla en él y *que no viene de él*. Decir que su genio es un don natural, es decir que lo ha recibido, que no lo ha conseguido por una actividad de que sea él mismo responsable. Hablando *propriadamente*, nuestros dones naturales rinden homenaje al que nos los ha dado, no a nosotros mismos. "Dios me lo ha dado, Dios me lo ha quitado: que su nombre sea bendito", decía Job. La perfección ontológica del hombre, la de su cuerpo y la de su espíritu son sólo dones que le han sido confiados para el uso que debe hacer de ellos, y este empleo lo realiza gracias a su *acción libre*. Si el general o el artista han desarrollado sus dones naturales, lo han hecho mediante su acción libre, y este ejercicio de las facultades entra, por tanto, en el dominio de la moral. Gracias a su acción libre, el hombre establece la unidad de sus tendencias, hace de su vida un concierto más bien que una cacofonía, un poema más bien que una divagación. En último análisis, todo el valor *propriadamente humano* del hombre radica en el uso que hace de su libre albedrío, y ésta es la razón de que aquel que, por el sentido moral, tiene la noción exacta de este valor humano, encuentra en la menor acción libre un valor que sobrepasa todo valor mundano: Que yo sea rico o pobre, que esté enfermo o sano, que sea príncipe o esclavo, todo esto no es

yo, porque todo esto no depende de mí o no depende más que en la medida en que depende de mis actos libres. Pero estoy comprometido en el más pequeño de mis actos libres, y éste es el motivo de que no fracase verdaderamente ni me empequeñezca a mí mismo, en la realidad de mi ser, más que mediante el acto libre con el que niego mi dignidad de hombre al apartarme del bien. El sentido moral nos hace percibir que la misma vida corporal no vale la pena de que cometamos un acto por el que nos empequeñezcamos y arruinemos.

Y ésta es también la razón de que al que realiza el bien moral, el bien que realiza el acto libre, le acompañe una estima *trascendente*, es decir, sin medida común con ninguna otra forma de estima, ni la que inspiran los dones naturales, como la belleza física, la fuerza, la inteligencia, ni los bienes sociales, tales como la fortuna, la nobleza, el poder.

Y si el deber aparece particularmente sagrado, imperativo, categórico, es únicamente en cuanto participa de esta transcendencia del bien.

Se ve así cómo se encadenan las tres nociones de bien, felicidad y deber que dominan la moral y reaparecen constantemente en la especulación. *La felicidad en sí es extraña a la moral*, aunque sea imposible que el bien moral no conduzca a la felicidad y el deseo de felicidad pueda ser un sostén en la búsqueda del bien. *El deber, por el contrario, está estrechamente ligado a la moral*, sin que la inversa sea verdad en el mismo grado, pues, aunque el deber no se concibe sin moral, ésta no se basa en el deber. *La noción fundamental y esencial de la moral es el bien*; una de las señales del valor moral es la ausencia de preocupación de la felicidad; y otra señal es la actitud trascendente al deber. *El hombre plenamente moral no piensa en la felicidad, piensa poco en el deber y piensa siempre en el bien*. Se siente molesto de que se le pregunte si obra con la mira puesta en las ventajas que su acción le reportará o si hace el bien porque está obligado a ello; aunque bajo un punto de vista la preocupación por cumplir perfectamente con su deber pueda también corresponder a un sentido moral muy puro. Pero lo que se encuentra siempre en la moral, lo que le es, pues, esencial antes que nada, es la preocupación por el bien, o la búsqueda de la perfección.

in Capítulo

ha hecho el universo y debe aceptarlo también tal como es. Debe aceptar ser él mismo un elemento de este universo, tener en él un sitio que él no determina y ocupar el puesto que le corresponde en el orden universal. Pues únicamente en su sitio, en el sitio que le corresponde, podrá realizar su desarrollo, su perfección.

Vamos a comenzar por la naturaleza del hombre tomado en sí mismo, y pasaremos en seguida al puesto del hombre en el universo.

CAPÍTULO III

EL BIEN DEL HOMBRE = 521

viviente
cognoscente

I

— Siendo la moral la ciencia del bien del hombre, el primer problema que se plantea es determinar éste.

El bien del hombre se desprende de la naturaleza del hombre. Entendemos por naturaleza las condiciones necesarias del ser. El hombre no se hace a sí mismo: no se fija él mismo las condiciones de su ser; las recibe y debe respetarlas. No siendo el bien sino la perfección del ser, el bien de cada ser en particular consiste en la perfección de este ser, y esta perfección está indicada por las exigencias de la naturaleza. El hombre, tal como es, es el esbozo de la perfección que debe realizar.

La moral no puede, pues, construirse mediante un trabajo exclusivo de reflexión; mediante la reflexión pura se determina solamente las propiedades necesarias del ser en sí, que derivan de las evidencias primarias. Pero el hombre no es un ser necesario; podría existir; no ha existido siempre; podría ser distinto de como es. El único medio de conocer la naturaleza del hombre y, por tanto, su bien, es la observación; sólo la experiencia puede decir lo que el hombre es; y de lo que el hombre es podemos deducir lo que debe ser.

Para determinar la naturaleza del hombre y, por ende, su bien, es preciso tener de él una visión de conjunto, considerarlo primeramente en sí, después en el universo. Pues si el hombre no se ha hecho a sí mismo, si debe aceptarse tal como es y buscar no la perfección que se imagina, sino la que se impone como la suya en virtud de esta naturaleza que él comprueba en sí y de la que no es el autor, tampoco

— El hombre no es un ser simple.

Es primeramente un ser viviente. La vida es la propiedad de moverse a sí mismo; es, después, la propiedad de asimilarse otros seres y de desarrollarse o de resistir a la destrucción mediante esta asimilación. Asimilar quiere decir convertir a los otros seres en sí mismo. Transformamos, por ejemplo, los alimentos de manera que dejan de ser ellos para convertirse en nosotros.

Esta definición de la vida, como todas las que vamos a dar de fenómenos psicológicos, no es, en realidad, una definición. Pero no se encuentra en parte alguna otra más precisa. Es que los modos de ser que designamos con el nombre de vida, vida del cuerpo, vida del espíritu, sólo los conocemos por sus efectos. Su esencia nos escapa. Nuestra definición de la vida se limita a señalar las manifestaciones fundamentales en las que se reconoce su presencia. Entre estas manifestaciones se encuentra el conocimiento, que a su vez no se define más que de manera completamente imperfecta y que la mayoría de los psicólogos estiman inútil definirlo. "No vamos a definir el conocimiento", escribe el cardenal Mercier. "El conocimiento es un acto primordial cuyo carácter no puede ser captado sino mediante una intuición directa de la conciencia."

Ser viviente, el hombre es, pues, en segundo lugar, un ser cognoscente, y el conocimiento es la propiedad por la que ciertos seres son capaces, permaneciendo ellos mismos, de devenir en cierta manera otro, absorbiendo el ser de otro en sí, sin quitarle nada, sin embargo, de su existencia propia. El paisaje que veo, la música que oigo, están en mí, puesto que provocan en mí un goce o un dolor y actúan mis

facultades de conocimiento; y, sin embargo, no han cambiado de lugar; han quedado tal como estaban cuando yo no los veía ni oía.

Mediante el acto de conocimiento, lo conocido está, pues, en cierta manera, en el *cognoscente*, que goza o sufre con ello como si este ser conocido fuera una parte del *cognoscente* mismo. El conocimiento es comparable a la asimilación física: por otra parte, se dice *asimilar* conocimientos; pero con la diferencia de que el ser conocido continúa subsistiendo en sí.

Pero esta capacidad de conocer transforma incomparablemente las condiciones de existencia. Para el ser que no conoce, nada existe; se halla limitado en sí y se ignora a sí mismo. El ser *cognoscente*, por el contrario, existe para sí y además el mundo despliega ante él su esplendor tan lejos como llegue su capacidad de conocer. "El alma", dice Aristóteles, "es, en cierta manera, todas las cosas". "Los seres que no conocen", dice Santo Tomás, "están limitados en sí mismos; el ser *cognoscente* puede tener, en sí, la forma de las demás cosas".

* * *

El hombre comparte con los animales la facultad de *conocimiento sensible*; pero a éste añade el *conocimiento intelectual* que le es propio.

El *conocimiento sensible* resulta de que ciertos fenómenos físicos, al obrar sobre nuestro organismo, provocan en él una reacción por la que el ser *cognoscente* cobra conciencia del fenómeno conocido. Este conocimiento sensible se produce por el intermedio de órganos que se llaman órganos de los sentidos y de los que cada uno transmite ciertas sensaciones determinadas.

El *conocimiento intelectual* es muy diferente. Únicamente el hombre es capaz de este conocimiento aquí abajo; y este conocimiento le introduce en un mundo al que no acceden los sentidos. Lo que conoce el espíritu no son fenómenos, sonidos, colores, gusto; es el *ser*. Conoce lo que es en cuanto es: este conocimiento es *facultad del ser*, como la vista es facultad del color, el oído facultad del sonido. Conociendo las cosas, reconoce en ellas este rasgo común de ser. Todas son seres. Lo que caracteriza al hombre entre los animales es que, para él, esta palabra *ser* tiene un sentido: el hombre es "el animal metafísico".

El ser y las modalidades de ser, el uno, la verdad, el bien, la belleza, objetos de conocimiento intelectual, no coinciden con los datos de los sentidos. La inteligencia los conoce en cuanto objetos de pensamiento; en cuanto conocidos por la inteligencia, corresponden a *ideas*. Los filósofos discuten la naturaleza de la idea; sin entrar en estas discusiones, bástenos decir aquí que la idea o el objeto del conocimiento intelectual se opone a los datos sensibles por el doble carácter de la *universalidad* y de la *immaterialidad*.

Primero, *universalidad*. La percepción sensible es ella misma, y nada más. Un sonido es un sonido, un color un color, hecho externo o repercusión en nosotros del hecho externo. La idea, en cambio, no es nada en sí misma, y se aplica a todo, "presencia interior de los objetos, en razón de la cual éstos nos aparecen... despojados de las condiciones individuales, por tanto fuera del tiempo, del número y de la materia" (Sertillanges).

La idea de caballo no se encuentra, en parte alguna, como tal; pero todos los caballos la realizan; ningún caballo, ni siquiera todos los caballos juntos, agotan su riqueza, pues podemos siempre suponer otros en número indefinido. Universal, la idea sobrepasa toda capacidad de realización de seres particulares; es de una naturaleza distinta; se cierne en un empíreo donde no alcanza lo particular. Entre lo universal que representa la idea y lo particular que representa lo sensible, media un abismo que sólo puede franquear el espíritu. Nunca lo particular llegará allí; el número no puede realizar la idea, por grande que el número sea; se pueden añadir indefinidamente las unidades a las unidades, pero nunca se acercarán a la idea; pero basta con una sola cosa para que el espíritu conciba lo universal. Decir: esto es un caballo, es reducir el ser individual que tengo ante mí, lo único que mis sentidos perciben, a un universal que el espíritu desprende de lo particular.

Universal, la idea es además *immaterial*; y debe serlo, porque el mundo en el que nos introducen los sentidos, no da más que seres particulares totalmente externos unos a otros. Los sentidos muestran seres individuales; la idea de ser sobrepasa estos seres particulares haciendo conocer qué es *ser*, prescindiendo de todo *modo de ser*; la idea hace conocer los *modos de ser*, haciendo abstracción de los *seres particulares* que los realizan. El caballo nos aparece primero como un ser; después como un ser de tal especie, un caballo. La noción de ser

es *trascendente* con relación a todos los seres particulares; la noción de caballo lo es con relación a los caballos individuales existentes en la naturaleza. La idea, objeto del conocimiento intelectual, no se encuentra, pues, en el mundo material; es el espíritu el que la formula con ocasión de los actos de conocimiento sensible. La llamamos inmaterial, y supone en el ser que la concibe un principio de conocimiento, inmaterial también, que se llama comúnmente espíritu o alma.

Es el espíritu el que concibe las ideas. Pero el espíritu, en el hombre, no es un puro espíritu; se halla hundido en un organismo animal y su actividad no se manifiesta más que entre las manifestaciones de la vida vegetativa y sensitiva. Además, esta actividad se halla tan estrechamente ligada con la de los sentidos, que la divisoria entre ellos es frecuentemente imposible: el espíritu cesa de obrar cuando se atrofian los sentidos; su actividad se robustece cuando el organismo animal se desarrolla; y, sin embargo, en este cuerpo material, en el que parece no existir sitio alguno para él, el espíritu se manifiesta en toda ocasión, elevándose del hecho particular a la idea general, buscando, gracias a ésta, la explicación de las cosas y viviendo su vida en el mundo ideal del ser.

El ser humano, cuerpo y alma, es, pues, *uno*. Su actividad es una, físico-espiritual. Todo el hombre se halla comprometido en cada uno de sus actos; los actos de conocimiento sensible están saturados de espíritu y los actos del espíritu se acompañan de modificaciones físicas y de percepciones sensibles. El hombre es incapaz de un acto de inteligencia pura, si se entiende por esto un acto en el que la inteligencia actuaría sin reacción sensible; y es en extremo difícil determinar un fenómeno de percepción sensible en el que no esté comprometido el espíritu y al que no modifique.

La moral deberá, pues, tener cuenta de esto. Si el hombre debe desarrollarse según su naturaleza, debe perfeccionar sus facultades espirituales y sensibles *armonizándolas*.

* * *

El ser dotado de conocimiento no se limita a conocer; el conocimiento es un punto de partida. Al lado de sus facultades de conocimiento, el hombre posee facultades que se llaman *apetitivas*, *apetitos*

sensibles y *apetito intelectual* o *voluntad*. Como el término *apetito* lo indica, son éstas facultades de acción por las que tendemos hacia nuestro bien. En cuanto los sentidos muestran en un objeto un ser capaz de perfeccionar nuestra naturaleza, los apetitos sensibles impulsan a tomar posesión de este objeto, a hacerlo nuestro; y tan pronto como el espíritu ve que un ser es bueno como término de actividad, la voluntad se dirige hacia este ser.

Pero, entre los apetitos sensibles y el apetito intelectual de la voluntad, hay la misma diferencia que entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. El apetito sensible está estrictamente limitado a los bienes que perciben los sentidos, y no tiende hacia ellos más que en la medida en que estos bienes son proporcionados al ser cognoscente. Póngase un perro sediento frente a una escudilla de agua, y se arrojará sobre ella; pasada la sed, no experimenta ya atractivo alguno; y póngasele, a la hora que se quiera, frente al paisaje más bello, y no manifestará emoción ninguna.

Toda cosa, por el contrario, es apta para despertar el deseo del hombre, porque, teniendo el hombre la facultad del ser, es capaz de ver el bien en toda cosa; y dondequiera que ve un bien, se despierta el deseo. El hombre desea conocerlo todo y sometérselo todo: si una montaña es inaccesible, trata de escalar la cima; parte a reconocer lo que ocultan los hielos del Polo o las selvas de los trópicos; clava en todas partes su bandera para indicar que ha tomado posesión. Si pudiera, se lanzaría a la conquista de las estrellas; y para comenzar, trata de conocerlas. Estas preocupaciones no turban la quietud de los animales. Susceptible de ser tentado por todo, el hombre desea siempre más de lo que tiene; la felicidad se halla siempre para él en el porvenir, en la posesión de bienes nuevos.

De ahí resulta que el hombre es un perpetuo *insatisfecho*. Los animales no están insatisfechos por naturaleza: cuando el perro ha comido y bebido y, tendido al sol, digiere cómodamente, nada le falta. En cambio, es un carácter común entre los hombres querer cosas distintas de las que tienen.

La causa de esto se halla en la inteligencia, facultad del ser, que ve el bien en las cosas, desea todo bien y no puede satisfacerse más que en *el bien sin límite*. Pero *el bien absoluto* no puede encontrarse más que en *el ser absoluto*.

La inteligencia ve el bien en las cosas: el bien en las cosas, en cualquiera de las cosas, trozo de papel o ensalada, despiertan en ella la idea del bien, del bien como tal, de un bien que no sería ya simplemente el bien de esto o de aquello, sino *el bien* a secas, bien perfecto, bien absoluto, realización del bien trascendental, atributo del ser. Pero este deseo del bien no es, en realidad, más que el *deseo del ser*, pues el bien es el ser en cuanto objeto de deseo. Solamente lo absoluto del ser puede satisfacer al hombre.

La fuente de esta insatisfacción es la misma que la de la libertad: hecho para conocer el ser universal y gozar de él, el hombre percibe *el ser en los seres* y percibe que el ser es *el bien*; pero en su alrededor encuentra sólo seres, seres particulares de los que ninguno aplaca la sed de su espíritu: todos le dejan insatisfecho y, peregrino de lo absoluto, va por el mundo a la busca de Aquel cuya perfección corresponde a su necesidad de absoluto, *el ser en sí* que realiza el bien, el bien total, el bien en sí, que sea *el Bien* como es *el Ser*, y cuya posesión le asegurará el descanso en su Bien, es decir, la felicidad.

La mayor parte de los hombres, es cierto, no saben lo que buscan y no comprenden el mal de que sufren. Se imaginan encontrar su bien en un bien; y después, cuando lo poseen, se decepcionan y tienden hacia otro fin. Pero esta inestabilidad misma manifiesta la impotencia de los seres para satisfacer al hombre. No puede encontrar plena satisfacción más que en un ser que sería el Ser.

Este Ser, el Gran Ser, como dicen algunos primitivos, Ser absoluto, ilimitado, primero, que agota en sí toda perfección de ser y fuente de toda perfección en los seres particulares, es el que la tradición llama Dios. Es el Perfecto y el trascendente, inefable —pues las palabras, como los conceptos, no pueden expresar más que lo limitado y lo determinado—, y está por encima de todo límite y de toda determinación. Pero hemos visto que todos los filósofos que llegan a reconocer su existencia no ven inmediatamente otra perfección ni otro fin en la vida más que conocerlo, unirse a él y, en cierta manera, poseerlo.

Las morales que no admiten la existencia de Dios quedan reducidas a adormecer la necesidad de absoluto que hay en el hombre, bien tratando de encerrarle en la sensación, bien dándole sucedáneos de Dios que se buscan en la comunidad humana o en la exaltación del yo. Estas morales no pueden satisfacer al hombre y no pueden tampoco

proponer otra cosa; se ven reducidas a negar los caracteres más esenciales de la naturaleza humana, porque estos caracteres no se explican sin Dios y porque las tendencias que derivan de estos caracteres no pueden ser satisfechos fuera de él. Son *morales cerradas*, pero hay que recurrir a la metafísica para explicar la obstinación de estos pensadores en levantar construcciones que no pueden mantenerse en pie.

La necesidad de infinito que caracteriza al hombre o, lo que es lo mismo, la necesidad de absoluto, el sentido de lo absoluto que caracteriza el sentido moral, se manifiesta en la medida en que el hombre se desprende de la animalidad. En efecto, el animal está desprovisto de esta necesidad; la sensibilidad no le lleva a ello; el sentido de lo absoluto es un *atributo del espíritu*, y se manifiesta en el hombre en la medida en que la vida del espíritu se libera. Entre los primitivos, cuyo espíritu está enviscado en lo sensible, ese sentido de lo absoluto se manifiesta poco y sólo por intervalos. Lo propio de la civilización es dejar libre el espíritu y, por consiguiente, dejar libre en el hombre lo que es propiamente humano. Viviendo más por el espíritu, el hombre vive entonces más humanamente; y a medida que su humanidad se afirma, se acrecienta también su necesidad de infinito.

He aquí por qué el civilizado vive más insatisfecho que el salvaje, y esta *insatisfacción* constituye una de las señales de su humanidad. Algunos pesimistas acusan de vana a la civilización, pues no ven que el hombre civilizado sea más feliz que el salvaje; y creen probarlo por el hecho de que el civilizado se queja más que el salvaje.

Pero contentarse con una vida material totalmente consagrada a la satisfacción de las necesidades materiales, es señal de que se está aún muy cerca de la bestia. En la medida en que el hombre se limita a la inmaterialidad, niega su propio ser. Cuanto más vive por el espíritu y más se extiende el horizonte de su pensamiento, más lejos alcanza su mirada, más crece su deseo ante los bienes siempre nuevos y más perfectos que se ofrecen a sus ojos. El progreso del hombre, su avance en el dominio del conocimiento y de la posesión, despiertan en él *una alegría* que no cesa de acrecentarse a medida que se penetra más adelante en el esplendor del ser y, al mismo tiempo, *un sufrimiento* que crece también a medida que se desvela el ser, tan rico en su realidad infinita, que nunca, en la tierra, puede el hombre abrazar la milésima parte del objeto de su deseo.

Esta extensión del campo de los conocimientos y de lo deseable se produce en todos los órdenes de lo real. El primitivo, entregado a los sentidos y a la brutalidad de los sentidos, no aprecia sino las sensaciones violentas y no juzga más que según la cantidad allí donde el hombre refinado distingue mil matices, fuentes de otros tantos placeres del gusto, de los ojos, del olfato. El campesino pasa su vida en los bosques y praderas, fascinado por la ganancia, sin ver la belleza que encanta al artista. Pero ¿qué decir del dominio de las verdades espirituales, del océano ilimitado del ser que se revela a la inteligencia tan pronto como ésta sobrepasa lo sensible? Entonces se despierta la necesidad de conocer, de conocer por conocer al principio, y de conocerlo todo; después de dominar todo lo conocido, de dominearlo, de someterlo, de anexionarlo, de manera que, convertido en cosa del hombre, le acreciente y, dilatando su ser, desarrollándolo más allá de su envoltura corporal, lo lleva a lo ilimitado hasta este Todo hacia el que el deseo empuja al hombre irresistiblemente.

Entonces aparece el ímpetu incoercible que lanza al hombre a la conquista de la tierra y del cielo, le hace escrutar la naturaleza de las cosas y los misterios del más allá, le precipita hacia todo lo que es y todo lo que puede ser, a fin de dominarlo todo. En todo dominio, el hombre quiere tener siempre más, saber más, y poder más. Sufre en lo limitado. Toda la historia resuena con su llamada a lo infinito, con su desilusión en lo sensible que la cantidad mide y con el ímpetu incesantemente renovado con el que las generaciones humanas parten una y otra vez a la conquista del Ser sin límites. "Tú nos has hecho para ti, Señor, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti" (San Agustín).

II

Entre los bienes de la tierra, no hay bien mayor que *el hombre mismo*. Ahora bien, el hombre está rodeado de otros hombres; vive con ellos; su bien está ligado al de ellos, y no encuentra su perfección más que con ellos y por ellos.

• • •

El hombre, ya lo hemos visto, trata de engrandecerse con la posesión del mundo; trata de elevarse hacia lo absoluto; pero, en los bienes de la tierra, no encuentra lo absoluto.

Poseer es ser dueño de un objeto. La palabra posesión despierta primeramente la idea de un dominio de la voluntad. Poseemos aquello de que disponemos libremente, es decir, aquello de que es dueña nuestra voluntad. Nos poseemos a nosotros mismos cuando nuestra voluntad rige nuestros actos, y poseemos un objeto cuando hacemos de él lo que queremos.

Esta definición es suficiente cuando se trata únicamente de posesión material; pero se introduce un elemento nuevo cuando consideramos las cosas en cuanto *objetos de conocimiento*. ¿Qué es poseer una obra de arte? Es, se dirá a primera vista, tener la propiedad de ella, poder mirarla cuando se quiere, ponerla bajo llave o exponerla según su deseo. Sin embargo, ¿sería exacto decir que un hombre rico pero burdo, propietario de un cuadro cuya belleza no comprende, lo posee plenamente? Posee el cuadro, el objeto material; pero ¿posee la belleza? Y el artista que, sin ser propietario de la tela, goza plenamente de su belleza, ¿no la posee más? Le falta, sin embargo, algo, pues no puede gozar de esta belleza cuando quiere. Dos elementos de posesión intervienen, pues: un factor intelectual, *el conocimiento*, y un factor de acción, *el dominio*, que es sumisión del objeto a la voluntad.

¿Cuándo se posee una melodía? Cuando se comprende su belleza y se es, al mismo tiempo, capaz de reproducirla a voluntad. ¿Cuándo se posee un razonamiento? Cuando se le ha comprendido y se es capaz de reproducirlo. La posesión es *el dominio de la voluntad sobre un objeto conocido*. El dominio de la voluntad es, por otra parte, imposible sin conocimiento y es proporcionado a éste. El conocimiento es la raíz de la posesión.

Por otra parte, todo conocimiento es ya una cierta posesión, pues el ser conocido está, en cierto modo, en el cognoscente y, siendo él, es suyo. Pero esto no es más que en cierto modo, pues de otra manera, el ser conocido permanece independiente del cognoscente; y por esto la posesión que engendra el conocimiento no tiene nada de exclusivo. Puedo poseer toda la belleza de una melodía y pueden poseerla también otros; ninguna de estas posesiones impedirá que otros en número indefinido puedan, a su vez, poseerla.

La posesión es completa en la medida en que el objeto conocido deviene *algo mío*. Gustar la belleza es un primer paso; asimilársela, de manera que esta belleza reaparezca en mi acción, es el término; oír una música y comprenderla es el comienzo; poder reproducirla e interpretarla de manera que haya en ella algo mío es una penetración mayor de la belleza; crear a mi vez armonías en las que utilice las que conozco, pero en las que aparezcan de manera que sean sólo mías, es el remate y coronamiento.

Pero sin conocimiento no hay posesión verdadera. El que posee un fonógrafo, y lo hace girar sin comprender los discos, no posee sino el objeto material de que dispone; la belleza de los trozos musicales le sigue siendo extraña; lo mismo que la piedra preciosa que yace en su armario sin que lo sepa o sin que conozca su valor.

Otro tanto ocurre con los puros productos de pensamiento. ¿Cuándo poseemos un razonamiento, un teorema de geometría, un sistema filosófico? Primeramente cuando los comprendemos; después cuando los hemos asimilado de manera que podamos reproducirlos; en fin, cuando la asimilación llega a poder servirnos de ellos para hacer una obra de pensamiento personal en la que el objeto conocido se encuentra transformado en el pensamiento propio del autor.

* * *

Pero cuando la idea de posesión se aplica al hombre, todo se enriquece aún más.

El ser humano es *una persona*, con el pensamiento, la sensibilidad, la acción propia que la palabra "persona" sugiere. No se posee a un ser humano como se posee una cosa. La posesión de un ser humano es *penetración* de un espíritu en otro, de una voluntad en otra.

El hombre encuentra en derredor de sí otros seres humanos; percibe en ellos recursos, capacidades de ser sin igual en el mundo. En presencia de sus semejantes se despierta en él el deseo, más poderoso que en presencia de ningún otro bien, y es un deseo de conocer, un deseo de poseer, un deseo de unión.

Primeramente un *deseo de conocer*. El hombre es, de todos los seres del mundo, el más interesante. Decir que es *interesante* es decir que despierta el interés. La palabra interés, que aparece tan frecuente-

mente a lo largo de estas páginas, significa aquí el deseo de conocer. Tenemos, naturalmente, el deseo de conocer a nuestros semejantes, de saber lo que hacen, lo que sienten. Basta vivir en una ciudad para ver hasta qué punto se ocupan los hombres unos de otros, e incluso hasta qué punto les es imposible vivir sin ocuparse de lo que hacen y piensan los demás.

Pero este deseo de conocer está íntimamente ligado al deseo de *ocuparse* de los demás, de obrar sobre ellos, de obrar con ellos y, para emplear una expresión popular, de "mezclarse en sus asuntos".

Hay de todo en esta necesidad: amor, instinto de dominio, deseo de unión. El hombre sufre de estar solo; tiene necesidad de estar rodeado de sus semejantes y, según que sus tendencias sean más o menos puras, reduce esta necesidad a su persona o se sobrepasa.

En la medida en que trata simplemente de dominar a otro, de hacer de él un instrumento de su bien, rebaja a sus semejantes a no ser sus semejantes, les trata como cosas. Y cuando tratamos a seres humanos como cosas, nos cerramos sus almas. Es lo que sucede en la esclavitud; el amo posee al esclavo en el sentido de que lo somete físicamente, pero la esclavitud no entraña comunicación ninguna de las almas.

La verdadera unión entre seres humanos supone que cada uno, viéndolo en el otro a su igual, le ayuda a desenvolverse según su naturaleza, y se enriquece por la *comunicación de los valores espirituales del amado*. Es lo que realiza la *amistad*, que es libre comunicación de los sentimientos y de los pensamientos, vida en común de los espíritus más que de los cuerpos.

El amor del hombre y de la mujer realiza la unión más profunda, cuando ese amor trasciende el placer físico, la pasión sensible, para llegar a la unión de dos vidas y de dos almas. Los elementos materiales del amor son entonces alimentos que suscitan y mantienen la unión de las almas.

Como la dignidad del hombre radica en el pensamiento y en la acción libre, sólo hay verdadera posesión humana en la unión que respeta esta grandeza. Pero esta posesión no es ya dominio; es *unión* en pie de igualdad en la que cada uno se beneficia de los valores que están en el otro.

La experiencia muestra que las pasiones carnales constituyen con frecuencia un obstáculo para esta unión humana; ésta es la razón de que tantos moralistas desconfíen del amor en el que las pasiones carnales tienen demasiada parte y prefieran la amistad, más espiritual. Pero la grandeza de la unión de amor entre el hombre y la mujer nace precisamente de que esta unión es la más total que pueda realizarse entre seres humanos, la que abraza más íntegramente a todo el hombre, en toda su vida material y espiritual, en la acción como en el pensamiento; y nace también de que, cuando se realiza plenamente, puede alcanzar una intensidad sin igual.

Y ésta es también la razón de que, en el amor humano, los hombres hayan tan frecuentemente buscado lo absoluto. Sin embargo, un ser humano, por perfecto que sea, no es todavía lo absoluto y deja el corazón insatisfecho si la unión de amor se detiene en los valores humanos.

Al amor de matrimonio se añade el amor paternal y maternal, el amor filial, el amor fraternal, que se prolonga en todos los lazos de la sangre, y la amistad, que tiene de común con el amor de matrimonio el ser amor de elección. En todo sentimiento que une así a los seres humanos, la pureza del sentimiento reside en el don mutuo por el que cada uno se encuentra en el otro, acrecentándose con lo que el otro le da.

• • •

La perfección de la unión de amor entre los hombres es función de la perfección de los amantes. El ideal es el de dos amantes de los que cada uno realice la más alta perfección humana y cuya unión sea tan completa que nada de lo de uno escape al otro.

Esta unión se constituye a base de igualdad perfecta, y la unión del hombre y de la mujer es su realización más íntegra a causa de las diferencias mismas que distinguen los sexos y los hacen complementarios uno de otro. Tanto más cuanto que ninguna amistad sella entre los amigos un lazo comparable a la obra del matrimonio, en el que los esposos, unificando sus vidas, realizan esta unidad en los hijos, que son del uno como del otro, hasta el punto de que no se puede distinguir el padre de la madre en el hijo.

Poetas y cuentistas han cantado en todo tiempo el amor perfecto que no se encuentra en la realidad; pero incluso el amor imperfecto, entre seres imperfectos, como son los hombres, seres que se aman imperfectamente según su capacidad de amar —pues para amar perfectamente sería preciso ser perfecto—, incluso el amor imperfecto es de una riqueza que sobrepasa a toda otra, pues la riqueza de ser de que da prueba el hombre más simple sobrepaja a todo valor del mundo.

No existe aquí abajo bien que valga lo que el hombre; nada vale lo que el contacto de un espíritu humano. En el espíritu humano encontramos el pensamiento; nada vale, para cada uno de nosotros, lo que el contacto de un pensamiento diferente del nuestro, de un pensamiento traducido a la acción, con las riquezas y los matices que le añaden los valores afectivos.

Y nada manifiesta mejor que esta necesidad de amor la tendencia del hombre a dilatar su alma hacia lo infinito. La posesión espiritual, que no es plena más que cuando es recíproca, si es donación al mismo tiempo que posesión, es como una proyección del alma fuera de sí. El hombre encerrado en sí vive en estrechez; se ahoga, debe explayarse; y al propio tiempo tiene hambre, necesita dilatarse. No encuentra su perfección más que en *dar* y en *recibir*.

La posesión espiritual, en la unión de amor, implica, por otra parte, modalidades diversas. Cuando los amantes son iguales, la igualdad se refleja en la unión, dando cada uno tanto como recibe. Pero esta igualdad es pura teoría; los hombres son todos diferentes y no puede establecerse cálculo alguno cuantitativo entre lo que cada uno da y lo que recibe. Cada uno da siempre cosa distinta de lo que recibe: no se puede comparar el afecto que la mujer da al marido y el sostén que el marido da a la mujer: cada uno da lo que hay en él, y éstos son valores sin medida común. Igual que en otras relaciones a las que no se aplica palabra amor, aunque engendran una unión a veces tan profunda, las relaciones de maestro con discípulo, por ejemplo, la doctrina comunicada por el maestro no tiene medida común con el afecto, la admiración, el respeto que recibe de su discípulo: son valores de órdenes diferentes; no hay que compararlos, sino sólo preguntarse si cada uno recibe del otro lo que puede esperar de él y si lo que recibe es para él un enriquecimiento humano.

• • •

Después el hombre se encuentra en las *comunidades*, comunidades de hombres a las que se une por los valores que se desprenden de ellas, fuera de las relaciones personales con éste o aquél conocidos personalmente.

No hay rotura de los lazos personales con la comunidad; el lazo personal conduce a la comunidad por simple multiplicación. Así es como el sentimiento familiar, cuando pasa de la unión conyugal y de las relaciones de paternidad y de filiación a la solidaridad de la sangre, da un orgullo familiar. Nos sentimos enriquecidos con ser de su sangre y este lazo une a todos los de la misma sangre, incluso si son desconocidos.

La comunidad se expresa por los rasgos de una civilización, las virtudes de una nación, el patrimonio intelectual y artístico del grupo, representado a su vez por obras que emanan de individuos determinados; y, sin embargo, estas obras son, al mismo tiempo, la expresión de la nación. Molière, Racine forman parte del patrimonio de Francia con la misma razón que Shakespeare y Milton del de Inglaterra, Goethe y Schiller del de Alemania.

El hombre siente vivamente la impresión de deber a las comunidades a que pertenece una gran parte y frecuentemente la mayor de lo que vale. De otro lado, estas comunidades le aparecen como entidades que lo dominan, realidades superiores de las que él es sólo un elemento, a las cuales debe aportar todos los recursos de su acción. De ahí la tendencia a deificar a las comunidades, la divinización de la familia en tantos pueblos, relacionando la familia con dioses lares o con antepasados divinos; la divinización de la nación más importante todavía; y esta tendencia se prolonga en nuestros días, como vimos, en las morales nacionalistas o solidaristas de toda especie.

La comunidad abraza al hombre por todas partes.

El hombre no desarrolla sus conocimientos, no domina el mundo material *más que con los otros hombres*. El desarrollo humano es *obra colectiva*; lo que un hombre aislado puede conocer por sí mismo y las fuerzas de la naturaleza que puede dominar, es poco en comparación con lo que realiza la colectividad humana en el curso de los siglos. Esta

obra colectiva es lo que se llama *la civilización*; y gracias a ella la humanidad progresa en el conocimiento y el dominio del mundo. El objeto propio de la civilización es desarrollar la humanidad en el hombre, liberarlo de la materia esclavizando ésta, permitirle vivir cada vez más por el espíritu y, de esa manera, ahondar en él el sentido de lo infinito. La reflexión moral de que da pruebas este libro es posible por los siglos de civilización que le preceden.

El hombre no se desarrolla más que *por la comunidad humana*, y ésta no se desarrolla más que *por la aportación de los hombres*. El que comprende esto se da cuenta de que la búsqueda de la perfección debe desarrollarse en el marco de la comunidad, que, recibiendo, debe dar, que recibe al dar y da al recibir, porque es imposible aislarse en la comunidad de la que depende bajo todos conceptos, en la cual está inserto hasta el punto de que su actividad no cobra su significación más que en la economía general de la actividad humana.

En presencia de las comunidades humanas, el hombre tiene la impresión de uno "mayor que él", de algo que podría ser lo absoluto, y tiende hacia esas comunidades en su búsqueda de lo absoluto, igual que ha tendido hacia el amor. Pero todo esto no da aún lo absoluto: se sigue en lo relativo, en un relativo, un limitado, un contingente, más rico, sin duda, que el hombre solo y, sin embargo, todavía *un contingente*.

En lo humano es todavía lo absoluto lo que el hombre busca, el bien absoluto, el talismán que dará toda pureza y toda felicidad; pero no es ya solamente, como en las fuerzas naturales, la búsqueda de lo absoluto del conocimiento y de la acción; es también la búsqueda del ser de un valor absoluto que cree encontrar en el amado o en la comunidad y al lado del cual, al contacto del cual, participaría a su vez *del Valor en sí*.

El deseo del conquistador que quiere someter a los hombres para tener el imperio de la tierra, el del amante que quiere tener todas las mujeres para probarse que es irresistible, no son más que dos manifestaciones groseras de este deseo de infinito. Este deseo se expresa mucho más intensamente por el amor ingenuo del que adorna el objeto amado con todas las perfecciones y cree que a su contacto va a partici-

par él mismo de esta humanidad mejor en que le introduce el amado, o por el patriotismo apasionado del que juzga a su país por encima de todo y se imagina que, consagrándose sin reserva a su servicio, no teniendo en sí ya nada que no sea del país, se absorberá en cierto sentido en lo absoluto.

Pero lo absoluto no está en todo esto, y el hombre vuelve a encontrar todavía su corazón inquieto. Lo absoluto no se halla más que en Dios.

III

Lo absoluto está sólo en Dios, y sólo en Dios encuentra el hombre su bien. El hombre no puede, pues, encontrar su bien más que en Dios; pero *¿cómo es Dios el bien del hombre?*

Pues se trata del bien *del hombre*, por consiguiente, del bien que confiere al hombre *su perfección*. El hombre encuentra su bien en el conocimiento y la posesión de objetos que acrecientan el poder de su espíritu y de su acción: lo encuentra, además, en la unión con otros seres humanos que le enriquecen con la comunicación de los valores que en sí tienen; pero *¿y Dios?*

El hombre no conoce a Dios sino imperfectamente y lo conoce trascendente, es decir, inaccesible. No hay medida común entre Dios y el hombre. No tenemos de Dios ningún conocimiento directo; *¿cómo nos sería posible unirnos a Él como a otro hombre?* Para que Dios llegue a ser el bien del hombre, es preciso que de alguna manera llegue el hombre a formar *una sola cosa* con Dios, de suerte que Dios sea algo del hombre; pero esto supone franquear el abismo de la trascendencia.

Fuera de Dios, el hombre no encuentra, en parte alguna, su bien absoluto y Dios parece inaccesible. Esta necesidad de Dios y esta impotencia para alcanzar a Dios, constituye el drama fundamental de la vida humana cuya expresión encontramos en toda la literatura, pero, mejor que en parte alguna, en la filosofía moral.

¿De qué manera puede, pues, el hombre hallar su bien en Dios?

Si Dios existe, se comprende que el hombre pueda ponerse al servicio de Dios; pero la idea de *servicio* es diferente de la idea de

unión. La unión supone un lazo recíproco, dos seres que en cierto modo no forman más que uno, beneficiándose cada uno de lo que pertenece al otro. Para que haya unión entre el hombre y Dios, para que el hombre, por consiguiente, "posea" la perfección divina de manera que descanse en ella como en su bien, es preciso que intervenga Dios para darle acceso a sí.

Por otra parte, el don de sí del hombre a Dios ofrece dificultad, pues Dios no tiene ninguna necesidad del hombre, y este don del hombre para que se establezca un lazo entre el hombre y Dios debería ser recibido y aceptado por Dios. Pero el Dios impassible de Aristoteles, el Ser inefable de los hindúes, el Uno indeterminado de los neo-platónicos, *¿cómo se preocuparía, cómo se daría incluso cuenta de esta infinita pequeñez que es el hombre?*

Se plantean, pues, dos problemas: el primero, *¿en qué puede consistir una unión del hombre y de Dios, desde el punto de vista del hombre?* El segundo, *¿cómo puede concebirse esta unión desde el punto de vista de Dios?*

* * *

El hombre puede, primeramente, *conocer* a Dios en cuanto Dios es el autor de todo. Puede llegar a *comprender* que el orden del mundo y su naturaleza propia son la expresión de la sabiduría divina, y puede así adorar a Dios en sus criaturas; puede conformar su pensamiento y su acción con el orden establecido por Dios y, aplicándose a ver a Dios en el mundo, es decir, a ver en las cosas la expresión de la voluntad divina, identificarse con ésta conformando su pensamiento y su voluntad con el pensamiento y voluntad de Dios. En esta medida, el pensamiento divino se hace su pensamiento, la voluntad divina su voluntad, y su ser armoniza con el orden universal, reflejo creado del Ser perfecto.

Llegamos así, poco más o menos, a la moral estoica: conocimiento de Dios en cuanto Dios se manifiesta en la creación, y perfecta *sumisión* a este orden divino. En la medida en que el hombre llega a reconocer en todo la voluntad divina, en la medida también en que llega a la plena conciencia de la acción divina en el mundo, el hombre disfruta de una gran paz. En cierto sentido, todas las cosas devienen para él lo absoluto divino que se manifiesta en ellas; las cosas cesan

de no ser más que ellas mismas para ser al mismo tiempo acción divina, y la acción del hombre en armonía con la voluntad divina conocida y amada nos sumerge en lo absoluto divino.

* * *

Pero esta unión, que es sólo sumisión, deja al hombre en lo finito. No es una unión en el sentido estricto, como hay unión entre personas humanas. Sin embargo, aspirando a toda perfección y sabiendo que Dios es el Perfecto, el hombre aspira a verle, a conocerle tal como es; aspira a que Dios le desvele sus perfecciones y le invite a gustar del fruto de su bien indecible. La sabiduría hindú, la sabiduría neo-platónica, son testimonios de este deseo fuera del cristianismo, con otras escuelas de las que no se ha hablado aquí. Pero para llegar a ello sería preciso que Dios *hablase*; el hombre no puede penetrar en la intimidad divina más que si Dios mismo le introduce en ella.

Pasa ya así con la unión entre seres humanos. No tenemos acceso al alma de otro si él no nos da acceso. Pero ¿qué pasará con el Inefable?

Aquí es donde el *cristianismo* surge entre las enseñanzas humanas, pues se presenta como la *respuesta* de Dios a estas aspiraciones del hombre. Cristo nos enseña que Dios es Padre, que vive en nosotros, que quiere vivir en nosotros una vida que sea intercambio amoroso. El objeto de la revelación cristiana es enseñar de qué manera se opera este misterio de amor divino.

Ya las tendencias místicas de ciertas escuelas anteriores manifestaban el presentimiento de que Dios se comunica, y que ser introducido en el "Sancta Sanctorum" donde Dios se manifiesta, constituye la más alta maravilla de la vida. Por esto esas doctrinas orientan la moral hacia la búsqueda del *éxtasis*. Pero el cristianismo aporta a la filosofía datos más precisos.

Ahondando la noción de perfección divina, el pensamiento cristiano llega a comprender que Dios no puede obrar más que *por amor*: si crea, su acción creadora debe ser un acto de amor; y no puede crear, por tanto, sino para crear felicidad. Crea al hombre para que éste realice la perfección que hay en él y encuentre en esta perfección la felicidad a la que aspira su naturaleza. Dios no ha, pues, podido poner en nosotros la aspiración a conocerle y a amarle, sino para satisfacerla.

La revelación de Cristo nos enseña *de qué manera* ha escogido Dios realizar esta unión, y ésta sobrepasa todas las aspiraciones del hombre; pero que Dios sea un Padre, que cree por amor, que quiera responder a las aspiraciones que él mismo ha puesto en nosotros, son datos accesibles a la razón y se imponen al espíritu desde que la revelación cristiana ha levantado los velos bajo los que se ocultaba la trascendencia divina.

* * *

Hay, pues, en el hombre, un *llamamiento* de Dios y una *respuesta* de Dios. Uno y otra se expresan por la voluntad significada de Dios en la creación, al mismo tiempo que, de manera más velada, en el interior del alma. Por ello, la aceptación del orden creado cobra un sentido que sobrepasa la simple sumisión del estoico. Hemos visto que ya se traslucen ciertos fulgores de esta doctrina en algunos estoicos; pero la doctrina cobra todo su valor en la concepción cristiana del mundo; y, como hemos visto, también encontramos resonancias de esta doctrina cristiana incluso en pensadores no cristianos.

En esta vida, sin embargo, el hombre no llega a la plena luz. La plena unión de amor con Dios no es realizable más que en *otro mundo*; la vida en este mundo no es más que un camino; pero la vida es un camino y está completamente iluminada por el fin hacia el que tiende.

La vocación del hombre consiste, pues, en cumplir en este mundo la obra a la que Dios le llama. Hecha abstracción del orden revelado, el hombre descifra su vocación por el conocimiento del orden natural y por las circunstancias que determinan su propia orientación. Todo esto es divino y todo esto realiza, bien tomado, *la obra de Dios en nosotros*.

IV

— El hombre no se *realiza* más que *superándose*. Pues su bien consiste en *perderse* en el Bien, o perderse en Dios.

Perdersé en Dios consiste en tener puesta la mira solamente en la obra de Dios, en que Dios esté presente al espíritu en todas las acciones, en que la búsqueda de todo bien sea búsqueda de Dios y en

Filosofía moral. — 19

que Dios comunique su valor trascendente a los bienes creados entre los que fluye la vida. Esto supuesto, todos los bienes, los bienes de la ciencia y los bienes de la acción, y los amores humanos, todos cobran aspecto divino, todos participan del bien divino, todos se tornan instrumentos de unión del hombre con Dios.

—Esto confiere un nuevo relieve al principio de que el objeto de la moral es el bien, no la felicidad. Pues la felicidad repliega a uno sobre sí; el bien le libera de sí.

El que busca la felicidad y piensa en la felicidad, piensa necesariamente en sí mismo; pero la felicidad está en el bien, y el bien del hombre consiste en olvidarse para absorberse en Dios, para no pensar sino en la obra de Dios, que debe hacerse por él. No se llega a la felicidad más que en la medida en que no se la busca; *realizamos nuestro bien en la medida en que nos olvidamos de nosotros mismos*.

Y así, toda moral basada en la búsqueda de la felicidad se halla vicjada en su punto de partida. Esta moral estrecha el horizonte del hombre a sus propias dimensiones en lugar de ensancharlo hasta la dimensión de lo absoluto. No puede conducir al hombre a perderse para encontrarse, pues uno no se pierde más que olvidándose, y la preocupación por la felicidad impide que nos olvidemos de nosotros mismos.

"Si el grano no muere", dice el Evangelio, "no puede rendir fruto": morir, en el sentido moral de la palabra, es olvidarse.

CAPÍTULO IV

LA SANCIÓN

Hemos visto que desde el primer análisis del sentimiento moral se encuentra en él la exigencia de *la sanción*. Ésta se identifica con el *fin último*: la sanción consiste en que el fin, en el sentido no de *blanco*, sino de *término*, se halle en relación con el acto; que el acto bueno tenga buenos efectos y malos efectos el acto malo, y que en último análisis la vida buena haga *dichoso* y la vida culpable *desgraciado*. Hemos observado ya que la desgracia de los buenos y la felicidad de los malos constituye un escándalo contra el que se rebela la opinión. Pero como este escándalo es permanente y no se logra eliminarlo, el argumento de la sanción inclina a muchos espíritus a creer en una vida futura en la que se cumple toda justicia.

Por otra parte, la cuestión de la sanción tiene dos aspectos: un aspecto de *justicia*, que los buenos sean recompensados y los malos castigados; y un aspecto de *ideal*, que los hombres lleguen a realizar el bien a que aspiran.

I

La manera como conciben los moralistas la sanción depende estrechamente de su *metafísica*. Los que no admiten ni a Dios ni el alma inmortal no pueden admitir una vida futura, y deben limitar la sanción a esta vida terrena. Insisten entonces en los elementos de sanción que se encuentran aquí abajo y tratan de demostrar que son satisfactorios.

El bien y el mal acarrear efectivamente, en este mundo, sanciones que no son perfectas, pero que son, sin embargo, reales. El escándalo de la desgracia de los buenos y de la felicidad de los malvados es un escándalo relativo. Aun haciendo abstracción de la creencia en el más allá, que desempeña un papel psicológico apreciable, en cuanto la perspectiva del cielo o del infierno constituye un elemento de felicidad o de desgracia desde esta vida —Bentham lo había visto bien—, parece justo juzgar a los buenos generalmente más felices que a los malvados. Se encuentran personas virtuosas abrumadas por la enfermedad, pero ésta no constituye un atributo de los virtuosos; se encuentran personas virtuosas que sufren persecución, pero vemos a otras rodeadas de respeto y de afecto; lo uno no excluye lo otro, pues a veces se es perseguido por algunos y respetado por otros.

Cuando se dice que el virtuoso es, en conjunto, más dichoso que el vicioso, esto significa simplemente que es más feliz en las mismas circunstancias; que el hombre virtuoso, víctima de la misma enfermedad que el hombre corrompido, será menos desgraciado y encontrará en su virtud con qué compensar sus sufrimientos; que el hombre virtuoso pobre será, por ello, menos desgraciado que el hombre corrompido. No será, por ejemplo, ni envidioso ni agriado; aceptará su pobreza y sacará de ella el mejor partido; que el hombre virtuoso rico o sano será más feliz que el hombre corrompido en la misma condición, porque hará de su salud y de su riqueza un buen uso que será fuente de alegrías innumerables y fecundas. Todo esto es poco más o menos de Bentham.

La filosofía utilitarista ha insistido mucho en las sanciones, y muy lógicamente, puesto que la sanción se identifica con la felicidad; Bentham, entre otros, ha observado que las sanciones terrestres son de diversa naturaleza, exteriores o interiores.

* * *

Las sanciones exteriores son las de la vida social. Consisten en la recompensa o el castigo que viene del medio social, y que todas las sociedades tratan de organizar según un ideal de justicia: castigo de los malhechores, honores y dignidades a los buenos ciudadanos y muchas otras recompensas que no vienen del Estado, sino de todos los

grupos entre los que vive el hombre. Los padres recompensan o castigan a sus hijos; las sociedades científicas, deportivas, literarias, artísticas, conceden igualmente recompensas y castigos, consistentes estos últimos, principalmente, en la expulsión de los que se apartan de las reglas de honor profesional o de buena colaboración.

Las sanciones de recompensa tienen, por otra parte, un aspecto moral bastante reducido: remuneran el talento más que la virtud. En las sociedades civilizadas se procura, es cierto, crear recompensas sociales de la virtud, y los utilitaristas conceden a esto su importancia, precisamente porque para ellos la moral estaba vinculada a la felicidad. Pero la sociedad debe recompensar, sobre todo, a quien la sirve y castigar a quien la daña; y, así, la virtud no ocupa nunca más que un papel secundario en esta sanción organizada.

Más importante es su papel en el castigo, y una de las principales preocupaciones del Derecho penal moderno consiste en proporcionar la pena a la falta, entendiendo ésta en sentido moral.

* * *

La sanción social inorganizada es más rigurosa desde el punto de vista moral. Esta sanción es la de la opinión, y es sabido el lugar que ocupa la opinión ajena en la felicidad del hombre: la estima de sus semejantes es un elemento esencial de la felicidad; ser despreciado hace la vida intolerable.

Uno es estimado, sobre todo, en razón de su valor moral; el pícaro hábil puede llegar a rico; puede incluso llegar a ocupar posiciones elevadas: no llega sino con mucha dificultad a hacerse estimar. Y verse rodeado de estima, sentirse amado, sobre todo, constituye uno de los más dulces placeres del hombre. Placer, por otra parte, de naturaleza completamente distinta a la de los placeres que resultan de la riqueza o de los honores.

Sanción social organizada y sanción social inorganizada se penetran parcialmente una a otra, pues la estima va espontáneamente a aquellos a quienes honra la sociedad. La opinión común está llena de respeto para el señor o el alto dignatario. Tratamos instintivamente con deferencia al que lleva en el ojal una condecoración considerada como la insignia del valor.

* * *

A la sanción social se opone la *sanción interior*, que reside en lo que se llama *el testimonio de la conciencia*. Las gentes honradas disfrutaban habitualmente de una especie de felicidad que no conocen los demás, y esta felicidad se acrecienta profundamente en aquellos cuya vida se halla dominada por el deseo de la virtud. Todos los sabios dan testimonio de esta felicidad, tanto en la sociedad cristiana, en la que la sabiduría se expresa por la santidad, como en las sociedades no cristianas.

Esta felicidad que da virtud es, al propio tiempo, uno de los datos experimentales más metos de la vida social y una de las verdades más difíciles de hacer admitir al pueblo, porque el común de los hombres es en extremo carnal y no concibe la felicidad sino en los placeres materiales o en las ventajas sociales. En vano se comprueba que "la riqueza no hace la felicidad" y que los poderosos del siglo se ven roídos de preocupaciones: la opinión común no se aprovecha nunca de la experiencia y se obstina en creer que la felicidad se encuentra allí donde no está; los padres continúan buscando para sus hijos, ante todo, la riqueza y los honores; deseamos riquezas y honores a nuestros amigos y los buscamos anhelosamente para nosotros mismos. La fábula del *Zapatero remendón* y del *rentista* sigue siendo siempre verdadera y siempre incomprensible.

No insistiremos en este tema, que es uno de los más habituales de la moral práctica. Basta para nuestro propósito señalar los hechos.

* * *

Todas estas sanciones terrestres son sanciones *parciales*, que corresponden a lo que hemos llamado anteriormente bienes particulares. No se añaden necesariamente unas a otras, y cada una no satisface más que ciertas tendencias de nuestro ser. La más importante es, evidentemente, la sanción interior de la buena conciencia, pues la felicidad es un estado interior, un estado de conciencia; y, sin embargo, el que goza de la paz interior en la conciencia de una vida ordenada no posee la felicidad perfecta si la situación que se le crea entre los hombres se halla en discordancia con la realidad moral de su existencia. De igual manera, la enfermedad o la pobreza son males reales que no oponen quizá obstáculo decisivo a la felicidad interior, pero que sin embargo son privaciones. Y así, la tradición califica con justo motivo todas estas sanciones de

sanciones *imperfectas*, siendo la sanción perfecta aquella en que todo se armoniza para hacer dichoso al hombre virtuoso y desgraciado al vicioso.

* * *

Por esto, estas sanciones terrestres no satisfacen a los hombres. Primeramente, porque son siempre *parcialmente injustas*. No totalmente injustas, como se complacen en afirmar los despreciadores del mundo, sino parcialmente. El verdadero mérito no se halla siempre recompensado; lo está a veces, incluso con frecuencia; y en la mayoría de los casos, cuando un hombre no triunfa en la vida, una observación atenta descubre debilidades morales que lo explican. Es, quizá, pereza u orgullo, pretensión injustificada, egoísmo, imprudencia, ligereza; las deficiencias morales son de todas clases, y para emitir un juicio completo no hay que descuidar ningún elemento. Pero, habida cuenta de todos los elementos de la acción y de la vida, sigue en pie que el verdadero mérito no es siempre recompensado y que no recibe siempre una recompensa proporcionada a su valor.

De otro lado, los *accidentes naturales* y los *movimientos sociales* generales alcanzan a unos igual que a los otros. La enfermedad se debe, con frecuencia, a deficiencias morales, a la imprudencia o a la búsqueda desordenada de satisfacciones materiales; pero, en una epidemia, el sabio puede ser alcanzado igual que los demás; y el valor moral puede incluso ser fuente de imprudencia: el sabio, por desprecio de su cuerpo, descuidará las precauciones demasiado absorbentes o cuidará por espíritu de abnegación a los enfermos contagiosos. De igual manera, si un pueblo queda arruinado por una guerra, los buenos sufrirán como los malos, a veces más, porque no se resignarán a concesiones o simulaciones que podrían reportarles ventajas. En un ejército, son frecuentemente los más valientes los que quedan muertos o mutilados. El terremoto o el naufragio no establecen diferencia entre buenos y malos.

La salud, el bienestar, la seguridad, son, sin embargo, verdaderos bienes humanos, y hay algo de verdad en la opinión común que se escandaliza de ver a los buenos sufrir azotes y plagas igual que a los demás. *La vida es injusta*, se dice; y es verdad, si se espera la injusticia de esta vida. La vida puede ser justa, si no es más que una prueba en la que el hombre está invitado a demostrar su valor; pero si el hombre

no ha de buscar su bien más que en esta vida terrena, la vida es injusta.

De ahí esta moral de relleno de los estoicos, que aconsejan la indiferencia respecto a todo lo que no depende de nosotros y ensalzan la felicidad del que se obliga solamente al ejercicio del libre arbitrio.

Pero incluso la satisfacción interior de la buena conciencia está en realidad *poco proporcionada* al valor moral real, pues hay que tener en cuenta otros muchos elementos además de la pureza moral.

Un hombre honrado, dotado de una naturaleza generosa y vacilante, puede sentirse atormentado de escrúpulos y envenenado de añoranzas, aunque pase su vida consagrado a sacrificarse y prestar servicios a los demás, al paso que alegres pillastres se sienten dichosos con la conciencia de su virtud, cuando en realidad sólo mal hacen. Tropezamos con egoístas satisfechos y con gentes caritativas atormentadas. "Más vale ser Sócrates desgraciado que un cerdo satisfecho", decía Stuart Mill; pero se encuentran quienes en realidad parecen dichosos en la posición de un puerco satisfecho, y hombres de bien que se corroen de preocupaciones y se doblan bajo el haz de sus desgracias. Estos últimos no aceptarían, es cierto, vivir como puercos; pero no se les puede llamar felices, y todavía menos sostener que reciben la justa recompensa de su virtud. Evitando toda exageración y sin caer en el prejuicio de quienes se complacen en denigrar la vida, hay que reconocer que no todo es justicia aquí abajo, y que si hay *una cierta justicia*, si en conjunto los que viven según, la moral son incuestionablemente más felices que los demás, esta justicia, sin embargo, sufre *innumerables excepciones* y no es nunca exacta. Si hay una justicia, debe, pues realizarse en el más allá.

* * *

Esas consideraciones cobran un relieve muy acusado si se tiene en cuenta que el hombre no aspira solamente a la justicia, sino al ideal, es decir, que tiende no sólo a recibir una recompensa exactamente proporcionada a su mérito, sino a *realizar el bien absoluto*, y que no encuentra su bien perfecto fuera de este absoluto. Hemos visto que el análisis de la tendencia del hombre al bien nos lleva a concluir que no puede encontrar su felicidad integral más que en la unión con Dios. La sanción perfecta implica, pues, a la vez, una justicia perfecta y algo que

sobrepasa la justicia: la realización de las aspiraciones que Dios mismo ha puesto en el hombre y que no puede haber puesto más que para satisfacerlas. Ya nos situemos en un punto de vista o en otro, el espíritu se encuentra orientado hacia la consideración de la vida futura sin la cual no se puede concebir sanción perfecta.

La existencia de la vida futura depende de realidades, la de Dios y la del alma, que la filosofía general establece y que no vamos a probar aquí. Pero la economía de la moral nos invita a preguntarnos cómo debe comprenderse esta vida futura.

II

Todas las especulaciones sobre la vida futura dependen de *tradiciones religiosas*. Fuera de éstas, los filósofos parecen muy desprovistos de argumentos decisivos. No llegan siquiera a formarse una noción segura del *carácter personal* de la vida futura. En la tradición aristotélica, entre otras, se la ha discutido mucho, y la mayoría de los moralistas no religiosos limitan, en suma, sus teorías morales a esta vida terrena. Los estoicos, como hemos visto, admiten en principio la supervivencia, porque aceptan los datos religiosos corrientes en su época; pero su reflexión moral se limita a esta vida terrena, y pasa lo mismo con casi todos los filósofos modernos.

* * *

Las tradiciones religiosas, en lo que concierne a la supervivencia, se reducen a dos grupos principales: el *grupo occidental*, del que la doctrina cristiana representa la concepción más precisa, según la cual esta vida es una *prueba decisiva* tras de la que el hombre será recompensado o castigado por una eternidad feliz o desgraciada; y el *grupo oriental*, cuyo elemento principal es la tradición hindú, según la cual esta vida es recompensada o castigada con una *reencarnación* proporcionada a los méritos, encadenándose sin fin las reencarnaciones, a menos que se logre escapar de ellas alcanzando el *nirvana*.

Bajo el punto de vista filosófico, ¿podemos *demostrar* una de estas concepciones? La demostración supone que se puede probar que Dios

debe elegir una u otra, que la naturaleza del hombre es *inconciliable*, sea con la eternidad que sanciona una sola vida, sea con la doctrina de la reencarnación.

No parece que esta demostración sea posible. La doctrina cristiana enseña que la vida es un prueba única y decisiva, pero no se ve que Dios no *hubiera podido obrar* de otra manera; el carácter decisivo de la vida es, pues, el resultado de una *libre elección de Dios*.

Pero, al lado de una necesidad rigurosa, motivos de conveniencia pueden inclinar el espíritu a una solución más bien que a la otra. Prescindiendo de las certidumbres que vienen de la revelación puede uno preguntarse lo que parece más conforme con la situación del hombre tal como lo conocemos.

* * *

En el mundo occidental, cierto número de espíritus propenden en nuestros días a considerar la reencarnación como una hipótesis seductora, en gran parte bajo la influencia del movimiento del pensamiento contemporáneo, que reduce considerablemente el campo de la libertad.

El hombre, se dice, obra con tan poco discernimiento, depende de tal manera de su cuerpo, de su herencia, de las circunstancias; los actos plenamente deliberados son tan poco numerosos en su vida, que parece excesivo sancionar esta existencia miserable y vacilante con una *eternidad* de bien o de mal. La vida no es, hablando propiamente, más que un esbozo, un aprendizaje; una sanción definitiva no guarda proporción con ella; es más razonable admitir como sanción otra vida que represente un bien proporcionado al que esa vida sanciona, encadenándose así las vidas hasta que, de grado en grado, se haya liberado el hombre de su debilidad.

El dogma cristiano de la eternidad hace pesar sobre el ser humano un terror paralizante, porque da al más pequeño acto una importancia absoluta, desproporcionada a la realidad confusa de la vida del espíritu. La doctrina de las reencarnaciones, al enseñar que nada se ha perdido, incluso si hacemos el mal, que el castigo será proporcionado al mal y que podremos siempre reparar, es consoladora y estimulante.

La tradición cristiana es, pues, rechazada en parte como una doctrina desesperante. Y es curioso comprobar que el pesimismo hindú se debe,

en gran parte, a la doctrina de la reencarnación y que lo que parece reconfortante a los occidentales de hoy parece desesperante a los orientales. El esfuerzo esencial del pensamiento indio tiende a liberarse de la reencarnación, hacia la que se inclina el pensamiento occidental como hacia una hipótesis consoladora.

* * *

Cierto es que hay *desproporción* entre una vida de algunos años, cincuenta o sesenta todo lo más, y la eternidad; y esta desproporción es doble: en cuanto a la duración de la vida, primero; en cuanto a la acción humana, después.

Si se trata de la duración de la vida, no se ve que la reencarnación cambie algo en el problema. La desproporción entre esta vida y la otra no es, en efecto, la de una vida más breve a una vida más larga, sino la desproporción del *tiempo* a la *eternidad*. El tiempo es siempre breve para quien tiene en el espíritu el sentido de la eternidad. Vivir veinte años o vivir cuarenta o cien parece igualmente breve frente a lo que no tiene duración, y es esto lo que confirma la experiencia, pues cuando un hombre ha tenido lo que se llama una larga vida, no tiene la impresión de que sea larga: la encuentra siempre breve; la encuentra singularmente breve, y su impresión no cambia sensiblemente con los años; "largo tiempo" puede alargarse indefinidamente sin desembocar en "siempre", y cuando se tiene necesidad de "siempre", ningún "largo tiempo" parece largo.

Por esto, añadir una vida a ésta *no cambia nada* en el problema: se tendrá la misma impresión de brevedad después de la segunda vida; y añadir otras diez, cien, mil, no cambiará nunca nada. La teoría de la reencarnación no es más que una manera de eludir la dificultad operando sobre la imaginación; retrasar el problema no es resolverlo. Después de mil vidas, el hombre encontrará siempre el tiempo breve.

La reencarnación no resuelve la desproporción entre la vida y la eternidad, porque esta desproporción no es cuantitativa; es una *diferencia de naturaleza*. El hombre en la tierra está en el tiempo; en el otro mundo está fuera del tiempo. Jamás un tiempo, sea el que sea, puede por sí mismo valer la eternidad.

* * *

Pero la desproporción entre la vida y la eternidad no es solamente bajo el punto de vista cuantitativo, sino también bajo el punto de vista del *valor de los actos*. El hombre obra con tan poco dominio de sí mismo en esta vida, se dice, discierne tan mal el alcance de sus actos, la reflexión es tan débil y tan intermitente en él, que atribuir a sus actos un alcance de eternidad es exagerado. Que sea recompensado con una vida un poco mejor, si ha obrado bien; un poco menos buena, si ha obrado mal, pase. Pero ¡la eternidad!

Tampoco esta vez la reencarnación *resuelve nada*, pues si el hombre, en esta vida, tiene poco discernimiento, no lo tendrá mayor en una vida ulterior, y las reencarnaciones no podrán, pues, detenerse nunca. Es cierto que en nuestra civilización moderna no faltarían espíritus a quienes alegrarían hipótesis semejantes; pero es en virtud de una ilusión propiamente materialista, pues si el hombre está hecho *para el bien absoluto*, si está hecho para realizar en Dios un bien perfecto y una felicidad hacia la que no puede menos de tender en esta vida, la solución que consiste en tender siempre sin llegar jamás, es poco satisfactoria; y si el hombre supiese que no llegaría jamás, se inclinaría, como los indios, a un pesimismo desesperado. El valor de vivir nace de la esperanza de una vida mejor, y las doctrinas occidentales que rechazan la idea de vida futura no escapan a la desesperación más que prometiéndolo el paraíso en la tierra.

Pero como el paraíso en la tierra es siempre un paraíso fallido, si el género humano renunciase deliberadamente al paraíso del otro mundo, no tardaría en replegarse en la amargura.

La concepción cristiana de la vida eterna está basada en *la libertad*. Según esta concepción, cuando el hombre realiza un acto libre, se compromete; un solo acto libre basta para orientar la voluntad hacia el bien como hacia el mal, y el acto libre, por consiguiente, está cargado con un *peso de absoluto*. Lo que pasa en el momento de la muerte no es sino la fijación de la voluntad en el bien o el mal, en el que se ha detenido cuando se ha extinguido la vida.

Pero ¿qué pasa con esta confusión en la que, se dice, se debate el hombre a todo lo largo de su vida? Examinaremos la cuestión al hablar del campo de acción del libre albedrío. Hemos visto ya que los actos del hombre no son todos libres; pero basta que *haya algunos libres* para que estos actos sean *portadores de absoluto*.

La cuestión no consiste, pues, en saber si el libre albedrío está a veces o frecuentemente obnubilado, sino en saber si el hombre *posee* el libre arbitrio y si éste *puede ejercerse*. En este caso, la naturaleza del hombre implica que se compromete por actos libres, y *comprometerse* quiere decir adoptar una postura que no se deba más que a nosotros mismos, una postura de la que seamos responsables y con cuyas consecuencias carguemos.

* * *

Sin embargo, la desproporción subsiste. No se ve que en sentido estricto el hombre merezca la eternidad, y menos todavía que merezca esta respuesta divina sin la que, como hemos visto, no se realiza su perfección. Así, pues, depende de *la libre elección de Dios* tanto la eternidad del hombre como que esta eternidad le colme de una felicidad que supera sus capacidades finitas. Pero si es Dios quien ha puesto en él la aspiración a lo absoluto en el bien, no hay de qué admirarse que Dios responda a la aspiración de que Él mismo es autor.

Sin embargo, si existe desproporción entre la eternidad y la vida, ¿se puede admitir el *infierno*? Pues Dios, al dotar al hombre de una felicidad que sobrepasa lo que merece e incluso lo que puede concebir, se muestra bueno y amante; esta actitud es conforme a la perfección que reconocemos en Él; pero no ocurre lo mismo con el castigo: al castigar al hombre más de lo que éste merece, Dios se mostrará injusto y malo.

Lo que conocemos del infierno es *negativo*: el infierno consiste en estar *privado* del bien absoluto al que tiende el hombre y en *tener plena conciencia de esa privación*. Dejando de lado las descripciones metafóricas a las que recurre la predicación popular para impresionar el sentimiento, lo que se sabe del infierno se reduce a esta doctrina negativa; y si el hombre llega a un estado en que tenga plena conciencia de haber marrado su fin de manera definitiva, hay que admitir que este estado es *doloroso* por esencia.

Pero si se admite la libertad, si se admite que el hombre de una manera plenamente autónoma puede orientar su voluntad hacia o contra el bien, es decir, hacia o contra Dios, si se admite además el *carácter decisivo* de esta postura, y se la admite desde el momento en que se

acepta como razonable que el hombre pueda alcanzar aquello para que está hecho y hacia lo que tiende, es necesario admitir también que el hombre puede sustraerse a su vocación y que en este caso no alcanza su bien. La posibilidad del infierno es, pues, la *contrapartida necesaria* de la libertad humana y de la vocación de eternidad.

En cuanto al número de los que van al infierno, es una cuestión de hecho sobre la que la filosofía no puede arrojar ninguna luz. Sobre las situaciones de hecho relativas al otro mundo, ningún dato experimental nos informa tampoco. Sólo Dios podría revelar lo que estima útil que sepamos; pero esto escapa al plano de la filosofía.

* * *

Estos argumentos no impiden, sin embargo, que Dios *hubiera podido* establecer la reencarnación y no conducir al hombre a lo absoluto de la eternidad más que después de cierto número de vidas. Fuera de la enseñanza cristiana, que nos asegura de lo contrario, ¿no nos informa sobre el particular ningún indicio positivo?

Si la transmigración existiese, cabría esperar que *se manifieste algo de ella*, que el hombre tenga cierto recuerdo de sus vidas anteriores, que la continuidad del mismo ser en cuerpos diferentes se patentice. Ahora bien, *nada de esto se transparenta*: la ausencia de todo signo concuerda mejor con la hipótesis de la eternidad inmediata, puesto que, según ésta, el hombre sale definitivamente de este mundo a su muerte y pierde todo contacto con él.

* * *

Sin que se pueda *demostrar* la eternidad de la recompensa y del castigo después de una vida única, esta hipótesis aparece, pues, como *la más plausible*. Pero lo esencial, bajo el punto de vista filosófico que nos ocupa aquí, es que la eternidad del más allá sea la contrapartida necesaria de la aspiración del hombre a lo infinito. Este más allá el hombre no puede alcanzarlo más que si Dios se lo da; pero siendo el hombre lo que es, tiende a ese más allá necesariamente, y si tiende es porque Dios lo ha hecho tal. Que Dios, que le ha dado su naturaleza, le permita la realización de esta naturaleza, es cosa racional. El ciclo de la vida no se cerraría sin la eternidad.

CUARTA PARTE

LA VIDA MORAL

El hombre está en el mundo. No es un ser aislado que se desarrolla según su ley propia sin tener que ocuparse de nada más que de sí mismo; está en el mundo, depende del mundo; tiene una obra que realizar, y esta obra es también en el mundo donde ha de realizarla, en el mundo y por el mundo, sirviéndose del mundo. Depende, pues, del mundo y al propio tiempo se sirve del mundo. El mundo le proporciona la materia de su obra propia; debe aceptar las leyes del universo que es incapaz de cambiar, y entre estas leyes se encuentra la de su propio ser; pero el mundo le está sometido en cuanto el hombre puede conocerlo y utilizarlo.

En este universo que le rodea y le domina al mismo tiempo que le sirve, el hombre debe desarrollarse según su naturaleza y ocupar su puesto en el orden universal. Todo ser, como hemos visto, tiende a su perfección, el hombre como los demás; su perfección corresponde a su naturaleza; es en el orden de su naturaleza y en el orden universal de la naturaleza donde el hombre debe realizar su destino.

En cierta manera, el hombre realiza necesariamente el orden de la naturaleza en cuanto las leyes de la naturaleza obran en él. Realiza necesariamente las leyes físicas y fisiológicas, las de la gravedad y las del frío y el calor. Si la temperatura inferior del cuerpo sobrepasa o no alcanza cierto grado de calor, el hombre no puede continuar viviendo. Y no ocurre de otra manera con las leyes psicológicas: el cerebro y la imaginación creadora no funcionan sino en condiciones que no está en nuestra mano modificar.

Filosofía moral. — 20

Pero de otro modo el hombre se desarrolla por sí mismo en cuanto es libre, y estas leyes naturales, que no está en su mano modificar, las utiliza. Así, obra sobre las leyes naturales en el sentido de que modifica sus efectos espontáneos. El hombre no modifica la ley de la gravedad, pero hace volar en virtud de esta ley aparatos que no volarían sin él; no modifica las leyes de la combustión, pero hace arder materias que no arderían sin él, y utiliza esta combustión para mil usos.

• • •

Toda la grandeza del hombre viene de esta libertad.

Es una grandeza única. Hay en la naturaleza algo que viene del hombre, que viene sólo del hombre, que es fruto de su autonomía; realidades respecto de las cuales el hombre no es sólo causa instrumental, sino *causa* eficiente y, en cierto sentido, *causa primera*, causa primera en el orden de lo finito; cosas que han sido concebidas por el hombre, creadas en cierto sentido por él; no que todo en ellas sea del hombre —el hombre trabaja sobre una materia preexistente—, pero algo al menos, difícil de determinar, porque no podemos aislarlo, pero, sin embargo, algo, una realidad nace auténticamente de la facultad inventora, creadora del hombre, de su autonomía. En último análisis, cuando se ha agotado en la explicación de la obra todo lo que ésta tiene de la multiplicidad de los determinismos, queda algo que no viene más que del hombre y en este algo radica la grandeza de éste.

El *pensamiento*, que es el instrumento al mismo tiempo que la condición de la libertad, es, pues, la grandeza suprema de la creación. Es posible, como decía Henri Poincaré, que el pensamiento no sea más que un relámpago entre dos infinitos, o, como decía Pascal, que no sea más que una nonada entre dos inmensidades; pero este relámpago, esta nonada, vale incomparablemente más que todos los infinitos o todas las inmensidades, porque el pensamiento los conoce y ellos no se conocen y no conocen al pensamiento y porque sólo el pensamiento está dotado de iniciativa.

Esta concepción del mundo le da un carácter netamente *antropocéntrico*. El hombre es el ser por el que *se expresa el mundo*, por el que en cierta manera el mundo *responde a Dios* expresándose por la creación. Por el hombre, el mundo que viene de Dios y expresa la vo-

luntad divina, vuelve a Dios y le responde. Si faltase el hombre al mundo, éste perdería su sentido.

Esta filosofía es también profundamente *optimista*. La obra a que el hombre está llamado es una obra de perfección y de belleza. La perfección, que es el bien, no es, por otra parte, otra cosa más que la belleza, y ésta no se encuentra sino en la verdad. El hombre está llamado a desarrollarse para realizar en sí mismo una obra de perfección gracias a la cual alcanza un *desarrollo y expansión de sí* que le procuran la felicidad perfecta en la plena posesión de sí; y esta perfección se manifiesta en la obra que realiza. Sólo el hombre, entre los seres que conocemos, está llamado a añadir al orden de la creación algo que viene auténticamente de él. Incluso la posibilidad de hacer el mal aparece como un elemento de enriquecimiento —no el mal realizado, sino la *posibilidad* de hacer el mal—, como contrapartida de esta autonomía gracias a la cual el bien realizado por el hombre viene realmente de él. Y aunque no podamos sondear hasta el fondo estos misterios, lo que comprendemos de ellos basta para manifestar en esta filosofía una concepción del hombre que suscita el entusiasmo. La misión del hombre es la más alta que existe y que puede existir. Nos hallamos en los antípodas de las filosofías pesimistas.

• • •

Así se determinan los problemas de la vida moral: el hombre, para alcanzar su fin, debe *desarrollarse* —lo que da la *moral individual*—; y *ocupar su puesto* en el orden universal, realizar su obra en el mundo —lo que da la *moral respecto a los demás*.

Aquí nos ocuparemos, sobre todo, de la moral individual. Hay que comenzar por aquí; y la moral individual desemboca en la moral para con los demás, porque lleva al deber de realizar una obra que sobrepasa al yo aislado. Pero cuando se llega a los detalles sobre los deberes para con los demás, se pasa inmediatamente a la moral especial de los diferentes aspectos de la vida. Haremos alusión ocasionalmente a estos aspectos a propósito de las exigencias del desarrollo humano.

Queda, pues, entendido, que el bien moral no es más que el bien en sí tomado bajo cierto ángulo, el de la acción libre; que el bien moral del arquitecto consiste en edificar casas sólidas, hermosas

y confortables; que el bien moral del cocinero consiste en preparar bien los manjares; que el bien moral del juez consiste en hacer buena justicia; que el bien moral de los esposos consiste en realizar un bello amor conyugal y en educar bien a sus hijos; que la moral interviene en todos los problemas humanos bajo el punto de vista de la acción libre y que, independiente de las condiciones técnicas de realización de la obra, es, sin embargo, inseparable de los objetivos de la acción.

En la práctica, la moral "se nutre de los demás valores" (Le Senne) en el sentido de que no se realiza más que en y mediante actos cuyo objeto se halla en valores no morales, estéticos, intelectuales, afectivos, económicos, políticos. Un beso desarrolla un valor afectivo, pero es moralmente bueno o malo según se inscriba o no en la línea de nuestro fin último. Es imposible encontrar un acto moral que sea sólo moral y no corresponda a otros valores también. El objeto de la moral es, pues, la realidad misma de la vida, pero la moral considera toda realidad bajo el punto de vista del fin último al que el hombre está ordenado.

La moral especial estudia los problemas de la acción libre que se plantean a propósito de las diferentes formas de la acción humana; hay morales profesionales, una moral social, una moral del ciudadano y una moral de los gobernantes, una moral de los esposos y una moral de los hijos.

Hay también una moral especial para las diferentes formas de la actividad, una moral de los negocios o de la justicia conmutativa, una moral sexual, una moral del respeto de la vida y del respeto de la verdad. Estas morales no son morales diferentes y no se oponen entre sí; no son sino aplicaciones de la moral a situaciones diversas. El dominio de la moral llega tan lejos como el de la acción humana.

Este es un tratado de moral general: se limita a las condiciones generales de la moralidad prescindiendo de las situaciones particulares y de la obra especial que persigue cada hombre en particular. Es, pues, en cierta manera una moral desencarnada.

CAPÍTULO I

EL PROBLEMA DEL ORDEN

El ser y el bien se identifican. Todo lo que es, tomado en sí, es bueno. La perfección de un ser está *prefigurada por su naturaleza misma*, y basta observarlo atentamente para ver desprenderse de sus caracteres propios y de sus tendencias la línea de su perfección. El hombre debe, pues, para discernir su perfección, observar su naturaleza. Es buena y puede confiar en ella; observando su naturaleza y sus tendencias naturales es como el hombre cobrará conciencia de las exigencias de su perfección.

Pero al mismo tiempo hay en él un *conflicto*. Los bienes particulares que solicitan su atención son de orden distinto y entrechocan; no concuerdan todos con el bien general que el hombre desea de una manera absoluta. El hombre tiene conciencia de ser uno; es un ser; su vida forma *un* todo; aspira a una unidad en que se funde todo, a un conjunto que haga de su vida una armonía, no una incoherencia. Al mismo tiempo se siente y se comprueba múltiple; los bienes que le solicitan son de naturaleza distinta y muchos se excluyen mutuamente. ¿Cómo reducir esta multiplicidad a la unidad y hacer servir estos bienes tan heterogéneos al bien general del ser? Es el *problema del orden* por el que comenzaremos este estudio de la vida moral.

El conflicto del que nace la cuestión del orden se manifiesta en particular por la oposición entre el cuerpo y el espíritu. Esta proporciona el tema más clásico de la literatura moral. Este conflicto es una consecuencia de la naturaleza.

Se trata aquí de la naturaleza del hombre. Una tradición que hemos encontrado ya en Epicuro, que se encuentra en toda la filosofía griega y se prolonga hasta nuestros días en las concepciones populares, identifica naturaleza y animalidad. Lo que es natural al hombre es lo que le es común con los animales. Comer, dormir, amar, es natural; hacer obra de pensamiento no lo es.

Por otra parte, cuando se trata de la realidad material, se llama "naturaleza" únicamente lo que existe sin intervención del pensamiento humano. Pero el hombre no puede realizar sus obras más que sirviéndose de las leyes de la naturaleza, las de su ser primeramente, después las de los demás. Se califica, sin embargo, de "naturaleza" la roca, no la casa que el hombre construye con las piedras que extrae de ella.

Nos encontramos, pues, aquí en presencia de usos de pensamiento y de lenguaje antiguos y constantes. Por ello importa mucho puntualizar las ideas.

La naturaleza del hombre entraña el espíritu tanto como el cuerpo; el espíritu es, pues, tan "natural" al hombre como el cuerpo, y el hombre no seguiría la ley de su naturaleza si no se sirviera de su inteligencia. El hombre no es una bestia; vivir como una bestia no es vivir humanamente, y los que exigen que se vuelva a la naturaleza, entendiendo como "natural" únicamente lo que es común al hombre y al animal, se apartan de la naturaleza "humana".

Sin embargo, esta concepción sigue arraigada en el espíritu popular. A la moral de la castidad se opone, por ejemplo, que el amor carnal es "natural" y que el dominio de las pasiones por el espíritu no lo es. Pero la naturaleza se manifiesta tanto por las obras del espíritu como por las del cuerpo; el arte, la ciencia, el pensamiento, la religión, la moral, todo esto es natural al hombre; y cuando se encuentran huellas de hombres en las excavaciones, se está seguro de que se trata de hombres y no de animales cuando las huellas indican una actividad del espíritu, ya se trate de testimonios religiosos, de realizaciones artísticas o de utensilios para la acción.

En los estudios acerca de los primitivos se ha creído, a veces, que se iba a descubrir un estadio de vida "natural" de la que la civilización se apartaría. La antigua literatura del "buen salvaje" se inspiraba en esta concepción, y ciertos etnólogos de nuestro siglo han vuelto a ella. Pero es, por el contrario, la civilización la que es natural al hombre;

permanecer en el estado primitivo no es hacer obra de inteligencia; es, pues, ir en contra de la naturaleza humana. Es tan natural al hombre reflexionar, estudiar y transformar la materia a su servicio, como comer y dormir. Si un grupo humano vive durante siglos sin que la inteligencia se manifieste, es que le faltan ciertas condiciones esenciales al desarrollo natural del hombre.

Diógenes se engañaba, pues, completamente cuando pensaba que era preciso tomar ejemplo de las bestias para realizar plenamente su humanidad. Pero esta complejidad de la naturaleza humana suscita problemas difíciles de orden que no se plantean a los animales.

I

Hemos visto que el orden se define *unidad en la multiplicidad*. Supone los dos términos: no hay orden sin unidad, pero no hay orden tampoco sin multiplicidad. Arrójense colores al azar sobre una tela; esto no constituye un orden porque no existe unidad. Si, por el contrario, se los dispone sistemáticamente de suerte que formen un cuadro o simplemente arabescos, conjunto armonioso de líneas y de colores, se obtiene una unidad y se discierne un orden. Por el contrario, no se verá orden en una tela monocroma; no hay orden en lo homogéneo, lo simple, lo uno sin partes. No tendré la idea de orden, si encuentro una piedra en el camino, como tampoco si encuentro piedras esparcidas en él; pero sí si las piedras están amontonadas y con más razón si han sido colocadas metódicamente.

El *desorden* no es solamente la ausencia de orden, sino lo *contrario del orden*. Hay ausencia de orden en el sentido de que no se plantea la cuestión de orden cuando un objeto está solo y es homogéneo: no hay problema de orden si no hay en un paisaje más que un árbol. Pero hay desorden cuando se plantea el orden y el orden no está realizado: cuando nos encontramos en presencia de una multiplicidad que podría ser reducida a la unidad y no lo está.

¿De dónde viene la unidad que el orden realiza? No puede venir más que *del espíritu*.

Lo que hace una casa de un conjunto de piedras es el pensamiento que concibió la casa; la unidad no nace de las piedras mismas, sino

de su disposición; y ésta brota del espíritu; es el espíritu sólo el que ve el orden; los ojos no ven más que un conjunto de objetos materiales; el espíritu ve la unidad: es una casa, un campo, un árbol. Así, cuando se encuentra un orden en alguna parte, se supone inmediatamente la intervención de un *espíritu ordenador*; si al pasearme por un bosque percibo que los árboles están plantados simétricamente, de ello concluyo inmediatamente que no se trata del efecto del azar y que han intervenido hombres con un plan.

El orden corresponde, pues, a una idea. No se percibe el orden más que si se conoce la *idea directriz*. El que ve un cuadro o lee un poema de una escuela nueva de la que no conoce ni la inspiración ni la técnica, tiene, a veces, la impresión de colores o de palabras arrojados al azar; pero, si se le explica la obra, la comprende. ¿Qué significa aquí la palabra *comprender*, sino *ver el principio de unidad*, de orden, que une entre sí los elementos?

Correspondiente a una idea, propuesto a un ser dotado de inteligencia o concebido por él, el orden a realizar aparece como un bien, un fin, un principio de acción, y la acción racional, la del ser dotado de inteligencia, consiste precisamente en obrar de manera ordenada con miras a realizar conjuntos que sean multiplicidades reducidas a la unidad: disponer ladrillos o piedras para hacer con ellos una casa, notas para hacer con ellas una melodía, colores y líneas en un cuadro, conceptos y juicios en un razonamiento. Toda acción *racional es unificadora*, y quien dice unificadora dice *ordenadora*. El orden es una de las operaciones propias del espíritu.

• • •

La *perfección* del orden está en razón tanto de la *unidad* como de la *multiplicidad*. Es tanto mayor cuanto la unidad es más perfecta, pero, al mismo tiempo, la multiplicidad es elemento de riqueza. Una nota musical es bella; corresponde a una armonía entre las vibraciones; un acorde es más bello si refleja la misma unidad y si las notas que lo componen tienen la misma belleza que la nota única, pues cada nota gana al estar encadenada en un conjunto que realza su valor; una sucesión armoniosa de acordes presenta una belleza más perfecta, un orden más rico, que un solo acorde, y realza el valor de cada uno de los componentes.

Ciertos sonidos, ciertos espectáculos sencillos, una campana que suena en una tarde de verano, el mar, el cielo, parecen representar cimas de belleza, y se tiene la impresión de que esta perfección la tienen de su simplicidad; pero lo que se llama aquí simplicidad corresponde a la *impresión poderosísima de unidad* que esos objetos desprenden. La campana que suena en la tarde corresponde a un conjunto de una gran multiplicidad; la apreciamos gracias a todo un contorno, la campiña, una cierta luz, una cierta temperatura; no le encontraríamos la misma belleza en un cobertizo de fábrica o en una calle frecuentada en pleno mediodía. La perfección de este sonido está hecha en realidad de un conjunto perfectamente ordenado a ciertas impresiones. Lo mismo los grandes espectáculos de la naturaleza son, en realidad, de una riqueza extrema; y si dan una impresión tan fuerte de sencillez es porque percibimos en ellos una unidad profunda, es decir, un orden.

Vestidos sencillos, colores simples, son frecuentemente más hermosos que objetos complicados, porque la complicación hace más difícil la unidad. En las obras del hombre la unidad es, con frecuencia, deficiente cuando el conjunto es rico; se ve en la música, en la poesía, hasta en la filosofía. Pero el principio de perfección permanece el mismo; depende de la unidad que se logra poner en la multiplicidad de los elementos. El orden domina a la multiplicidad. Y *dominar* tiene todavía el mismo sentido: reducir a la unidad. Dominar un caballo es llevarlo a hacer movimientos ordenados que corresponden al pensamiento de lo que con ellos se quiera conseguir.

Lo que es verdad de la naturaleza, del arte, del pensamiento, lo es también de la vida. Una hermosa acción es una acción ordenada, ordenada en sí misma y ordenada al conjunto que forma su contorno; una vida hermosa es una vida perfecta, y una vida *en orden*, en la que todas las acciones forman un conjunto, es una vida *una*. Una hermosa vida es como una bella melodía, un bello paisaje, un hermoso cuadro, un todo cuyas partes se corresponden y equilibran.

II

El problema de la vida es para el hombre, bajo todos los aspectos, un *problema de orden*. La vida física es una cuestión de orden, la vida

intelectual lo es también, la vida moral lo mismo. El pecado es un desorden, como la debilidad, la enfermedad, el error.

Además, el hombre debe ocupar su puesto en el orden universal, desempeñar el papel que le corresponde en la historia del mundo. A veces se dibuja un conflicto, aparente al menos, entre las condiciones de su desarrollo personal y las exigencias del orden general, y el hombre debe aceptar el sacrificio de algunas de sus aspiraciones, incluso ciertas condiciones de su desarrollo personal, para satisfacer las condiciones del orden que le supera. El que no logra casarse debe renunciar al amor, y el que es pobre debe aceptar verse privado de medios eficaces de desarrollo por respeto hacia el orden social.

Estos sacrificios, como hemos visto, se justifican en una concepción creacionista del mundo, dominada por la noción del Dios-Providencia y concibiendo la vida como un encaminarse hacia otro mundo en el que se realiza toda justicia. No hay otro medio de justificarlos. Otras teorías, como las morales altruistas, tratan de camuflarlos demostrando que el hombre encuentra su felicidad propia en sacrificarse por sus semejantes; esto es parcialmente verdadero; en gran número de casos, el sacrificio es un elemento de desarrollo personal, y realizando una obra en la que sacrificamos algunos elementos de nuestro desarrollo, encontramos a veces otros elementos superiores al que hubiéramos encontrado rehusando el sacrificio. Pero no se debe exagerar tampoco esta comprobación. Es verdad que muchos sacrificios encuentran su recompensa ya aquí abajo, pero no todos. Se puede estar obligado a un sacrificio que bajo el punto de vista de la vida terrestre sea verdaderamente un sacrificio sin compensación humana. Uno de los casos más habituales es el del celibato forzoso, cuando muchos podrían encontrar, al menos, fuera del matrimonio, ciertas formas del amor. Y al lado de sacrificios como éste, que repercute sobre toda la vida, ¡cuántos sacrificios de detalle impuestos por las exigencias de la vida común! Pretender reducirlos todos a la ventaja personal, como quieren los utilitaristas, es seductor, pero no resiste a los hechos. El hombre debe reconocerse dependiente y obligado a contar con algo más que él mismo.

Es cierto, sin embargo, que el sacrificio ocupa un puesto muy importante en el desarrollo personal del hombre. Tendremos que volver sobre esto, pues es una de las leyes fundamentales de la vida moral.

• • •

Cuando hablamos aquí de libre elección, la palabra *libre* presenta un equívoco. Hay que distinguir la *libertad psicológica y moral*.

La libertad psicológica es el libre albedrío. Hemos visto en qué medida el hombre es libre en este sentido. Cuando tiene esta libertad, *puede* escoger, y ese término significa que tiene la *posibilidad* de elegir.

La libertad moral es el *derecho* de elegir. Cuando se dice a alguien: "puedes hacer esto", se trata de un acto respecto al cual es libre en el sentido de libre arbitrio, que le es, pues, objetivamente posible realizar, pero se quiere decir, además, que tiene el derecho de realizarlo. Se emplean las mismas palabras; se dice "el hombre puede" o "el hombre debe", dando a entender con esto ya que goza de su libre albedrío o ya que tiene el derecho de hacerlo. Si digo: "Yo no puedo abrir esta puerta", me refiero tanto a una imposibilidad física como a una prohibición moral.

Aquí, cuando se habla de opciones que se imponen, se habla de opciones respecto de las cuales se es *libre* en el sentido de libre albedrío, pero a las que se está *obligado* en sentido moral, que se tiene, pues, el *deber* de poner; y cuando se habla de *libre elección*, se habla de una elección que no es solamente libre en el sentido de libre arbitrio, sino también en el sentido de *derecho* de elegir. Combinando estos dos sentidos, se llega a decir que se es libre de hacer ciertas cosas que no se es libre de hacer. En el primer sentido, yo *puedo* pecar, es decir, que tengo la capacidad de hacerlo; y en el segundo, yo *no puedo*, es decir, no tengo el derecho de hacerlo.

Cuando se habla de opciones siguiendo una libre elección, nos referimos, pues, a opciones entre las que se tiene el *derecho* de elegir. No puedo elegir hacer el mal, es decir, no tengo el derecho de elegirlo, aunque pueda elegirlo, es decir, tengo la posibilidad de elegirlo.

• • •

En este sentido, las *condiciones naturales* se nos imponen y nosotros debemos aceptarlas, igual las intelectuales que las físicas y morales. Se trata aquí de un deber moral. Nos es posible procurar sustraernos a estas condiciones naturales, pero no tenemos el derecho de hacerlo. No tenemos que cambiar las leyes físicas del desarrollo de nuestro cuerpo, como tampoco las del desarrollo de nuestro espíritu o de

nuestro carácter. Para que reine el orden en mi vida, debo ser dueño de mí; para ello, es preciso que mi sistema nervioso esté habitualmente sosegado, y esto supone que descanso, que hago ejercicio físico, que duermo cierto número de horas por día.

Todas las tendencias naturales, como sabemos, son buenas en sí mismas y deben ser satisfechas *dentro del orden*, es decir, en la medida en que el bien del conjunto lo exige. Se habla, sin embargo, de *tendencias malas*, de defectos, la glotonería, el egoísmo, la pereza; se les llama males porque arrastran al hombre al mal. Pero estos defectos no son sino *desviaciones de tendencias buenas*, tendencias buenas descentradas y por ende *desordenadas*.

La glotonería, por ejemplo, es una desviación del apetito; y el gusto o deseo de comer, el placer de comer, es indispensable al hombre, que no podría hallarse sano sin él. Igualmente, la lujuria es una desviación del instinto sexual que escapa al control de la razón; el egoísmo es la desviación del amor necesario y legítimo de sí mismo. Todas estas tendencias son indispensables para el desarrollo del hombre y todas pueden desviarse, porque pueden tratar de satisfacerse fuera del orden.

Todas, hasta las más elevadas y las más espirituales. Hay quienes buscan en la oración satisfacciones sentimentales puramente egoístas o hacen desviar la búsqueda científica hacia la preocupación exclusiva de su reputación. Y, sin embargo, son necesarias al hombre ciertas satisfacciones sensibles; y una cierta preocupación de su reputación es un deber; pero todo esto dentro del orden. Ningún bien particular puede ser considerado únicamente en sí mismo; todo es bueno en sí, pero todo debe entrar en un conjunto; el mal es más exactamente lo *malsano*; es malsano lo que no es proporcionado: tener treinta o cuarenta grados de temperatura interior es malsano para el hombre, porque es desproporcionado con su equilibrio orgánico. Lo mismo pasa con una preocupación de sí mismo abusiva o deficiente: el hombre debe preocuparse de sí en una medida determinada por las exigencias generales de su equilibrio vital dentro del orden; y la preocupación de sí que sale del orden se convierte en malsana.

* * *

Hay, pues, que tener cuenta con la naturaleza humana, común a todos, *la naturaleza específica*. Pero, al lado de la naturaleza específi-

ca, cada uno tiene una *naturaleza individual*, rasgos, necesidades que le son propios y constituyen necesidades de su ser particular. Semejantes por su naturaleza específica, los hombres son todos diferentes por su naturaleza individual.

Tenemos todos necesidad de comer y de beber para vivir, pero no tenemos todos necesidad de beber y de comer en la misma cantidad. La naturaleza individual de cada uno le ordena comer, dormir de tal o tal manera. Uno puede contentarse con seis horas de sueño, a otro le hacen falta nueve. De la misma manera, todo hombre tiene necesidad de poner en su vida reflexión, pero ésta se presenta de manera muy distinta según los sujetos. Uno tiene el gusto por el estudio y las capacidades correspondientes, otro el gusto y las capacidades de la acción; uno sobresale en los trabajos manuales, otro tiene un temperamento de organizador.

Cada cual debe, por consiguiente, conocerse para encontrar el género de vida y de trabajo que le convienen. Uno debe hacerse profesor o médico, el otro campesino. *La perfección de cada uno está en la línea de su naturaleza.*

* * *

Después de las exigencias de la naturaleza se encuentran las que *resultan de la elección*. Las exigencias de la naturaleza son siempre parciales; dejan un margen a la elección. Debo hacer ejercicio, pero puedo hacerlo más o menos dentro de ciertos límites, y puedo hacerlo de diversas maneras. Tengo tendencias intelectuales, pero se abren ante mí diversas carreras y puedo hacer, con igual éxito, estudios de Derecho o de Letras. Aspiro a la perfección, pero puedo buscar la perfección en el matrimonio lo mismo que en la vida religiosa. Si me decido por el matrimonio, puedo encontrar varias personas con las que podría ser feliz; y si elijo la vida religiosa, puedo elegir, entre diversas órdenes religiosas que me dan todas, según diferentes concepciones, iguales condiciones de perfección.

Puedo, pues, elegir y *debo* incluso elegir, pues en gran número de casos no puedo realizar mi condición de hombre sino mediante una elección, pues las exigencias de la naturaleza, de la naturaleza específica y de la naturaleza individual, no desembocan en una acción individualmente determinada.

Para realizar mi destino de hombre, ocupar mi puesto en el orden, se me piden, pues, *opciones*, elecciones libres y necesarias a la vez, en el sentido de que estoy obligado a hacer uso de mi libertad de elección.

Y cuando he elegido, *mi elección me determina*, pues me crea obligaciones y fija mi vida.

Hacer estudios de Derecho me impide hacerme médico y hace al menos difícil que llegue a ser labrador. Según la carrera por la que me decida, debo desarrollarme diferentemente; y a medida que me adentro en la carrera, me especializo y me beneficio del esfuerzo realizado y al mismo tiempo me fijo en el género de vida adoptado.

La vocación religiosa hace imposible el matrimonio, y el matrimonio hace imposible la vida religiosa. Uno y otra crean deberes.

De las *opciones libres* resultan así *deberes*. Médico, juez, comerciante, ingeniero, sacerdote, contraigo obligaciones de hecho de la carrera libremente elegida, y estas obligaciones se acrecientan a medida que, al correr de la vida, se multiplican las opciones y a medida que se determina la línea de mi desarrollo. A medida que se avanza, el número de elecciones necesarias disminuye y el número de deberes aumenta, puesto que las opciones precedentes han engendrado deberes.

La edad decisiva de las grandes opciones es, en general, la adolescencia. Ese momento en que el espíritu llega a un desarrollo suficiente para que el hombre disponga de sí y en que está uno todavía disponible ante la vida. *Es la edad de las vocaciones*. El adolescente se orienta entonces por sus opciones, y en adelante éstas le ligan.

Algunos *tienen miedo* de perder su libertad y, para seguir dueños de su vida, evitan elegir. Pero consiguen sólo hacer sus vidas *estériles*, porque la opción es condición de la acción. No se puede obrar, no puede uno desarrollarse más que si se hace *algo*; y no se puede hacer algo más que si se hace *una* cosa, si se renuncia a hacer *otra* cosa, si se renuncia a seguir libre para hacer otra cosa. No querer elegir para no enajenar su libertad es no querer vivir; la libertad sirve sólo para la elección; no se usa de la libertad más que destruyéndola por la determinación que la opción implica; ceso de ser libre cuando he usado de mi libertad para determinarme. El camino de nuestra perfección está en esta determinación, que es *construcción de nuestro*

ser. La vocación del hombre radica en llegar a una perfección; no llega a ella sino por la *determinación de las opciones*.

Por otra parte, creer que uno salvaguarda la libertad permaneciendo sin elegir es hacerse ilusión sobre la esencia misma de la libertad. Ésta no consiste en poder hacer cualquier cosa, como creen los que buscan la pura gratitud del acto, pues esta actitud se destruye a sí misma, ya que, en el acto mediante el que me niego a elegir por temor de perder esta supuesta libertad, me ligo a esta misma negación o a esta supuesta disponibilidad que me hace indisponible.

La libertad es poder de organizar un recorrido que debe necesariamente recorrerse, pero quizá por caminos diferentes. Lo que importa no es poder elegir cualquier cosa, sino que la elección no dependa más que de mí, que yo la asuma enteramente. Incluso ante una sola vía hay todavía libertad de rehusar.