

Jean-Marie Guyau

***Esbozos de una moral sin
sanción ni obligación***

Segunda edición cibernética, enero del 2003

Captura y diseño: Chantal López y Omar Cortés

Nueva digitalización desde la página

www.antorcha.net

Junio de 2009, para formato *.pdf*, por **R.M.**

Índice

Presentación.

Prefacio del autor.

Introducción Crítica de los diversos ensayos para justificar metafísicamente la obligación.

Capítulo primero. Moral del dogmatismo metafísico.

La hipótesis optimista. Providencia e inmortalidad.

La hipótesis pesimista.

La hipótesis de la indiferencia de la naturaleza.

Capítulo II. Moral de la certidumbre práctica.

Moral de la fe.

Moral de la duda.

Libro primero. El móvil moral desde el punto de vista científico. Primeros equivalentes del deber.

Capítulo primero. La intensidad de la vida es el móvil de la acción.

Capítulo II. La más alta intensidad de la vida tiene como correlativo necesario la más amplia expansión.

Capítulo III. En qué medida el móvil de la acción puede crear una especie de obligación. Poder y deber.

Capítulo IV. El sentimiento de la obligación desde el punto de vista de la dinámica mental como fuerza impulsiva o represiva.

Libro segundo. Últimos equivalentes posibles del deber para el sostenimiento de la moralidad.

Capítulo primero. Cuarto equivalente del deber obtenido de los placeres del riesgo y de la lucha. 1. El problema. 2. Cuarto equivalente del deber obtenido del placer del riesgo y de la lucha.

Capítulo II. Quinto equivalente del deber obtenido del riesgo metafísico: la hipótesis. I. El riesgo metafísico en la especulación. II. El riesgo metafísico en la acción.

Libro tercero. La idea de sanción.

Capítulo primero. Crítica de la sanción natural y de la sanción moral. I. Sanción natural. II. Sanción moral y justicia distributiva.

Capítulo II. Principios de la justicia penal o defensiva en la sociedad.

Capítulo III. Crítica de la sanción interior y del remordimiento.

Capítulo IV. Crítica de la sanción religiosa y metafísica. I. Sanción religiosa. II. Sanción de amor y de fraternidad.

Conclusión.

Presentación

La obra que aquí presentamos, *Esbozos de una moral sin sanción ni obligación*, debida al filósofo francés Jean-Marie Guyau (1854 - 1888), autor de gran fama y ampliamente leído a finales del siglo XIX y principios del siglo XX; de cuyas obras se hicieron traducciones prácticamente a todos los idiomas, constituyó un anhelo nuestro cuando editábamos libros en papel en nuestra editorial, *Ediciones Antorcha*, sin embargo nunca pudimos realizar la tan deseada edición debido en mucho a factores económicos que prácticamente nos lo impidieron. Ahora, aprovechando las posibilidades que brinda la *Red de Redes*, logramos, aunque con algunos años de retraso, consolidar nuestro objetivo editorial de publicar esta obra.

No obstante que Guyau murió a los treinta y cuatro años de edad, fue sumamente productivo en lo referente a su obra escrita, de entre la cual podemos resaltar *Irreligión del porvenir*, *La moral de Epicuro*, *La moral inglesa contemporánea*, *Los problemas de la estética contemporánea* y *Educación y herencia*.

Considerada como una obra trascendente por escritores de la talla de Federico Nietzsche y Pedro Kropotkin, *Esbozos de una moral sin sanción ni obligación*, constituye, sin lugar a dudas, un verdadero tesoro de sabiduría que no obstante su antigüedad, aún puede aportar mucho a todo aquel que lo lea.

Conviene también el señalar que esta obra ha sido considerada en el seno del movimiento libertario, como una obra básica que se constituye en *la piedra de toque* de la concepción de la moral anarquista.

Chantal López y Omar Cortés

Prefacio del autor.

Un pensador ingenioso, ha dicho que el objeto de la educación consistía en dar al hombre el *prejuicio del bien* (1). Esta frase pone en relieve el fundamento de la moral vulgar. Para el filósofo, al contrario, no debe haber en la conducta un solo elemento que la inteligencia no trate de comprender, una obligación que no se explique, un deber que no tenga sus razones.

Nos proponemos, pues, investigar lo que sería y hasta dónde podría llegar una moral en la que no figurase prejuicio alguno, en la que todo fuese razonado y apreciado en su verdadero valor, ya sea respecto a certidumbres, o a opiniones e hipótesis simplemente probables. Si la mayoría de los filósofos, hasta los de las escuelas utilitaria, evolucionista y positivista, no han tenido pleno éxito en su tarea, es porque han querido presentar su moral racional poco menos que adecuada a la moral ordinaria, como teniendo la misma extensión, y siendo casi tan imperativa en sus preceptos. Esto no es posible. Cuando la ciencia derribó los dogmas de las diversas religiones, no pretendió reemplazarlos por completo, ni proporcionar inmediatamente un objeto preciso, un alimento definido para la necesidad religiosa; su situación respecto a la moral, es la misma que ante la religión. Nada indica que una moral puramente científica, es decir, fundada únicamente en lo que se sabe, deba coincidir con la moral ordinaria, compuesta en gran parte por cosas que se sienten o que se prejuzgan. Para hacer coincidir esas dos morales, los Bentham y sus continuadores, han violentado los hechos muy a menudo; se han equivocado. Se puede comprender muy bien, por otra parte, que la esfera de la demostración intelectual no iguala en extensión a la esfera de la acción moral y que hay casos en que una regla racional determinada puede llegar a faltar. Hasta ahora en los casos de esa naturaleza, la costumbre y el instinto han conducido al hombre; todavía se los puede seguir en lo sucesivo, pero con tal de saber bien lo que se hace, y que al seguirlos no se crea obedecer a alguna obligación mística, sino a los más generosos impulsos de la naturaleza humana, al mismo tiempo que a las más justas necesidades de la vida social.

No se altera la verdad de una ciencia, de la ciencia moral por ejemplo, demostrando que su objeto es limitado. Por el contrario, limitar una ciencia es, a menudo, darle un grado mayor de certidumbre: la química no es más que una alquimia restringida a los hechos comprobados. Del mismo modo creemos que la moral verdaderamente científica, no debe pretender abarcarlo todo, y que, lejos de querer aumentar la extensión de su dominio, debe trabajar para limitarlo. Es preciso que consienta en decirse francamente: En este caso, yo nada puedo prescribiros imperativamente en nombre del deber; entonces, no más obligación ni sanción; consultad vuestros más profundos instintos, vuestras más vivaces simpatías, vuestras más normales y humanas repugnancias; construid de inmediato hipótesis metafísicas sobre el fondo de las cosas, sobre el destino de los seres y el vuestro; estáis abandonados, a partir de este momento preciso a vuestro *self-government*. Esta es la libertad en moral, que no consiste en la ausencia de toda regla, sino en la abstención de la regla siempre que ésta no pueda ser justificada con el suficiente rigor. Entonces, comienza en la moral la parte de la especulación filosófica, que la ciencia positiva no puede suprimir ni suplir enteramente. Cuando se asciende una montaña, llega cierto momento en que se está envuelto en las nubes que ocultan la cúspide, en que se está perdido en la obscuridad. Así ocurre también en las alturas del pensamiento: una parte de la moral, la que se confunde con la metafísica,

puede estar, para siempre, oculta entre las nubes; pero es preciso que tenga por lo menos una base sólida y que se sepa con precisión el punto en que el hombre debe resignarse a penetrar en la nube.

Entre los recientes trabajos sobre la moral, los tres que, con diversos títulos, nos han parecido más importantes son: en Inglaterra los *Data of Ethics*, de Herbert Spencer; en Alemania, la *Fenomenología de la conciencia moral*, de E. de Hartmann y en Francia, la *Crítica de los sistemas de moral contemporáneos*, de Alfredo Fouillée. Dos cuestiones sobresalientes hemos hallado al leer estas obras de inspiración tan diferente: por una parte, que la moral naturalista y positivista no proporciona principios invariables con respecto a la obligación ni a la sanción y, por otra parte, que si la moral idealista puede proporcionarlos es a título puramente hipotético. En otros términos, lo que pertenece al orden de los hechos no es, en absoluto, universal y lo que es universal es una hipótesis especulativa. De ello resulta que el imperativo absoluto, desaparece de ambas partes. Aceptamos por nuestra propia cuenta esta desaparición, y, en lugar de lamentar la variabilidad moral que por tal motivo se produce, la consideramos, por el contrario, como la característica de la moral futura; ésta, en gran cantidad de puntos, no será solamente *autónoma*, sino *anónima*. Contrariamente a las especulaciones de Hartmann sobre la locura del querer vivir, y sobre el nirvana impuesto por la razón como deber lógico, admitimos con Spencer que la conducta tiene por móvil a la vida más intensa, más larga y más variada. Por otra parte, reconocemos con el autor de la *Crítica de los sistemas de moral contemporáneos*, que la escuela inglesa y la escuela positivista, que admiten un incognoscible, se han equivocado al proscribir por esta razón toda hipótesis individual; pero no creemos que lo incognoscible pueda proporcionarnos un *principio prácticamente limitativo y restrictivo de la conducta*, principio de justicia que sería como un intermediario entre el imperativo categórico de Kant y la libre hipótesis metafísica. Los únicos *equivalentes* o *substitutos* admisibles del deber, para emplear el mismo lenguaje que el autor de *La libertad y el determinismo*, nos parecen ser:

- 1) La conciencia de nuestro poder interior, a la que el deber, como veremos, se reduce prácticamente.
- 2) La influencia mecánica ejercida por las ideas sobre las acciones.
- 3) La fusión creciente de las sensibilidades y el carácter cada vez más social de nuestros placeres o dolores.
- 4) El amor al riesgo en la acción cuya importancia, hasta ahora ignorada, pondremos en evidencia.
- 5) El amor a las hipótesis metafísicas que es una especie de riesgo del pensamiento.

La unión de estos diversos móviles, constituye para nosotros, todo lo que una moral reducida exclusivamente a los hechos y a las hipótesis que los completan, podría poner en lugar del antiguo imperativo categórico. En cuanto a la sanción moral propiamente dicha, distinta de las sanciones sociales, se verá que la suprimimos pura y simplemente, porque, como *expiación*, es, en el fondo, inmoral. Nuestro libro, pues, puede ser considerado como un ensayo para determinar el alcance, la extensión y también los límites de una moral exclusivamente científica. Su valor, por consiguiente, puede

subsistir con independencia de las opiniones que se tengan sobre el fondo absoluto y metafísico de la moralidad.

Jean-Marie Guyau

Notas

(1) Vinet.

Introducción

Crítica de los diversos ensayos para justificar metafísicamente la obligación.

Capítulo primero

Moral del dogmatismo metafísico

La moral de la metafísica realista, admite un *bien en sí*, un bien natural distinto del placer y de la felicidad, una jerarquía posible de los bienes de la naturaleza y, por esto mismo, una jerarquía de los diferentes seres. Vuelve a la máxima antigua: *conformarse a la naturaleza*. ¿No es absolutamente ilusorio buscar así en la naturaleza un tipo del *bien* a realizar por nosotros y que nos *obligue*? ¿Puede conocerse el fondo de las cosas y el verdadero sentido de la naturaleza, para obrar en la misma dirección? ¿Tiene un sentido la naturaleza misma, considerada científicamente? Tres hipótesis se nos presentan: el optimismo, el pesimismo y la indiferencia de la naturaleza; examinémoslas, una por una, a fin de ver si pueden justificar metafísicamente *la obligación absoluta, imperativa y categórica, de la moral ordinaria*.

I

La hipótesis optimista.

Providencia e inmortalidad.

I.- Los Platón, los Aristóteles, los Zenón, los Spinoza, los Leibnitz, han sostenido el optimismo y tratado de fundar una moral objetiva, de acuerdo con esta concepción del mundo.

Se conocen todas las objeciones a que ha dado lugar ya, ese sistema. En realidad, el optimismo absoluto es más inmoral que moral, porque encierra la negación del progreso. Una vez que ha penetrado en el espíritu, produce, como sentimiento correspondiente, la satisfacción ante toda realidad: desde el punto de vista moral, justificación de toda cosa; desde el político, respeto a todo poder, resignación pasiva, represión voluntaria de todo sentimiento del derecho y, por consecuencia, del deber. Si todo lo que existe está bien, no es preciso cambiar nada, no es preciso querer retocar la obra de Dios, ese gran artista. De la misma forma, todo lo que sucede está igualmente bien; todo acontecimiento se justifica, porque forma parte de una obra divina acabada en sus detalles. Se llega así, no sólo a la excusa, sino a la divinización de toda injusticia. Nos asombramos, hoy día, de los templos que los antiguos elevaban a los Neronés y a los Domicianos; ellos, no solamente rehusaban comprender el crimen, sino que lo

adoraban, ¿hacemos otra cosa nosotros, cuando cerramos los ojos respecto a la realidad del mal en la Tierra, para poder declarar inmediatamente divino a este mundo y bendecir a su autor? El culto de los Césares era, en los romanos, la señal de un estado moral inferior; al volver a ejercer su acción sobre este mismo estado, los envilece nuevamente, los degrada aún más. Otro tanto se podría decir del culto de un dios creador, que debería responder por todo y que, en realidad, es la irresponsabilidad suprema. El optimismo beato, es un estado análogo al del esclavo que se siente feliz, al del enfermo que no siente su mal; por lo menos este último no atribuye a su enfermedad un carácter divino. La caridad misma, para subsistir, tiene necesidad de creer en la realidad y en la indignidad de las miserias que socorre; si la pobreza, el dolor, la ignorancia (bienaventurados los pobres de espíritu), si todos los males de este mundo, no son verdaderamente males, y, en el fondo, injusticias, absurdos de la naturaleza, ¿cómo podría la caridad conservar el carácter racional que es la condición de existencia de toda virtud? Y, ¿quién valorará nuestro mundo que imagináis como una obra de caridad, de bondad absoluta y todopoderosa, cuando la caridad se extinga como una llama sin alimento?

Hasta el pesimismo, como valor moral, puede ser a menudo superior al optimismo desmedido; el pesimismo no siempre entorpece los esfuerzos en pro del progreso; si es censurable por ver todo negro, esto es a veces más útil que verlo todo color rosa o azul. El pesimismo puede ser síntoma de una sobreexcitación enfermiza del sentido moral excesivamente maltratado por los males de este mundo; el optimismo indica, muy a menudo, una apatía, un embotamiento de todo sentido moral. Todo el que no reflexiona y se deja llevar por el hábito, es de tendencia optimista; en conjunto, el pueblo ignorante, sobre todo en la campiña, está casi satisfecho de los tiempos actuales, es rutinario; el mal más grave, a sus ojos, es la variación. Cuanto más inferior es una población, más ciegamente conservadora es (lo que constituye la forma política del optimismo), o sea más optimista desde el punto de vista político. Así, nada más peligroso, que querer elevar todavía al optimismo mediante una consagración religiosa y moral, que convertirlo así en principio director del pensamiento y la conducta: el espíritu humano, puede entonces paralizarse en todos sus resortes; el hombre puede ser desmoralizado por su dios.

Permítaseme contar un sueño. Una noche - ¿acaso algún ángel o algún serafín me había puesto sobre sus alas para llevarme al paraíso del Evangelio, al lado del *Creador*? - me sentía flotar en los cielos, sobre la Tierra. A medida que me elevaba, oía subir hasta mí, desde la Tierra, un largo y triste rumor, parecido a la canción monótona de los torrentes que se escucha desde lo alto de las montañas, en el silencio de las cumbres. Pero, esta vez distinguía voces humanas; eran sollozos mezclados con acciones de gracias, gemidos entrecortados por bendiciones, súplicas desoladas, los suspiros de pechos agonizantes que subían mezclados con el incienso; y todo se fundía en una sola voz inmensa, en una sinfonía tan desgarradora que mi pecho se llenó de piedad; el cielo me pareció obscurecido y no vi más el sol, ni la alegría del universo. Me volví hacia mi acompañante. ¿No oís?, le dije. El ángel me miró con rostro plácido y sereno: -Son las plegarias de los hombres, dijo, que desde la Tierra suben hasta Dios-. Mientras hablaba, sus alas blancas brillaban al sol, pero, a mí me parecieron completamente negras y llenas de horror. ¡Cómo me desharía en lágrimas si fuera yo ese dios! -grité-, y, en efecto, me eché a llorar como un niño. Solté la mano del ángel y me deje caer nuevamente sobre la Tierra, pensando que había aún en mí demasiada humanidad, para que pudiese vivir en el cielo.

¿Podrá el optimismo absolver al mundo y fundar la moralidad humana con más facilidad, si, en lugar de considerarle como bueno, actualmente, trata de restablecer la noción de un progreso continuo y regulado por una ley divina? No lo creemos. Si se supone con los optimistas un objeto lejano, que sería el mismo para todos los seres, los medios para llegar a él pueden ser tan opuestos, que el moralista será impotente para deducir del conocimiento del fin, una regla práctica de conducta: todos los caminos llevan a Roma; quizás también infinitos caminos llevan al *fin universal*, y la injusticia, puede servir tanto como la justicia. La lucha es, a veces, para la humanidad misma, un medio para avanzar tan seguro como la unión, y no se entiende por qué, desde un punto de vista universalmente optimista, la buena voluntad humana ha de estar más de acuerdo con los fines ocultos de la naturaleza o de dios que la mala voluntad.

A menudo, hasta toda voluntad consciente es inútil, y el bien parece poder realizarse, al menos en parte, sin la intervención del hombre. Una roca, sobre la cual viene a hendirse la frente de un niño, puede servir más que ese niño para el porvenir del globo, porque concentra en sí después de millares de años una partícula del calor solar y contribuye en su medida, a retardar el enfriamiento terrestre. La moral del dogmatismo optimista nos ordena contribuir al bien de la comunidad, pero hay para ello demasiados caminos posibles.

Todo puede ser útil. El profesor de gimnasia que colocaba en la misma habitación, juntos, su propio retrato y la imagen de Cristo, creía hacer tanto como Jesús por la humanidad. Quizás no se equivocaba teniendo en cuenta la evolución universal y providencial. Los más grandes pueblos han sido los más fuertes y los de apetito más robusto; los romanos asombraron al mundo por su glotonería; los ingleses, los alemanes, los rusos, que desempeñaran más tarde un papel muy importante, son muy voraces; el mismo egoísta puede también contribuir al perfeccionamiento universal: puede producir una generación sana, vigorosa, decidida. El egoísta ha hecho la grandeza de la raza inglesa. Con respecto a muchas cosas Erasmo Darwin era un ingenuo egoísta; el genio de su nieto lo ha justificado. Todo resulta, pues, relativo desde el punto de vista de los resultados para el conjunto. ¿Qué es lo que mejor han comprendido los negros, del cristianismo, a los ojos de los viajeros? ¿La ley religiosa que se les quería inspirar? No, sino el aseo del domingo. ¿Y los pueblos africanos o asiáticos qué han sacado del mahometanismo? La costumbre de beber agua. En el gran organismo del universo, el microbio de la fiebre tifoidea o del cólera tiene una función que cumplir y que no puede ni debe dejar de cumplir; el hombre tiene también funciones particulares tanto *buenas* como *malas*. Tenemos entonces que, a cierta distancia, el bien sale del mal. Es así que las grandes derrotas, los grandes sacrificios de hombres son, a menudo, útiles a los hombres. Se dice que Spinoza, enfermo, reía al ver a su araña favorita devorar las moscas que él le echaba; quizás en ese momento, volviendo a sí mismo, pensase en ese mal interior que lo devoraba; quizás sonreía al sentirse, el también, envuelto en una tela de araña invisible que paralizaba su voluntad, roído silenciosamente por una multitud de monstruos infinitamente pequeños. Una vez más, en la inmensidad del mundo, las vías y caminos seguidos por cada ser, en lugar de ser paralelos o concéntricos, se entrecruzan y se cortan de todas las maneras: aquel que por azar, se encuentra en el punto de intersección de esas vías, naturalmente, es destrozado. Hay así en el fondo de la pretendida naturaleza *tan buena como posible*, una inmoralidad fundamental, que mantiene entre los seres la oposición de las funciones en la categoría del espacio y de la materia. En el optimismo absoluto, el bien universal es un fin que emplea y justifica todos los medios.

Nada nos dice, por lo tanto, que la línea que lleva a ese bien universal pase directamente por la humanidad y exija a todos los individuos esa abnegación en favor de la humanidad que los moralistas consideran habitualmente como el fondo práctico de la obligación moral. Si un tigre, al salvar la vida de uno de sus semejantes, creyese contribuir al advenimiento del bien universal, quizás se equivocaría. De esta forma, todo se confunde y se nivela en las alturas de la metafísica: bien y mal, individuos y especies, especies y medios; no hay ya nada vil, como decía el optimista Spinoza, *en la mansión de Júpiter*.

Se ha postulado una última hipótesis para salvar, en cierta medida al optimismo, para excusar a la causa creadora o a la substancia eterna sin comprometer el sentido moral y el instinto del progreso.

Se han esforzado para poner en evidencia en el mal (el dolor) y en el mal intelectual (el error, la duda, la ignorancia) una *conditio sine qua non* del bien moral; de esta forma esperan justificarlos. Se dice que el fin del universo no es exterior a la voluntad humana: el fin del universo es la moralidad; ahora bien, la moralidad presupone selección y lucha, es decir, que presupone la realidad del mal físico e intelectual y la posibilidad del mal moral. De donde se deduce, que todo el mal distribuido tan liberalmente en este mundo, no tiene más que un objeto: colocar al hombre ante una *alternativa*. De acuerdo a esta doctrina, en la que el platonismo viene a confundirse con el kantismo, el mundo mismo no sería más que una especie de fórmula viva del problema moral. Así, todos los soles, estrellas y sus satélites rodarían eternamente por el espacio, para que aquí abajo, un día, una hora (quizás nunca hasta ahora, según Kant) se produzcan un pequeño movimiento de desinterés, para que sea dado un vaso de agua a cualquier sediento con intención verdaderamente *buena*.

Esto es bello, pero ¿cómo deducir un deber categórico de una hipótesis tan incierta y tan contraria, según parece a los hechos? Si el mundo no vale más que como una simple materia para la caridad, su existencia parece difícil de justificar y los caminos de dios son harto tortuosos.

La hipótesis que examinamos presupone la existencia del libre arbitrio, de una facultad de elección (al menos nouménica): sin libertad absoluta no hay responsabilidad absoluta, mérito, ni demérito. Aceptemos todas esas nociones sin analizarlas: se puede demostrar todavía a sus partidarios que ese mundo, hecho, según ellos, atendiendo a la moralidad, está lejos de ser el mejor posible en ese sentido. En efecto, si el mérito está en razón directa con el dolor, yo puedo, muy bien, imaginar un mundo donde el sufrimiento fuese aún mucho más intenso que en éste; en el que la oposición entre el bien y el mal fuese mucho más violenta, donde el deber al hallar más obstáculos, fuese más meritorio. Supongamos aún que el *Creador* acumule tantos obstáculos delante de su criatura, que llega a ser muy difícil para ésta no ceder, no ser arrastrada hacia el mal, el mérito de la criatura, si por un supremo esfuerzo triunfa, será infinitamente mayor. Si lo que hay más bello en el mundo para dios es la resignación de Job o la abnegación de Régulo, ¿por qué son tan raras las ocasiones propicias para que estas altas virtudes se realicen y por qué el progreso las hace más raras aún cada día? En nuestro siglo, un General que obrase como Decio, no favorecería, en absoluto, la victoria de sus soldados; por el contrario, su heroísmo sería una falta de táctica. El nivel de la virtud desciende todos los días. Nosotros no experimentamos ya esas poderosas tentaciones que hacían estremecer los cuerpos musculosos de San Jerónimo y de San Antonio. El progreso va

con frecuencia al encuentro del desarrollo de la verdadera moralidad, de aquella que no nace completamente hecha, sino que se hace por sí misma. Yo, quizás, tengo en mí una fuerza de voluntad que, hace quince siglos, me hubiese transformado en mártir; actualmente soy, de buen o mal grado, un hombre ordinario que no tiene verdugos.

¡En qué forma nuestro siglo, finalmente, carece de verdaderos méritos! ¡Qué decadencia para un partidario de la libertad y la moralidad absolutas! Si el mundo no tiene otro objeto que el de plantearnos *el problema moral*, es preciso convenir que la barbarie lo planteaba con mucho mayor fuerza que la civilización. Hoy día somos demasiado felices para ser profundamente morales. En general, podemos satisfacer tan fácilmente nuestros deseos al hacer el bien, que casi no vale la pena hacer el mal, al menos el mal completo y descarnado. Cuando Cristo fue tentado, se hallaba en un desierto sobre la montaña; se hallaba casi desnudo, agotado por el ayuno, en nuestros días, en que la mayoría está bien vestida y no ayuna más, ya no se ve rondar al diablo; pero también, si no hay más tentados, tampoco hay más Cristo.

Para explicar al mundo, establecéis una especie de antinomia entre el bienestar sensible y la virtud. Decís: el mundo es tanto más perfecto cuanto menos feliz, porque la perfección reside en la voluntad triunfante sobre el dolor y el deseo (1).

¡Pues bien! precisamente en nombre de la misma antinomia se puede aún condenar ese mundo. Cada uno de sus progresos puede ser considerado como un paso atrás. Cada cualidad hereditaria que adquirimos con el tiempo suprime algo del carácter absoluto de la voluntad primitiva. Para todo otro ser que no sea dios, el único medio de acercarse al absoluto, es la pobreza, el sufrimiento y el trabajo; todo lo que puede limitar exteriormente la pujanza de un ser, le permite desarrollarla mejor interiormente. Los estoicos se complacían en repetir que Eurysthio no había envidiado a Hércules ni sido su enemigo, sino, por el contrario, su amigo y bienhechor. Decían que cada uno de nosotros tiene también un Eurysthio divino, que lo ejercita incesantemente para la lucha: ellos representaban el mundo entero, el gran Ser viviente como una especie de Alcides entregado al trabajo. Sea; pero, una vez más, nuestro Eurysthio es bien poco ingenioso al multiplicar nuestras pruebas y nuestros trabajos. La suerte nos miman hoy, como los abuelos miman a los nietos en las familias. Vivimos en un medio demasiado fácil y demasiado amplió, y el perpetuo engrandecimiento de nuestra inteligencia embota gradualmente nuestra voluntad. Es preciso ser lógico: no podéis justificar el mundo más que colocando el bien, o la condición del bien, precisamente en eso que todos los seres consideraban hasta ahora como un mal: la consecuencia es que todos los seres al trabajar contra lo que consideran como un mal, trabajan todos contra vuestra teoría, y la evolución del universo va en un sentido diametralmente contrario a vuestro pretendido bien. Por lo tanto condenáis la obra misma que queréis absolver. Cada uno es libre para colocar el bien donde le parezca, pero, como quiera que lo entienda, no puede lograr que ese mundo sea verdaderamente bueno. No es posible tampoco consolarse, pensando que es el peor de los mundos posibles, y que constituye así la prueba suprema para la voluntad. El universo no es de ninguna manera una obra extremada, tanto en lo que se refiere al bien, como al mal, esto sería algo de esencia absolutamente mala, y lo absoluto no es para nada de este mundo. Aquí abajo, nada nos hace experimentar la satisfacción del que ve un fin perseguido y alcanzado. Es imposible poner en evidencia algún plan en el universo, aun aquel de abandonarlo todo a la *spontaneidad* meritoria de los seres. El mundo no tiene en absoluto su fin en nosotros, de la misma forma que nosotros no tenemos en él un fin fijado de antemano.

Nada hay fijado, arreglado y predeterminado; no hay ninguna clase de *adaptación* primitiva y preconcebida entre las cosas. Esta adaptación supondría, ante todo, un mundo de ideas existente con anterioridad al mundo real, después un *demiurgo* disponiendo las cosas conforme al plan dado, como hace un arquitecto: el universo se parecería entonces a ciertos palacios de exposición, en los que todas las piezas, construidas aparte, no necesitasen en seguida más que ser ajustadas una a otra. Pero, no, es, más que nada, uno de esos edificios extraños en los que cada uno trabaja por su lado, sin preocuparse por el conjunto; hay tantos fines y planes como obreros. Es un desorden soberbio, pero tal obra carece demasiado de unidad para que se pueda censurarla o alabarla en absoluto. Ver en ella la realización completa de cualquier ideal, es rebajar el ideal y consecuentemente rebajarse a sí mismo; es un error que puede convertirse en una falta. Aquel que tiene un dios debería respetarlo mucho, para hacer de él un creador del mundo.

II.- El refugio del optimismo es la inmortalidad personal que sería la gran excusa de dios. La creencia en la inmortalidad suprime todo sacrificio supremo, o al menos reduce ese sacrificio a poca cosa. Ante lo infinito de la duración, el sufrimiento no parece más que un punto y hasta la vida actual íntegra disminuye extrañamente de valor.

La idea del deber absoluto y la de la inmortalidad están íntimamente ligadas: el deber presente en la conciencia constituye, para los espiritualistas, el signo distintivo del individuo en el flujo de las generaciones animales, su sello de soberanía, su título de un lugar aparte en el *reino de los fines*. Si por el contrario el deber absoluto se reduce a una ilusión, la inmortalidad pierde su principal razón de existencia, el hombre se convierte en un ser como los otros, ya no tiene su cabeza coronada por la aureola mística, como Cristo en la montaña que se transfiguraba al elevarse y aparecía junto a los profetas divinos cerniéndose en el cielo. De esta forma, la inmortalidad ha sido siempre el principal problema de la moral y de la religión. En otro tiempo, se lo había planteado mal confundiéndolo con el de la existencia de dios. En el fondo, la humanidad se ocupa bastante poco de dios; ningún mártir se hubiera sacrificado por ese mártir de los cielos. Lo que se veía en él, era la fuerza capaz de hacernos inmortales. El hombre ha querido siempre escalar el cielo, y no puede hacerlo completamente solo: ha inventado a dios para que dios le tienda la mano; después se ha unido amorosamente a ese salvador. Pero cuando se diga mañana a los cuatrocientos millones de cristianos: no hay dios; sólo hay un paraíso, un hombre-cristo, una virgen madre y santos, se consolarán bien rápidamente.

En efecto, la inmortalidad nos basta. Para mí, no pido *recompensa*; no mendigo; no quiero nada más que la vida; estar reunido con aquellos que he amado; la eternidad del amor, de la amistad, del desinterés. Recuerdo mi gran desesperación el día en que, por primera vez, penetró en mi espíritu la idea de que la muerte podría ser una extinción, una separación de los corazones, un enfriamiento eterno; que el cementerio con sus tumbas de piedra y sus cuatro muros podrá ser la verdad; que de un día para otro los seres que constituían mi vida moral me serían arrebatados, o que yo sería arrebatado a ellos y que jamás volveríamos a reunirnos. Hay ciertas crueldades en las que no se cree porque resultan excesivas; uno se dice: es imposible, porque interiormente piensa: ¿cómo podría yo hacer esto? La naturaleza se personifica a vuestros ojos: su luz parece una gracia que se os ha enviado; hay en todas sus criaturas una superabundancia tal de juventud y esperanzas, que os dejáis vosotros, también, aturdir por esta marcha de la vida universal.

Así, la forma antigua del problema religioso y moral, la existencia de dios, se convierte en esta nueva forma: la inmortalidad. Esta cuestión, a su vez, se reduce a saber si ahora yo existo; o si mi personalidad es una ilusión, y si, en lugar de decir *yo*, es preciso que diga *nosotros, el mundo*.

En el caso en que, en la naturaleza, un solo ser, por insignificante que fuese en apariencia, pudiese decir *yo*, sería, sin duda, eterno. Dos grandes hipótesis se presentan aquí. Ante todo, fusión real, uno en otro, de todos los *yo* aparentes, penetrabilidad real de todas las conciencias en la naturaleza, reducción de todas las pretendidas unidades substanciales a multiplicidades fenomenales, perspectivas fugaces, donde la vista se pierde, abiertas tanto en nosotros, como fuera de nosotros. En vez de ésta, otra hipótesis: la naturaleza teniendo un fin: el individuo. Como un árbol inmenso, cuya savia va finalmente a concentrarse en algunos nudos, quizás también en algún punto, la savia de la naturaleza se reconcentra para extenderse más tarde. Los individuos formarían entonces agrupaciones duraderas. ¿No hay también islotes en el océano? Además, algunos de esos individuos, se atraerían mutuamente, se unirían lo suficiente como para no separarse jamás. ¡Si pudiese bastar amarse mucho para unirse! Esta unión sería entonces la eternidad: el amor nos convertiría en eternos.

Por desgracia hay muchas objeciones contra la inmortalidad. La primera, y de las más graves, puede sacarse de la doctrina de la evolución. El carácter de toda integración, de toda individuación es el ser provisoria, de servir sólo para preparar una integración más amplia, una individuación más rica. Un individuo no es para la naturaleza más que una pausa que no puede ser definitiva, porque en el caso contrario se vería detenida en su marcha. Los antiguos que, con Platón, se imaginaban a la naturaleza como dominada por tipos inmutables a los que adecuaría constantemente sus creaciones, podían suponer que sus obras más acabadas, las que más se acercaban al tipo eterno, participaban de la eternidad: si la naturaleza obrase de acuerdo a tipos, a especies, a ideas, podríamos aguardar, adecuándonos a esas ideas, llegar a ser también inmortales. Pero, en nuestros días, predomina una concepción muy diferente. A principios de este siglo (Siglo XIX), se podía todavía creer que la inmovilidad de las especies animales suponía un plan preconcebido, una idea impuesta para siempre a la naturaleza viviente; después de Darwin, vemos en las especies mismas de los tipos pasajeros que la naturaleza transforma con los siglos, moldes que petrifica al azar y que no tarda en destruir uno después de otro. Si la especie es provisoria, ¿qué es, pues, el individuo? Entre el individuo y la especie hay una solidaridad que no ha sido siempre comprendida. Sin cesar se repite que el individuo y la especie tienen intereses contrarios, que la naturaleza sacrifica uno al otro. ¿No sería también una verdad, y más exacta, decir que los sacrifica a ambos y que, lo que condena al individuo es, precisamente, la condenación de su especie? Si la especie fuese inmutable podríamos esperar ser salvados mediante nuestra adecuación a ella. Pero no, todo es arrastrado por el mismo torbellino, especies e individuos; todo pasa, desaparece en lo infinito. El individuo es un compuesto formado por determinado número de pensamientos, de recuerdos, de voluntades correspondientes entre sí, de fuerzas en equilibrio. Este equilibrio sólo puede subsistir en cierto medio intelectual y físico que le sea favorable; ahora bien, ese medio no puede serle proporcionado más que durante cierto tiempo. El hombre, para su constitución, no puede haber adivinado la eternidad. No hay progreso indefinido en todo sentido para un individuo, ni para una especie: el individuo y la especie son sólo términos medios entre el pasado y el futuro; el triunfo completo del futuro requiere su desaparición.

Pasemos a una segunda objeción que puede ser hecha a la inmortalidad. Si el pensamiento o la voluntad fuesen inmortales, sería por poseer una fuerza superior a la naturaleza, capaz de dominarla, de domarla: la vida, en esta hipótesis, sería una especie de lucha del espíritu contra la naturaleza, la muerte sería la victoria. Pero, entonces, ¿por qué esas almas victoriosas se retiran aparte, lejos del eterno combate que continúa librándose sin ellas? ¿Por qué nos abandonan? y ¿por qué su fuerza no ha podido ser disminuida por la muerte, por qué no colocan esa fuerza al servicio de sus hermanos los hombres? Esta creencia de los antiguos, que veían por todas partes, en torno suyo, moverse y obrar al alma de los antepasados, que sentían revivir a los muertos a sus costados, poblaban el mundo de espíritus y dotaban a esos espíritus de una fuerza sobrehumana, era profunda sin saberlo. Si el pensamiento va más allá de la muerte debe convertirse en una providencia para otro. Parece que la humanidad tendría derecho a contar con sus muertos como cuenta con sus héroes, con sus genios, con todos los que marchan a la cabeza de los demás. Si hay inmortales, deben tendernos la mano, sostenernos, protegernos; ¿por qué se ocultan a nosotros? ¡Qué fuerza representaría para la humanidad sentir con ella, como los ejércitos de Romero, a un pueblo de dioses dispuesto a combatir a su lado! Y esos dioses serían sus hijos, sus propios hijos, santificados por la tumba; su número iría engrandeciéndose constantemente, porque la tierra fecunda no deja de producir vida, y la vida se transformaría en inmortalidad. La naturaleza misma crearía así a los seres destinados a convertirse en su providencia. Esta concepción es la más primitiva y, al mismo tiempo, la más atractiva que haya jamás tentado al espíritu humano: según nosotros es inseparable de la concepción de la inmortalidad. Si la muerte no mata, libera: no puede precipitar a las almas en la indiferencia o en la impotencia; debería, pues, de acuerdo a la antigua creencia, tener espíritus extendidos por todas partes, activos, poderosos, providenciales. Las mitologías de los antiguos o de los salvajes, las supersticiones de nuestros campesinos, deberían ser verdaderas. Sin embargo, ¿quién osaría afirmarlo hoy, o tenerlo simplemente por probable? La ciencia no ha comprobado jamás, ni una sola vez, la existencia de una intención buena o mala detrás de un fenómeno de la naturaleza; tiende a la negación de los espíritus, de las almas, y, por consecuencia, de la vida inmortal. Parece que creer en la ciencia es creer en la muerte.

Hay una tercera objeción. Es ilusoria esta inducción familiar a la vida: existo, luego existiré. Esto es tan ilusorio como natural. Aun hoy, se encuentran pueblos africanos que no parecen imaginarse que al hombre le sea absolutamente necesario morir; en esos pueblos, la inducción fundada en la vida prevalece aún sobre la de la muerte. Nosotros, pueblos civilizados, no estamos ya en esa situación: sabemos que nuestra vida actual tiene un término; sin embargo, esperamos siempre que reaparecerá bajo otra forma. A la vida le repugna representarse y afirmar la muerte. La juventud está plena de esperanza, a la existencia desbordante y vigorosa le apena creer en la nada. Quien siente en sí un tesoro de energía y actividad, es llevado a considerar ese tesoro como inagotable. Muchos hombres son como los niños: no han conocido todavía el límite de sus fuerzas. Al ver pasar un caballo al galope en medio de un torbellino de polvo, un niño me decía: *Si yo quisiera, correría con la misma rapidez* -y lo creía. Un niño difícilmente comprende; que lo que se desea con todo el corazón no sea posible; maravillado por lo que hace, deduce de ello que puede hacerlo todo. Nada más raro que el sentimiento justo de lo posible. Sin embargo, todo hombre, cuando tropieza en la vida con ciertos acontecimientos, se siente de pronto tan dominado, subyugado, que hasta pierde el sentido de la lucha. ¿Se puede luchar contra la Tierra que nos conduce alrededor del sol? Es así como el que está próximo a la muerte se siente aniquilado, convertido en

juguete por un poder inconmensurable en relación al suyo. Su voluntad, lo que tiene de más fuerte, no resiste, se afloja como un arco roto, se disuelve gradualmente, escapa a sí misma. Para comprender hasta que punto es débil la vida frente a la muerte, es preciso haber atravesado, no por esas enfermedades crónicas, de larga duración que no atacan directamente a la inteligencia, que avanzan con progreso lento y mesurado, y que hasta, como si obedeciesen a una especie de ritmo, parecen a veces retroceder, permitiendo que se vuelva a trabar conocimiento con la vida en un conato de curación, y después vuelven nuevamente, caen sobre el enfermo y lo sujetan. El paciente experimenta, entonces, sucesivamente las impresiones del que nace a la vida y del que se va hacia la muerte. Tiene durante un tiempo, los ardores de la juventud, después el agotamiento, la postración del anciano. Y mientras es joven se siente pleno de fe en sí mismo, en la fuerza de su voluntad; se cree capaz de dominar el futuro, dispuesto a vencer en la lucha contra las cosas; su corazón desborda de esperanza y se extiende sobre todo; todo le sonríe, desde los rayos de sol y las hojas de los árboles hasta el rostro de los hombres; no ve en la naturaleza, esa indiferente, más que una amiga, una aliada, una voluntad misteriosa concorde con la suya; no cree ya en la muerte, porque la muerte completa sería una especie de extinción de la voluntad; ahora bien, una voluntad verdaderamente fuerte no cree poder extinguirse. Así, le parece que a fuerza de querer, podrá conquistar la eternidad. Después, sin que se aperciba claramente de ello, esta plenitud de vida y juventud que constituía su esperanza, se gasta poco a poco, lo abandona, como el agua de un vaso cuyo nivel baja inevitablemente, sin que se sepa por dónde se marcha ... Al mismo tiempo, su fe en el porvenir se debilita y se turba: se pregunta si la fe y la esperanza no serán la conciencia fugaz de una actividad momentáneamente poderosa, pero pronto subyugada por fuerzas superiores. En vano la voluntad se extiende entonces y hace esfuerzos por levantarse, bien pronto vuelve a caer a plomo, doblegándose bajo el organismo quebrantado, como un caballo abatido bajo el arnés. Después el espíritu se oscurece; uno siente hacerse en sí una especie de crepúsculo, que se extiende sobre todos los pensamientos; se siente llegar la noche. Se asiste a ese trabajo lento y triste de la disolución que sigue necesariamente a la evolución; el ser se relaja gradualmente y desaparece; la unidad de la vida se dispersa, la voluntad se agota vanamente tratando de reunir, de mantener bajo una misma ley, ese conjunto de seres que se divide, y cuya unión constituía el yo: todo se deshace, se reduce a polvo. Entonces, finalmente, la muerte resulta menos improbable, menos inconcebible para el pensamiento, la vista se acostumbra, como se acostumbra a la obscuridad creciente cuando el sol se oculta bajo el horizonte. La muerte aparece como lo que realmente es: una extinción de la vitalidad, un agotamiento de la energía interior. Y la muerte, así concebida, deja menos esperanza; es posible reponerse de un aturdimiento accidental, pero ¿cómo reponerse de un agotamiento total? Basta que la agonía sea suficientemente larga para que se comprenda que la muerte será eterna. No se enciende una antorcha consumida completamente. Eso es lo que hay de más triste en las enfermedades lentas que permiten tener conciencia hasta el fin: antes de llevarse la vida se llevan la esperanza; uno se siente minado hasta sus profundidades como un árbol que viese arrancar sus propias raíces, como una montaña que asistiese a su propio derrumbamiento. Se adquiere, así, una especie de experiencia de la muerte; se acerca uno a ella lo suficiente como para obtener, mediante ese *paso por el límite* tan familiar a los matemáticos, un conocimiento aproximado. Si el secreto de la muerte es aniquilación o, por lo menos, dispersión, disolución, resulta, sin duda, doloroso conocerlo, pero esto también vale más.

La vida verdaderamente eterna, sería aquella que no tuviera que dividirse para recorrer los espacios del tiempo, que se hallase presente en toda la duración de éste, y que

abarcase de una sola vez todas las diferencias que representa para nosotros esa duración. Entonces, nos imaginaríamos, inmóviles, seres constantemente variables; de esta forma se prevé y se representa en las cartas meteorológicas mediante líneas fijas, el remolino de la tempestad que pasa. Pero esta eternidad, que se cree envidiable, constituiría quizás la mayor de las tristezas: porque la oposición entre nosotros y el medio sería mayor, la desgarradora lucha sería perpetua. Veríamos ya, huir todo antes de que se nos uniese. El dios de las religiones que se aparece como eterno a los seres, arrebatados por el tiempo, no podría ser más que la suprema indiferencia o la suprema desesperación, la realización de la monstruosidad moral o de la desdicha.

A pesar de todas las objeciones de los filósofos, el hombre aspirará siempre, si no a la eternidad intemporal, por lo menos a una duración indefinida. La tristeza que trae consigo la idea del tiempo, subsistirá siempre: perderse a sí mismo, escapar a sí mismo, dejar alguna cosa de sí a lo largo del camino como el rebaño deja mechones de lana en los zarzales. *La desesperación de sentir perderse todo lo que se posee*, decía Pascal. Cuando se vuelve la vista hacia atrás, se siente deshacerse el corazón, como el navegante que, al realizar un viaje sin fin, viese, al pasar, las costas de su patria. Los poetas han experimentado eso cien veces. Pero, no es una desesperación personal: toda la humanidad siente lo mismo. El deseo de inmortalidad no es más que la consecuencia del recuerdo: la vida, al examinarse a sí misma mediante la memoria, se proyecta instintivamente en el porvenir. Necesitamos volver a encontrarnos y encontrar de nuevo a los que hemos perdido: renovar el tiempo. En los sepulcros de los pueblos antiguos, acumulaban todo lo que para el muerto era querido: sus armas, sus perros, sus mujeres: algunas veces, sus mismos amigos se mataban sobre la tumba, no podían admitir que el afecto fuese roto como un lazo. El hombre se liga a todo lo que toca: se une a los seres vivientes, ama: el tiempo le arranca todo eso, corta en él por lo sano. Y, mientras la vida vuelve a tomar su curso, repara sus heridas, como la savia del árbol recubre las huellas del hacha; el recuerdo, al obrar en sentido inverso, el recuerdo -esa cosa desconocida en la naturaleza entera- guarda las heridas sangrantes y, de tiempo en tiempo, las reaviva.

Pero, ese recuerdo de los esfuerzos pasados y de su inutilidad acaba por darnos vértigo. Entonces, el pesimismo sucede al optimismo. El pesimismo va unido al sentimiento de la impotencia, y es el tiempo que nos da al fin ese sentimiento. El mundo, pretenden los estoicos, es una gran fiesta. Aunque así lo fuera, responden los pesimistas, una fiesta humana no dura más que un día y el mundo es eterno: ahora bien, es también una cosa triste imaginarse una fiesta eterna, un juego eterno, una danza eterna como la de los mundos. Lo que al principio era una alegría y un motivo de esperanza se convierte al fin en una carga abrumadora: una gran fatiga se apodera de uno: se quisiera ir a un lugar aislado, a la paz; no se puede ya. Es preciso vivir. ¿Quién sabe siquiera, si la muerte será el reposo? Se es arrastrado por la gran máquina, arrebatado por el movimiento universal, como a esos imprudentes que entraban en el círculo misterioso formado por los koriganos; una gran ronda los envolvía, los arrebatava, los fascinaba, y, anhelantes, daban vueltas hasta que la vida les faltaba con el aliento: pero la ronda no se interrumpía por ello; se volvía a formar inmediatamente, y los desgraciados, al expirar, veían todavía sobre ellos, a través de las negruras de la muerte, el torbellino de la ronda eterna.

Se comprende que el exceso de optimismo haya producido la reacción. El germen del pesimismo se halla en todo hombre: para conocer y juzgar la vida no es preciso siquiera haber vivido mucho, basta con haber sufrido mucho.

(1) Ver esas ideas resumidas en Vallier: *De l'Intention morale*, G. Baillière, 1882.

II

La hipótesis pesimista

El pesimismo es tan difícil de demostrar como el optimismo: es tan imposible fundar una moral sólida y objetiva sobre un sistema como sobre el otro.

El pesimismo tiene por principio la posibilidad de una comparación científica entre las penas y los placeres, comparación en la que aquéllas inclinarían de su lado la balanza. Ese sistema puede expresarse así: la suma de los sufrimientos alcanza en toda vida humana un total superior al de los placeres. De donde se deduce la moral del *nirvana*. Pero esta fórmula, pretendidamente científica, no tiene sentido alguno. ¿Se quiere comparar los dolores a los placeres en lo referente a la *duración*? El cálculo sería evidentemente contrario a los pesimistas, porque en un organismo sano el dolor es generalmente corto. ¿Se quiere comparar los dolores a los placeres en lo referente a la *intensidad*? No son valores fijos de una misma especie, la una positiva y la otra negativa, representables respectivamente mediante los signos + y -. Es tanto más imposible establecer una comparación aritmética entre tal placer particular y tal dolor, cuanto que el placer, al variar en función de la intensidad del deseo, no es jamás el mismo en dos instantes de la vida, y que el dolor varía igualmente de acuerdo a la resistencia de la voluntad. Por otra parte, cuando nos representamos un sufrimiento o un placer pasados, los únicos de que tenemos experiencia, no podemos hacerlo más que con toda clase de alteraciones, con innumerables ilusiones psicológicas.

En general, los pesimistas están obligados a comparar entre sí estos dos extremos: la voluptuosidad y el dolor; de ahí el predominio que toma a sus ojos este último. La voluptuosidad propiamente dicha es, después de todo, una rareza y un lujo; mucha gente preferiría privarse de ella y no sufrir: el goce refinado de beber en una copa de cristal, no es comparable al sufrimiento de la sed. Pero la moral pesimista no tiene en cuenta el placer permanente y espontáneo de vivir: es que ese placer, al ser continuo, se acorta, se empequeñece en el recuerdo. Es una ley de la memoria que las emociones y las sensaciones de igual naturaleza se fundan entre sí, se reúnan en una especie de vago montón, y acaben finalmente por no ser más que un punto imperceptible. Yo vivo, yo gozo, y este goce de vivir me parece en el momento actual como digno de precio; pero si acudo a mis recuerdos, veo mezclarse la serie indefinida de esos momentos agradables que constituyen la trama de la vida, los veo reducirse a poca cosa, porque son semejantes e ininterrumpidos; frente a ellos, por el contrario, los momentos de voluptuosidad y dolor se agrandan, parecen aislados y se destacan sobre la línea uniforme de la existencia. Ahora bien, la voluptuosidad, separada así del placer general

de vivir, no basta ya en mi recuerdo para contrabalancear el dolor, y esto obedece a otras leyes psicológicas.

La voluptuosidad se altera rápidamente en el recuerdo (sobre todo cuando ya no despierta el deseo, que entra como componente en toda sensación y en toda representación agradable). En el dolor, por el contrario, hay un elemento que no se altera con el tiempo, y que a menudo aumenta: es lo que llamaremos el sentimiento de *la intolerancia*. Un vivo dolor pasado que, en suma, había sido tolerado, puede aparecer en el recuerdo como absolutamente intolerable, de tal manera que ante este dolor todos los placeres que han podido precederlo o seguirlo pierden su valor: de allí una nueva ilusión óptica que es preciso tener en cuenta. El dolor produce una especie de angustia en todo el organismo, un sentimiento instintivo de peligro que se despierta al menor recuerdo; la misma representación vaga de un dolor tendrá, pues, siempre un efecto mayor sobre el organismo que la imagen de una voluptuosidad no deseada actualmente. En general, el miedo es más fácil de excitar que el deseo, y en ciertos temperamentos el miedo es tan poderoso, que algunos hombres han preferido la muerte a una operación dolorosa; esta preferencia no provenía seguramente de un desprecio por la vida, sino del hecho de que el dolor aparece a veces como imposible de soportar y como más allá de las fuerzas humanas: simple apariencia por otra parte, que se explica por una debilidad de carácter, y, finalmente, por una cobardía. Hasta en un hombre de coraje, la previsión o la memoria de un vivo dolor repercutirán más fuertemente sobre la carne que las de un placer. Un soldado rememorando sus valentías, se representará con una emoción más viva la desgarradura interna producida por un sablazo, que tal o cual placer de su vida, y, sin embargo, en medio de la acción, su herida le habrá parecido insignificante comparada con la alegría de vencer; pero esta alegría correspondía a una excitación de espíritu que ha desaparecido, mientras que el pensamiento de su herida, aún hoy, hace estremecer sus miembros. Nos sentimos siempre dispuestos a sufrir, mientras que el goce exige condiciones mucho más complejas, que difícilmente podemos volver a convocar mediante el pensamiento. La voluptuosidad y el dolor no son, pues, iguales ante el recuerdo.

Citemos todavía otro motivo de error en la comparación entre los tiempos felices y desgraciados de la vida: es la de que los días felices son los que pasan más rápido y los que parecen más cortos; por el contrario, los días de desventura, por así decirlo, se alargan, ocupan más lugar en la memoria.

En suma, el pesimismo se explica en parte por leyes psicológicas que hacen que los placeres pasados, en los que uno se ha saciado, resulten mezquinos ante las penas soportadas. Pero, por otra parte, hay otras leyes psicológicas, de acuerdo a las que los placeres futuros aparecen siempre como teniendo un valor superior a las penas que se soportarían para alcanzarlos. Esas dos leyes se equilibran: esto explica el hecho de que, en general, la humanidad no es absolutamente pesimista, y de que, los más convencidos pesimistas, sólo muy raramente se dan muerte; siempre se espera algo del porvenir, hasta cuando la consideración del pasado lleva a desesperar. Hay un placer que muere, por así decirlo, después de cada acción cumplida, que se va sin dejar señales en el recuerdo, y que, por lo tanto, es por excelencia el placer fundamental: es el placer mismo de obrar. Constituye en gran parte el atractivo de todos los fines deseados por el hombre; este atractivo desaparece únicamente cuando ellos son alcanzados, una vez que la acción es ejecutada. De ahí el asombro de aquel que trata de juzgar la vida mediante sus recuerdos, y que no halla ya en los placeres pasados una causa suficiente para

justificar sus esfuerzos y sus penas: es en la vida misma, en la naturaleza de la actividad que es preciso buscar una justificación del esfuerzo. Todas las gotas de agua caídas de una nube no encuentran el cáliz de una rosa, no todas nuestras acciones conducen a una voluptuosidad precisa y conmovedora; pero obramos por obrar, como la gota de agua cae por su propio peso: la misma gota de agua, si tuviese conciencia experimentaría una especie de vaga voluptuosidad en atravesar el espacio, en deslizarse por el espacio desconocido, y que no nos ofrece al mismo tiempo más que *el pasado y lo pasivo*.

La moral pesimista descansa, pues, no en un razonamiento científico, sino en una pura apreciación individual, en la que pueden entrar muchos errores como elementos. Perpetuamente cambiamos penas por placeres, placeres por penas; pero, en este cambio, la única regla de valor es la oferta y la demanda, y raramente se puede decir *a priori* que tales dolores superan a tales placeres. No hay dolores que el hombre no se exponga a soportar, para tener la probabilidad de gozar ciertos placeres, los del amor, de la fortuna, de la gloria, etc. No se deja de encontrar hombres dispuestos a sufrir, dispuestos a pensar, aun sin estar obligados por las necesidades de la vida. Se puede concluir de ello, que el sufrimiento no es el mal más temible para el hombre, que la inacción es, a menudo, peor todavía, que hay más de un placer particular derivado del sufrimiento vencido y, en general, de toda energía desplegada.

La desdicha como la felicidad es en gran parte una construcción mental hecha antes de tiempo. Es preciso, pues, desconfiar por igual de los que se vanaglorian de haber sido perfectamente felices como de los que afirman haber sido absolutamente desdichados. La felicidad perfecta está formada por el recuerdo y el deseo, como la desdicha absoluta por el recuerdo y el temor. Casi nunca hemos tenido conciencia de ser plenamente felices y, no obstante, recordamos haberlo sido. ¿Dónde está, pues, la felicidad absoluta si no es en la conciencia? En ninguna parte; es un sueño con que disfrazamos la realidad, es el embellecimiento del recuerdo, como la desgracia absoluta es su ofuscamiento. La felicidad, la desgracia, son precisamente el pasado, es decir, eso que ya no puede ser; son también, el eterno deseo que jamás será satisfecho, o el temor, siempre dispuesto a renacer al menor estremecimiento de alarma.

La felicidad o la desgracia, en el sentido habitual en que empleamos estas palabras, resultan así de una mirada general sobre la vida humana que es a menudo una ilusión óptica. Algunos ríos de América parecen llevar una masa de agua negra, y, sin embargo, si se toma un poco de esta agua en la palma de la mano, es límpida y cristalina: su negrura, que casi asustaba, era producto de la gran cantidad y procedía del lecho por donde corre. De la misma forma, cada uno de los instantes de nuestra vida tomado aparte, puede tener esa indiferencia agradable, esa fluidez que apenas deja rastro sensible en el recuerdo; sin embargo, el conjunto parece sombrío, debido a algunos momentos de dolor que proyectan su sombra sobre el resto, o felices, gracias a algunas horas luminosas que parecen infiltrarse en todas las otras.

Estamos, pues, en todas estas cuestiones, envueltos en innumerables ilusiones. Nada hay real y absolutamente cierto más que la sensación presente: sería preciso poder comparar solamente sensaciones simultáneas de placer y de pena; pero, siempre que la comparación lleva a sensaciones pasadas o venideras, implica un error. No se puede, pues, demostrar mediante *la experiencia* ni *el cálculo* la superioridad de la cantidad de pena sobre la de placer; por el contrario, la experiencia es adversa a los pesimistas,

porque la humanidad prueba constantemente, *a posteriori*, el valor de la vida, al buscarla sin cesar.

¿Tratará la moral pesimista de demostrar su principio mediante algún argumento sacado no ya del cálculo matemático, sino de la naturaleza misma del placer? Una de las tesis del pesimismo, es que el placer supone al deseo, y éste se relaciona muy a menudo con la necesidad, y, por consecuencia, con el sufrimiento. El placer presupone así, al sufrimiento y no es más que un instante fugitivo entre dos instantes de pena. De ahí, esa condenación del placer que se vuelve a hallar, después de Buda, en la moral pesimista. Pero, representar de esta forma al placer, como unido a un dolor, por que está ligado a un deseo o hasta a una necesidad, es muy inexacto. Sólo a partir de cierto grado la necesidad llega a ser dolor; el hambre, por ejemplo, es dolorosa, pero el apetito puede volver a ser sentido con mucho agrado. El aguijón de la necesidad no es, entonces, más que una especie de cosquilleo agradable. Ley general: una necesidad llega a ser agradable para todo ser inteligente, siempre que no sea demasiado violenta, y que se tenga la certidumbre o la esperanza de su próxima satisfacción. Lleva entonces consigo, un anticipo de goce. Ciertos pretendidos sufrimientos que preceden al placer, como el hambre, la sed, la excitación amorosa, entran como elementos en la idea que nos hacemos del placer, sin ellos el goce es incompleto. Mucho más: tomados aisladamente, producen cierto goce, a condición de no prolongarse demasiado; cuando el amante evoca sus recuerdos, los momentos de deseo se le aparecen como extremadamente agradables; encierran el instante de placer agudo, que, sin ellos, sería mucho más corto y fugitivo.

Platón ha dicho con razón, que los dolores pueden entrar en la composición de los placeres; pero los placeres, en compensación, no entran para nada en la composición de los dolores. El disgusto que sigue al abuso de ciertos placeres, no es del todo inseparable de su goce; no se introduce como elemento en la concepción que uno se hace. El placer tiene, pues, esta superioridad sobre el dolor: no puede producirlo; mientras que el dolor, por lo menos el físico, no puede evitar causar placer mediante su simple desaparición, y algunas veces se asocia de tal forma al placer, que representa por sí mismo un momento agradable.

Las penas de origen intelectual, no son en sí mismas absolutamente incompatibles con los placeres: cuando no son muy vivas se confunden con ellos; solamente que les dan un color menos vistoso, por decirlo así, los hacen palidecer, cosa que no resulta inconveniente. La melancolía puede aguzar ciertos goces. En todas partes, pues, a pesar de los moralistas melancólicos, el placer envuelve a la pena y hasta llega a mezclarse con ella.

Por otra parte, cuanto más avanzamos, más se desarrollan y toman un lugar considerable en nuestra vida, placeres que raramente corresponden a una necesidad dolorosa, esto es, los placeres estéticos e intelectuales. El arte es en la vida moderna, un manantial considerable de goces, que no tienen, por así decirlo, el contrapeso de la pena. Su objeto consiste en llenar casi de placer los instantes más apagados de la vida, es decir, aquéllos en que descansamos de la acción: el arte es el gran consuelo del ocioso. Entre dos gastos de fuerza física, el hombre civilizado, en lugar de dormir como hacía el salvaje, puede aún gozar de una manera estética o intelectual. Y este goce puede prolongarse más que ningún otro: ciertas sinfonías de Beethoven se escuchan interiormente largo tiempo

después de su audición; se ha gozado antes, con anticipación, se goza durante el momento y después.

Para resolver -si esto es posible- la cuestión planteada por la moral pesimista, creemos que es preciso dirigirse no sólo a la psicología, sino a la biología, e investigar si las mismas leyes de la vida no implicarían una plusvalía del bienestar con respecto a la pena. En ese caso, la moral positiva que defendemos, tendrá razón al querer hacer concordar las acciones humanas con las leyes de la vida, en lugar de tomar como objeto, como la moral pesimista, el anonadamiento final de la vida y del querer-vivir.

En primer lugar, ¿qué participación tienen los diversos sentidos en el dolor? La del sentido de la vista es casi nula, lo mismo que la del oído, porque las disonancias sensibles para éste y las fealdades chocantes a la vista, son ligeros estremecimientos imposibles de comparar con los vivos goces de la armonía y la belleza. El placer predomina aún mucho en las sensaciones provenientes del gusto y del olfato: como, en general, no se come más que lo que es agradable a los dos sentidos, y es preciso comer para vivir, la conservación misma de la vida presupone una satisfacción periódica tanto del gusto, como del olfato -que están tan íntimamente ligados. Finalmente, muy pocos sufrimientos verdaderos provienen del tacto, si se localiza este último sentido en la mano. Todos o casi todos nuestros males físicos, tienen su origen en el tacto general o en la sensibilidad interna: aunque por esas dos direcciones nos llegarán más penas que goces, cabe preguntarse si esas penas bastarían todavía para contrabalancear los placeres de toda clase, proporcionados por los demás sentidos. Pero se plantea una cuestión: ¿es posible, desde el punto de vista biológico, que, en la sensibilidad interna, los sentimientos de malestar y de dolor superen, término medio, a los de bienestar?

Creemos que se puede dar una respuesta decisiva a esta cuestión: si, en los seres vivientes, los sentimientos de malestar superasen realmente a los de bienestar, la vida sería imposible. En efecto, el sentido vital no hace más que traducirnos al lenguaje de la conciencia lo que ocurre en nuestros órganos. El malestar subjetivo del sufrimiento, no es más que un síntoma de un mal estado objetivo, de un desorden, de una enfermedad que comienza; es la traducción de una perturbación funcional u orgánica. Por el contrario, el sentimiento de bienestar es como el aspecto subjetivo de un buen estado objetivo. En el ritmo de la existencia, el bienestar corresponde así a la evolución de la vida, el dolor a su disolución. El dolor no es solamente la conciencia de un trastorno vital, sino que el mismo tiende a aumentarlo; en una enfermedad, no es bueno sentir demasiado su mal, pues esta sensación lo exagera; el dolor, que puede ser considerado como la repercusión de un mal en el cerebro, como un trastorno simpático llevado hasta el mismo cerebro, es un nuevo mal que se agrega al primero y que volviendo a obrar sobre él, acaba por aumentarlo. De esta forma, el dolor, que al principio no se nos presentaba más que como la conciencia de una desintegración parcial, nos aparece ahora como un agente de desintegración a su vez. El exceso del dolor sobre el placer es, pues, incompatible con la conservación de la especie. Cuando, en ciertos individuos, es alterado el equilibrio entre el sufrimiento y el goce, y el primero triunfa, se produce una anomalía que no tarda en acarrear la muerte; el ser que sufre demasiado es inepto para la vida. Para que un organismo subsista, es preciso que su funcionamiento, si se lo toma en conjunto, observe una cierta regularidad; es preciso que el dolor sea desterrado o, al menos, reducido a una mínima cantidad.

De este modo, cuanto más libremente se ejerce la selección natural, tanto más tiende a eliminar los dolientes; matando al enfermo, mata también al mal. Si, en nuestros días la filantropía ha logrado salvar cierto número de enfermos, no ha podido aún salvar su raza, que se extingue, en general, por sí misma. Imaginemos un navío en la tempestad, subiendo y descendiendo sobre la cresta de las olas; la línea que sigue podría ser representada mediante una serie de curvas, en la que una rama señala la dirección del abismo y la otra la superficie de las aguas: si en un momento del trayecto, la curva descendente se lo llevase definitivamente, sería el índice de que el barco se hunde y va a naufragar. Lo mismo ocurre en la vida, zangoloteada entre las olas del placer y del dolor; si se representan esas ondulaciones mediante líneas y la línea del dolor se alarga más que la otra, es que zozobramos. El trazado que la sensación imprime en nuestra conciencia no es más que una figura representando la marcha misma de la vida; y la vida, para subsistir, debe ser una perpetua victoria del placer sobre el dolor.

Lo que decimos aquí de la vida física, tal como el sentido interno nos la revela, es también verdadero en la vida moral. En lo moral, como en lo físico, el sufrimiento indica siempre una tendencia a la disolución, una muerte parcial. Perder algo amado, por ejemplo, es perder algo de sí mismo y comenzar a morir. El sufrimiento moral, triunfante en verdad, mata moralmente, aniquila la inteligencia y la voluntad. De este modo, el que, después de alguna violenta crisis moral, continúa pensando, deseando y obrando en todo sentido, podrá sufrir, pero su sufrimiento no tardará en ser contrabalanceado, gradualmente ahogado. La vida triunfará sobre las tendencias disolventes.

En lo moral, como en lo físico, el ser superior es aquel que une la sensibilidad más delicada a la voluntad más fuerte; en él, el sufrimiento es, sin duda, más vivo, pero provoca una reacción de la voluntad más viva todavía; sufre mucho, pero, asimismo, obra más, y como la acción es siempre goce, éste domina generalmente a su pena. El exceso del dolor sobre el placer, presupone una debilidad o un desfallecimiento de la voluntad, consecuentemente de la vida misma: la reacción interior no responde ya a la acción exterior. Toda sensación es una especie de pregunta formulada al ser sensible. ¿Quieres ser feliz o desdichado? ¿Quieres aceptarme o rechazarme, someterte a mí o vencerme? A la voluntad toca responder. Y la voluntad que desfallece se condena a sí misma; comienza una especie de suicidio.

En el sufrimiento moral hay que distinguir entre lo completamente efectivo y lo completamente intelectual: es preciso distinguir entre los pesimistas por sistema, como Schopenhauer, y aquellos que lo son por un desgarramiento del corazón. La vida de los primeros puede semejar a la de todo el mundo y pueden ser, en suma, muy dichosos, porque es posible ser intelectualmente triste, sin serlo en el fondo del corazón. No se puede representar un drama sólo en la inteligencia, o si, en ciertos momentos, esto ocurre, el telón no tarda en caer dulcemente, como por sí mismo, sobre esta escena todavía demasiado exterior a nosotros, y se vuelve a entrar en la vida común que, en general, no tiene nada tan dramático. Los pesimistas por sistema pueden, pues, tener larga vida y larga posteridad; es que, por así decirlo, son felices a pesar suyo. Pero no ocurre igual con aquellos que encuentran el mundo malo porque es verdaderamente malo para ellos, en los que el pensamiento pesimista es una abstracción de sus propios dolores. Éstos son los más dignos de compasión. Pero están condenados de antemano por la naturaleza y, digámoslo así, por ellos mismos; la plena conciencia de su infelicidad no es más que la conciencia vaga de su imposibilidad de vivir. Todos los

sufrimientos físicos o morales, hipocondrías, ambiciones malogradas, afectos destruidos, son, pues, como una atmósfera más o menos irrespirable. Los muy desesperados, los enfermos del *spleen*, los verdaderos melancólicos -¡hay tantos que lo son por afectación o por sistema!- no han vivido o no han creado una familia. Son sensitivas que un estremecimiento destruye. Los artistas del dolor, los Musset, los Chopin, los Leopardi, los Shelley, los Byron, los Lenau, no estaban hechos para la vida, y sus sufrimientos, que nos han proporcionado obras maestras, eran el resultado de una mala adaptación al medio, de una existencia casi ficticia, que podía conservarse cierto tiempo, pero que casi no podía darse. Es posible dar una especie de vida artificial a la cabeza de un decapitado; si entonces pudiera abrirse su boca y articular palabras, éstas no serían, seguramente, más que gritos de dolor. En nuestra sociedad existe así un cierto número de hombres en los que predomina el sistema nervioso hasta tal punto que son, por decirlo así, cerebros, cabezas sin cuerpo; tales seres, no viven más que por sorpresa, por artificio, no pueden hablar más que para quejarse, cantar para gemir, y sus lamentaciones son tan sinceras que nos llegan al corazón. Sin embargo, no podemos juzgar por ellos a la Humanidad llena de vida, a la Humanidad de donde saldrá el porvenir; sus gritos de dolor no son más que el comienzo de la agonía.

Llegamos a la conclusión de que cierta dosis de felicidad es una condición misma de la existencia. Hartmann supone que, si la moral pesimista triunfa un día en la Humanidad, todos los hombres se pondrán de acuerdo para reintegrarse a la nada; un suicidio universal pondrá fin a la vida. Esta concepción ingenua encierra, sin embargo, una gran verdad, y es que, si el pesimismo se arraigase bastante profundamente en el corazón humano, podría disminuir gradualmente la vitalidad, y llevar, no al golpe teatral, un poco burlesco de que habla Hartmann, sino a un lento y continuo desvanecimiento de la vida; una raza pesimista, y que realizara de hecho su pesimismo, es decir, que aumentara mediante la imaginación la suma de sus dolores, una raza tal, no subsistiría en la lucha por la existencia. Si la humanidad y las otras especies animales subsisten, es, precisamente, porque la vida no es demasiado mala para ellas. Este mundo no es el peor de los mundos posibles, porque, en definitiva, existe y perdura. Una moral del aniquilamiento, propuesta a un ser viviente cualquiera, parece, pues, un contrasentido. En el fondo, es una misma razón la que hace la existencia posible y deseable.

III

La hipótesis de la indiferencia de la naturaleza

Si la moral del dogmatismo busca la hipótesis más probable en el estado actual de las ciencias, se encontrará con que ella no es ni el optimismo ni el pesimismo: es la indiferencia de la naturaleza. Esta naturaleza, a cuyos fines quiere el dogmatismo que nos adecuemos, muestra de hecho una indiferencia absoluta: 1) Respecto a la sensibilidad. 2) Respecto a las direcciones posibles de la voluntad humana.

El optimismo y el pesimismo, en lugar de tratar simplemente de comprender, sienten como los poetas, se emocionan, se incomodan, se alegran, adjudican a la naturaleza cualidades de bien o del mal, de lo bello o de lo feo; por el contrario, escuchan al sabio; no hay para él, más que cantidades siempre equivalentes. La naturaleza, desde su punto

de vista, resulta una cosa neutra, inconsciente para el placer como para el sufrimiento, para el bien como para el mal.

La indiferencia de la naturaleza con respecto a nuestros dolores o placeres es una hipótesis despreciable para el moralista porque carece de efectos prácticos: la falta de una providencia que alivie nuestros males, no cambiará para nada nuestra conducta moral, una vez admitido que, término medio, los males de la vida no exceden a los goces, y que la existencia sigue siendo por si misma deseable para todo ser viviente. Pero es la indiferencia de la naturaleza para el bien o para el mal lo que interesa a la moral; ahora bien, de esta indiferencia pueden ser dadas innumerables razones. La primera es la impotencia de la voluntad humana con relación al todo, cuya dirección no puede modificar de una manera apreciable. ¿Qué resultará para el universo de tal acción humana? Lo ignoramos. El bien y el mal parecen ser para la naturaleza de la misma esencia que el frío y el calor para el físico: son grados de temperatura moral, y, quizás, es necesario que, como el frío y el calor, se equilibren en el universo. Quizás el bien y el mal, al cabo de cierto tiempo, se neutralicen en el mundo, como lo hacen en el Océano los diversos movimientos de las olas. Cada uno de nosotros traza su estela, pero la dirección de esa estela importa poco a la naturaleza; está destinada a borrarse rápidamente, a desaparecer en la gran agitación sin fin del universo. ¿Es realmente cierto que aún se agita en los mares la estela del navío de Pompeyo? ¿Tiene hoy el Océano mismo, una ola más que en otros tiempos, a pesar de los millones de navíos que surcan ahora sus aguas? ¿Es seguro que las consecuencias de una buena acción o un crimen cometidos hace cien mil años por un hombre de la edad terciaria, hayan modificado algo en el mundo? ¿Obrarán sobre la naturaleza Confucio, Buda o Jesucristo en un millar de años? Imaginad una buena acción de un efímero: muere como él en un rayo de sol. ¿Puede esta acción retardar una millonésima de segundo la caída de la noche que matará al insecto?

Había una mujer cuya inocente locura consistía en creerse novia y en la víspera de su bodas. Por la mañana, al despertar, pedía un traje blanco, una corona de azahares y, sonriente, se engalanaba. *Hoy es cuando va a venir*, decía. Llegada la noche, la tristeza se apoderaba de ella; entonces se quitaba su traje blanco. Pero, a la mañana siguiente, con el alba, su confianza renacía: *Es para hoy*, decía. Y pasaba su vida con esta incertidumbre, siempre engañada y siempre viva, sin quitarse su traje de esperanza más que para volvérselo a poner. La Humanidad es como esta mujer, olvidadiza para toda decepción; aguarda cada día la llegada de su ideal; hace probablemente cien siglos que dice: *Es para mañana*. Cada generación viste, a su tiempo, el traje blanco. La fe es eterna como la primavera y las flores. Quizás existe en toda la naturaleza, al menos en la naturaleza consciente e inteligente: acaso hace una infinidad de siglos, en alguna estrella convertida ahora en polvo, esperaban ya al místico prometido. La eternidad, de cualquier forma que se la conciba, aparece como una decepción infinita. No importa; la fe cierra este infinito desesperante entre los dos abismos del pasado y del porvenir, no deja de sonreír a su sueño; canta siempre el mismo canto de alegría y de llamada, que cree nuevo y que tantas veces se ha perdido ya, sin hallar nadie que lo escuchase; tiende siempre sus brazos hacía el ideal, tanto más dulce cuanto más vago, y vuelve a ceñir sobre la frente su corona de flores, sin advertir que, con el correr de cien mil años, se han marchitado.

Renán ha dicho: *En la pirámide del bien, elevada por los esfuerzos sucesivos de los seres, todas las piedras tienen valor. El egipcio del tiempo de Kefrem existe aún por la*

pedra que ha colocado. ¿Dónde existe? En un desierto, en medio del cual su obra se alza sin objeto, tan vana en su enormidad como el menor de los granos de arena de su base. ¿No correrá la *pirámide del bien* exactamente la misma suerte? Nuestra Tierra está perdida en el desierto de los cielos, la Humanidad misma está perdida sobre la Tierra, nuestra acción individual está perdida en la Humanidad. ¿Cómo unificar el esfuerzo universal, cómo concentrar hacia un mismo objeto el irradiar infinito de la vida? Cada obra es aislada; hay una infinidad de pequeñas pirámides microscópicas, de cristalizaciones solitarias, de monumentos liliputienses que no pueden superponerse para formar un todo. El hombre justo y el injusto pesan probablemente igual sobre el globo terrestre que sigue su camino por el éter. Los movimientos particulares de su voluntad pueden repercutir sobre el conjunto de la naturaleza, tanto como es capaz de refrescar mi frente el aleteo de un pájaro que vuela por encima de una nube. La célebre fórmula: *ignorabimus*, puede transformarse en esta: *illudemur*; la Humanidad marcha envuelta en el velo inviolable de sus ilusiones.

Una segunda razón que el *indiferentismo* puede oponer al optimismo, es que el gran todo, cuya dirección no podemos cambiar, no tiene por sí mismo ninguna dirección moral. Ausencia de fin, *amoralidad* completa de la naturaleza, neutralidad del mecanismo infinito. Y, en efecto, el esfuerzo universal no se parece en nada a un trabajo regular, que tiene su objeto; hace ya mucho tiempo que Heráclito lo ha comparado a un juego; este juego es el de la báscula, que tantas explosiones de risa provoca entre los niños. Cada ser hace contrapeso a otro. Mi papel en el universo es el de paralizar no sé a quién, impedirle subir o descender desde el lugar donde se halla. Ninguno de nosotros arrastrará al mundo, cuya tranquilidad está hecha de nuestra agitación.

En el fondo del mecanismo universal se puede suponer una especie de atomismo moral, el combate de una infinidad de egoísmos. Podría haber entonces en la naturaleza, tantos centros como átomos, tantos fines como individuos hay, o, al menos, como agrupaciones conscientes, sociedades, y esos fines podrían ser opuestos: el egoísmo sería entonces, la ley esencial y universal de la naturaleza. En otros términos: coincidiría lo que en el hombre llamamos voluntad inmoral, con la voluntad normal de todos los seres. Esto sería, quizás, el escepticismo moral más profundo. Todo individuo sería entonces una pompa de jabón, y no tendría más valor que ésta. Toda la diferencia entre el *tú* y el *yo*, consistiría en que en el primer caso estamos fuera de la pompa de jabón, y en el segundo dentro; el interés personal sería sólo un punto de vista: el derecho otro, pero es natural dar preferencia al punto de vista propio sobre el ajeno. Mi pompa de jabón es mi patria. ¿Por qué la destruiré?

El amor de todo ser *determinado*, en esta doctrina, sería tan ilusorio como puede serlo el amor a sí mismo. El amor, racionalmente, no tiene más valor que el egoísmo. El egoísta, en efecto, exagera su propia importancia y se equivoca acerca de ella; el amante o el amigo acerca de la del ser amado. Desde este punto de vista, el bien y el mal todavía siguen siendo para el *indiferentismo*, cosas completamente humanas, completamente subjetivas, sin relación fija con el conjunto del universo.

Acaso no hay nada que ofrezca a la vista y al pensamiento una representación más completa y entristecedora del mundo como el océano. Es, ante todo, la imagen de la fuerza en lo que ésta tiene de más cruel e indómita; es un alarde, un lujo de poderío del cual ninguna otra cosa puede dar idea; y esto vive, se agita, se atormenta eternamente sin objeto. Se diría a veces, que el mar está animado, que palpita y respira, que es un

corazón inmenso cuya agitación potente y tumultuosa vemos: pero lo que en él desespera, es que todo este esfuerzo, toda esta vida ardiente, se gasta inútilmente; ese corazón de la Tierra late sin esperanza; de todo ese choque, de todo ese revoltijo de las olas, surge un poco de espuma deshecha por el viento.

Recuerdo que un día, sentado sobre la arena, veía venir hacia mí la masa movediza de las olas; llegaban sin interrupción del fondo del mar, mugientes y blancas; sobre la que moría a mis pies, percibía otra, y más lejos, atrás de ésta, otra, y más lejos, todavía, una multitud de ellas; en fin, veía todo el horizonte, hasta lo más lejos donde podía extenderse mi mirada, levantarse y moverse hacia mí. ¡Con qué intensidad sentía la impotencia del hombre para contener el esfuerzo de todo este océano puesto en movimiento! Un dique podía romper una de estas olas, podía romper centenares y millares, pero, ¿quién diría la última palabra sino el inmenso e infatigable océano? Y creía ver en esta marea creciente la imagen de la naturaleza entera, asaltando a la Humanidad que en vano pretende dirigir su marcha, ponerle diques, domarla. El hombre lucha con coraje, multiplica sus esfuerzos, por momentos se cree vencedor; es que no mira bastante lejos y no ve venir desde el fondo del horizonte las grandes olas que, tarde o temprano, deben destruir sus obras y llevárselo a él mismo. ¿Acaso, en este universo donde los mundos ondulan como las olas del mar, no estamos rodeados, asaltados incesantemente por la multitud de los seres? La vida se arremolina alrededor nuestro, nos envuelve, nos sumerge: hablamos de inmortalidad, de eternidad; pero nada hay de eterno más que aquello que es inagotable, lo que es suficientemente ciego y rico para dar siempre sin medida. Y la muerte, al trabar conocimiento con esto, aprende por primera vez que sus fuerzas tienen un límite, experimenta la necesidad de reposar, deja caer sus brazos después del trabajo. Únicamente la naturaleza es lo bastante infatigable para ser eterna. Hablamos también de un ideal; creemos que la naturaleza tiene un objeto, que va a alguna parte; es que no la comprendemos: la tomamos por un río que corre hacia su desembocadura donde llegará un día, pero la naturaleza es un océano. Dar un fin a la naturaleza, sería reducirla, porque un fin es un término. Lo que es inmenso no tiene fin.

Se ha repetido con frecuencia que *nada existe en vano*. Esto es verdadero en el detalle. Un grano de trigo existe para producir otros granos de trigo. No concebimos un campo que fuese estéril. Pero, la naturaleza en su totalidad no está obligada a ser fecunda: constituye el gran equilibrio entre la vida y la muerte. Su más alta poesía proviene, quizás, de su soberbia esterilidad. Un campo de trigo no vale lo que un océano. El océano no trabaja, no produce, se agita, no da la vida, la contiene en sí; o, mejor aún, la da y la retira con la misma indiferencia; es el gran balance eterno que mece a los seres. Cuando se mira a sus profundidades se ve el hormigueo de la vida; no hay una de sus gotas de agua que no tenga sus habitantes, y todos se hacen recíprocamente la guerra, se persiguen, se evitan, se devoran. ¿Qué importan al todo, qué importan al océano esos pueblos que conducen al azar sus olas amargas? Él mismo nos da el espectáculo de una guerra, de una lucha sin tregua; sus olas que se deshacen y la más fuerte que recubre y se lleva a la más débil, nos presentan en resumen la historia de los mundos, la historia de la Tierra y de la Humanidad. Es, por así decirlo, el universo hecho transparente a la vista. Esta tempestad de las aguas no es más que la continuación, la consecuencia de la tempestad de los aires: ¿no es acaso la agitación de los vientos la que se transmite al mar? A su vez las ondas aéreas hallan la explicación de sus movimientos en las ondulaciones de la luz y del calor. SI nuestros ojos pudieran abarcar la inmensidad del éter, sólo veríamos por todas partes el choque aturdidor de las olas, una lucha sin fin

porque no tiene objeto, una guerra de todos contra todos. Nada hay que no sea arrastrado por ese torbellino; la Tierra misma, el hombre, la inteligencia huinana, nada de eso puede ofrecernos algo fijo a lo que sea posible asirnos; todo eso es llevado por ondulaciones más lentas, pero no menos irresistibles; allí también reina la guerra eterna y el derecho del más fuerte. A medida que reflexiono, me parece ver al Océano elevarse en torno mío, invadir todo, llevarse todo; me parece que yo mismo no soy más que una de sus olas, una de las gotas de agua de sus olas; que la Tierra ha desaparecido; que el hombre ha desaparecido y que no queda más que la naturaleza con sus ondulaciones sin fin, sus flujos, sus reflujos, los cambios perpetuos de su superficie que ocultan su profunda y monótona uniformidad.

¿Cómo elegir y decidir entre las tres hipótesis de una naturaleza buena, una naturaleza mala, y una naturaleza indiferente? Es una quimera dar por ley al hombre el *confórmate a la naturaleza*. No sabemos en qué consiste esta naturaleza. Kant ha tenido, pues, razón, al decir que no hay que pedir a la metafísica dogmática una ley verdadera de conducta.

Capítulo 2

Moral de la certidumbre práctica

La moral de la certidumbre práctica es aquella que admite que nos hallamos en posesión de una ley moral verdadera, absoluta, apodíctica e imperativa. Unos se representan esta ley como encerrando una materia, un bien en sí que aprendemos mediante la intuición y cuyo valor es, para nuestra razón, superior a todo. Otros, con Kant, la suponen puramente formal, y sin que contenga en sí misma ninguna materia, ningún bien en sí, ningún fin determinado, sino solamente un carácter de universalidad que permite distinguir los fines conformes o no conformes a la ley. Así, de acuerdo a los intuicionistas, aprendemos mediante una intuición inmediata el valor y la dignidad de las acciones, de las facultades, de las virtudes, como la templanza, el pudor, etc. Según los kantianos, por el contrario, el carácter moral de una acción, sólo está probado, cuando se puede generalizar la máxima de esta acción y mostrar así su naturaleza desinteresada.

El viejo argumento escéptico acerca de las contradicciones de los juicios morales, su relatividad, su incertidumbre, vale, más que nada, contra la primera concepción de la certidumbre moral. Este argumento ejerce una influencia disolvente sobre la concepción misma de la ley, en lo referente a las imposiciones absolutas de realizar tal o cual acto, tal o cual virtud. Es difícil permanecer fiel a los ritos de una religión absolutista, cuando esos ritos comienzan a parecer soberanamente indiferentes y cuando ya no se cree en el dios particular que ella adora.

El problema planteado por Darwin acerca de la variabilidad del deber, no deja, pues, de ser inquietante para todo el que admite un bien absoluto, imperativo, cierto, universal. ¿Cambiaría absolutamente para nosotros la fórmula del deber si fuésemos descendientes de las abejas?

Hay en toda sociedad trabajos de diversas clases y que, en general, suponen una división de la tarea común, gremios de trabajadores; ahora bien, de un gremio a otro, los deberes pueden cambiar mucho, y llegar a ser tan extraños como lo sería la moral de los hombres abejas. Existen, aun en nuestra sociedad actual, seres neutros como entre las abejas y las hormigas; tales son los sacerdotes, cuya moral no estaba en la edad media, ni quizás lo está absolutamente aún ahora, de acuerdo con la del resto de la sociedad. Bajo el reinado de Carlos VII, se realizó un acto similar al exterminio de los machos después de la fecundación: exterminaron las compañías mercenarias que se habían vuelto inútiles; se creía hacer bien. En el planeta Marte, podrían existir gremios de trabajadores completamente diferentes de los nuestros, que tuviesen deberes recíprocos muy contrarios a los nuestros, pero impuestos por una obligación igualmente categórica en la forma. En nuestra Tierra misma, vemos a menudo producirse un cambio en la dirección de la conciencia. Hay casos en que el individuo experimenta contrariamente un sentimiento de obligación, sintiéndose obligado hacia lo que ordinariamente se considera como actos inmorales. Entre gran cantidad de ejemplos, citemos la observación de Darwin respecto a la concepción de ciertos deberes en Australia. Los australianos atribuyen la muerte de uno de los suyos a un maleficio lanzado por alguna tribu vecina; de la misma forma consideran una obligación sagrada, vengar la muerte de todo pariente yendo a matar a un miembro de las tribus vecinas.

El doctor Laudor, magistrado en Australia occidental, cuenta que un indígena empleado en su granja perdió una de sus mujeres a consecuencia de una enfermedad; anunció al doctor su intención de partir de viaje con el objeto de ir a matar una mujer en una tribu alejada. *Le respondí que, si cometía ese acto, lo metería en la cárcel para toda su vida.* Entonces no partió, y se quedó en la granja. Pero, de mes en mes, decaía: el remordimiento lo atormentaba; no podía comer ni dormir; el espíritu de su mujer se le aparecía, le reprochaba su negligencia. Un día desapareció; al cabo de un año volvió en perfecto estado de salud: había cumplido su deber. Se ve, por consiguiente, extenderse hasta los actos *malos* o simplemente instintivos un sentimiento que es, más o menos, análogo al de la obligación moral. Los ladrones y los asesinos pueden tener el sentimiento del deber profesional, los animales pueden experimentarlo vagamente. El sentimiento de que debe hacer una cosa, penetra tan profundamente en toda la creación como lo hacen la conciencia y el movimiento voluntario.

Se sabe lo que ocurrió a A. de Musset en su juventud (se cuenta el mismo caso de Merimée). Un día en que, después de haber sido severamente reprendido por una travesura infantil, se marchaba llorando, muy arrepentido, oyó a sus padres, a través de la puerta, que decían: *El pobre niño se cree muy criminal.* El pensamiento de que su falta no tenía nada de serio y que sus remordimientos eran una chiquillada, lo hirió vivamente. Ese pequeño hecho se grabó en su memoria para no borrarse jamás. Lo mismo le ocurre hoy a la Humanidad; si llega a imaginarse que su ideal moral es infantil, variable según el capricho de las costumbres, que el fin y la materia de gran cantidad de deberes son pueriles, supersticiosos, se verá obligada a reírse de sí misma, a no poner más en la acción esa seriedad sin la cual desaparece el deber absoluto. Es una de las razones por las que el sentimiento de obligación pierde, en nuestros días, su carácter sagrado. Lo vemos aplicarse a demasiados objetos, hablar a demasiados seres indignos -quizás a los mismos animales. Esta variabilidad de los objetos del deber, prueba el error de toda moral intuicionista, que pretende poseer absolutamente una materia inmutable del bien. Esta moral, que fue adoptada en otro tiempo por V. Cousin, los escoceses y los eclécticos, se puede considerar como insostenible en el estado actual de la ciencia.

Queda la moral normal y subjetiva de los kantianos, que no admite otro absoluto que el imperativo y mira como secundaria a la idea que resulta de su objeto y de su aplicación. Contra una moral de ese género, toda objeción deducida de los hechos parece perder su valor. ¿No se puede responder siempre distinguiendo la intención del acto? Si el acto es prácticamente perjudicial, la intención ha podido ser moralmente desinteresada, y eso es todo lo que exige la moral de Kant. Se plantea solamente un nuevo problema: ¿Va unido a la buena intención, como lo quiere Kant, un sentimiento de obligación verdaderamente suprasensible y supraintelectual?

Si se considera el sentimiento de obligación exclusivamente desde el punto de vista de la dinámica mental, se liga al sentimiento de una resistencia que experimenta el ser siempre que quiera tomar tal o cual dirección. Esta resistencia, que es de naturaleza sensible, no puede provenir de nuestra relación con una ley moral que, por hipótesis, sería absolutamente inteligible e intemporal; procede de nuestra relación con las leyes naturales y empíricas. El sentimiento de obligación no es, entonces, propiamente moral, es sensible. El mismo Kant se ve obligado a convenir que el sentimiento moral es, como cualquier otro, *patológico*; solamente que cree que ese sentimiento es excitado por la sola forma de la ley moral, haciendo abstracción de su materia; de ahí resulta a sus ojos

ese misterio que él confiesa: una ley inteligible y sobrenatural que sin embargo, produce un sentimiento patológico y natural, el respeto. *Es absolutamente imposible comprender a priori como una idea pura, que no contiene en sí misma nada sensible, produce un sentimiento de placer o de pena ...; es absolutamente imposible para nosotros los hombres, explicar por qué y cómo la universalidad de una máxima como tal, y por consecuencia la moralidad, nos interesa.* Habría, pues, aquí mucho misterio; la proyección de la moralidad en el dominio de la sensibilidad bajo la forma de sentimiento moral, se produciría sin causa (por qué) posible, y Kant, sin embargo, afirma que es evidente *a priori*. Estamos obligados, dice, *a conformarnos con poder todavía ver a priori que ese sentimiento (producido por una idea pura), está inseparablemente ligado a la representación de la ley moral en todo ser racional finito* (1). La verdad, creemos nosotros, es que *a priori* no percibimos realmente ninguna razón, para unir un placer o una pena sensibles a una ley que, por hipótesis, sería suprasensible y heterogénea con la naturaleza. El sentimiento moral no se puede explicar racionalmente y *a priori*. Además es imposible tomar del acto, la conciencia humana, el respeto para una forma pura. Ante todo, un deber indeterminado y puramente formal no existe: evidentemente, no podemos ver aparecer el sentimiento de la obligación más que cuando hay una materia para el deber, y los kantianos mismos se ven obligados a reconocerlo. El deber, pues, no está nunca asegurado en la conciencia, más que en cuanto se aplica a un contenido, del cual no se lo puede separar; no hay deber independientemente de la cosa debida, de la representación de la acción. Mucho más: no hay deber sino hacia alguien; los teólogos sólo se equivocaban a medias al representar al deber como dirigiéndose a la voluntad divina: al menos se sentía a alguien atrás. El sentimiento de obligación, ahora, en esta síntesis realmente indisoluble de la materia y la forma, ¿no se liga, sin embargo, más que a la forma? -Creemos, de acuerdo a la experiencia, que el sentimiento de obligación no está ligado a la representación de la ley como ley formal, sino en razón de su materia sensible y de su fin. La ley como tal no tiene nada de aprehensible para el pensamiento, más que su *universalidad*; pero a este precepto: *obra de tal forma que tu máxima pueda convertirse en ley universal*, no se agregará ningún sentimiento de obligación, en tanto no se trate de alguna cuestión de la vida social y de las obligaciones profundas que despierta en nosotros, en tanto no concebimos la universalidad de alguna cosa, de algún fin, de algún bien que sea el objeto de un sentimiento. Lo universal para lo universal sólo puede producir una satisfacción lógica, que es todavía una satisfacción del instinto lógico en el hombre, y este instinto lógico es una tendencia natural, una expresión de la vida en su forma superior, o sea la inteligencia, amiga del orden, de la simetría, de la similitud, de la unidad en la variedad, de la ley, y, consecuentemente, de la universalidad-. ¿Se dirá que la forma universal, tiene en sí misma, como último contenido, la voluntad, el querer puro? -La reducción del deber a una voluntad de la ley que fuese aún por sí misma una voluntad puramente formal, lejos de fundar la moralidad, nos parece producir un efecto disolvente sobre esta misma voluntad. No se puede querer una acción en vista de una ley, cuando esta ley no se funda en valor práctico y lógico de la acción misma. La antigua doctrina da Ariston, por ejemplo, no admitía ninguna diferencia de valor, ninguna gradación de las cosas; pero un ser humano no se resignará jamás a perseguir un fin diciéndose que ese fin es, en el fondo, indiferente, y que sólo su voluntad de perseguirlo tiene un valor moral: esta voluntad se desvanecerá de inmediato y la indiferencia pasará de los objetos a ella misma. El hombre tiene siempre necesidad de creer que hay algo bueno, no solamente en la intención, sino también en la acción. Es cosa desmoralizadora la concepción de una moralidad exclusivamente formal, separada de todo; es análogo a ese trabajo que se hace realizar a los prisioneros en las cárceles

inglesas, y que no tiene objeto. ¡Hacer girar una manivela por hacerla girar! No hay quien se resigne a ello. Es preciso que la inteligencia apruebe el imperativo y que un sentimiento se una a su objeto,

Recientemente, una niña a quien su madre había confiado una moneda de cinco céntimos para hacer una compra, fue aplastada en la calle. No dejó su moneda; al reaccionar de un desvanecimiento, moribunda, abrió su mano muy apretada y tendió a su madre la humilde moneda cuyo escaso valor no se imaginaba, diciéndole: *No la be perdido*. Es una puerilidad sublime: para esta criatura, la vida tenía menos importancia que esa moneda que le había sido confiada. Y bien, cualquiera que sea el mérito moral que un estoico o un kantiano puede descubrir con razón en este rasgo, será absolutamente incapaz de imitarlo, filósofo y conocedor del valor de un óbolo, le faltará la fe -quizás no la fe en su mérito posible, pero sí en la moneda de cinco céntimos.

En el mérito moral, es preciso, pues, transformar absolutamente ante los propios ojos la materia de la acción meritoria, atribuirle a menudo un valor superior a su valor real. Es necesario una comparación no solamente entre la voluntad y la ley, sino también entre el esfuerzo moral y el precio del fin que persigue. Si el mismo mérito nos parece aún bueno, cualquiera que sea el objeto, es porque vemos allí una fuerza capaz de aplicarse a un objeto superior; vemos una reserva de fuerza viva que es siempre preciosa, basta cuando esta fuerza, en la especie, puede ser mal empleada. Lo que aprobamos en el empleo actual, es, pues, el empleo posible; pero es siempre el empleo, y no la fuerza por la fuerza, la voluntad por la voluntad. El águila, al elevarse hasta el sol, acaba por ver nivelarse todas las cosas sobre la Tierra; supongamos que, desde un punto de vista suficientemente alto, viéramos nivelarse en el universo todas nuestras acciones: gran número de intereses y desintereses humanos nos parecerían entonces igualmente cándidos; su objeto no nos resultaría superior a la moneda de la niña. A pesar de Zenón y Kant, no tendríamos ya más el coraje de querer y de merecer: no se quiere por querer y en balde.

Es, pues, muy difícil admitir que el deber, variable e incierto en todas sus aplicaciones, permanezca cierto y apodíctico en su forma, en la universalidad para la universalidad o, si se prefiere, en la voluntad para la voluntad, en la voluntad como fin en sí. El sentimiento que, según Kant, se agrega ya sea a la razón pura o a la voluntad pura, es el interés completamente natural que ponemos en nuestras facultades o funciones superiores, en nuestra vida intelectual: no podemos ser indiferentes al racional ejercicio de nuestra razón, que, después de todo, es un instinto más complejo, ni al ejercicio de la voluntad, que es finalmente una fuerza más rica y una virtualidad de efectos presentidos en su causa. El árbol, es precioso para nosotros porque pensamos en sus variados frutos; a menos que no nos parezca ya el árbol precioso por sí mismo, pero entonces aparece ya él como una producción, una obra, un fruto viviente; satisface ciertas tendencias nuestras, nuestro amor a *la unidad en la variedad*, nuestro instinto estético. Todos esos elementos, lo agradable, lo bello, lo útil, se vuelven a hallar en la impresión producida por la *razón pura* o la *voluntad pura*. Si la pureza fuese llevada hasta el extremo, resultaría de ello la diferencia sensible e intelectual, de ninguna forma ese estado determinado de la inteligencia y la sensibilidad que se llama afirmación de una ley y el respeto a una ley: no habría nada a que pudiera asirse nuestro juicio y nuestro sentimiento.

(1) *Crítica de la Razón Práctica.*

I

Moral de la fe

Después del dogmatismo moral de Kant, para quien la forma de la leyes apodóticamente cierta y práctica por sí misma, hallamos un kantismo alterado que hace del deber mismo un objeto de la fe moral, no ya de certidumbre. Kant recién hacía comenzar la fe con los postulados que siguen a la afirmación cierta del deber; hoy se la ha hecho remontar hasta el deber mismo.

Si, en nuestros días, la fe religiosa propiamente dicha tiende a desaparecer, está reemplazada en gran cantidad de espíritus por una fe moral. Lo absoluto se ha desplazado, ha pasado del dominio de la religión al de la ética; pero no ha perdido allí todavía nada del poder que ejerce sobre el espíritu humano. Sigue siendo capaz de sublevar a las masas, un ejemplo de ello se ha visto en la revolución francesa; puede provocar el más generoso entusiasmo; puede producir también cierta especie de fanatismo, mucho menos peligroso que el fanatismo religioso, pero que, sin embargo, tiene sus inconvenientes. En el fondo, no hay diferencia esencial entre la fe moral y la religiosa; se contienen mutuamente; pero, no obstante el prejuicio contrario, demasiado generalizado aún en nuestros días, la fe moral tiene un carácter más primitivo y universal que la otra. Si la idea de dios ha tenido siempre un valor metafísico y una utilidad práctica, ha sido porque aparecía como uniendo la fuerza y la justicia; en el fondo, la afirmación reflexiva de la divinidad contenía esta otra: la fuerza suprema es la fuerza moral. Si no adoramos ya a los dioses de nuestros antepasados, los Júpiter, los Jehová, los Jesús mismo, es, entre otras razones, porque nos encontramos moralmente, en muchos aspectos, superiores a ellos; juzgamos a nuestros dioses, y, al negarlos, no hacemos, a menudo, más que condenarlos moralmente. La irreligión que parece dominar en nuestros días es, pues, en muchos aspectos; el triunfo, al menos provisorio, de una religión más digna de ese nombre, de una fe más pura. Al convertirse en exclusivamente moral, la fe no se altera; por el contrario, se despoja de todo elemento extraño. Las antiguas religiones, no hacían sólo un llamado a la creencia interior, invocaban el temor, la engañosa evidencia del milagro y la revelación; pretendían apoyarse sobre algo positivo, sensible, grosero. Todos esos medios de ganar, de *estafar* la confianza, como diría Montaigne, han llegado a ser ahora inútiles. Todo se simplifica. Esta fórmula que ha tenido tanta influencia en el mundo: *es un deber creer en un dios*, viene a convertirse en esta otra que suponía: *es un deber creer en el deber*. Así ha sido hallada la expresión simple y definitiva de la ley, y, al mismo tiempo, se ha fundado una nueva religión. Al perder sus ídolos los templos, la fe se refugia en el *santuario de la conciencia*. El Gran Pan, Dios-naturaleza, ha muerto; Jesús, Dios-

humanidad ha muerto; queda el dios interior e ideal, el *Deber*, que, quizás, está también destinado a morir un día.

Si tratamos de analizar esta fe en el deber, tal como se manifiesta en los discípulos de Kant y aún en los Jouffroy, notamos muchas observaciones diferentes, aunque ligadas entre sí, que por otra parte se encuentran en toda clase de fe y constituyen los caracteres distintivos de la religión con respecto a la ciencia: 1) Afirmación plena y completa de una cosa que no puede ser objeto de una prueba positiva (el deber, con la libertad moral como principio y con todas sus consecuencias); 2) Otra afirmación que corrobora a la primera, a saber: que es moralmente mejor creer en esta cosa que creer en otra o en nada; 3) Nueva afirmación por la que se coloca la creencia por sobre la discusión, porque sería inmoral dudar un instante entre lo mejor y lo menos bueno. Al mismo tiempo, se declara inmutable la creencia porque está por encima de toda discusión. La fe moral así definida reposa en este postulado: hay principios que es preciso afirmar no porque estén lógicamente demostrados o sean materialmente evidentes, sino porque son moralmente buenos; en otros términos, el bien es un criterio de verdad objetiva. Tal es, en el fondo, el postulado que contiene la moral de los neo-kantianos como Renouvier y Secretan.

Para justificar ese postulado, se hace notar que lo característico del bien es aparecer como inviolable, no solamente para tal acción, sino para el pensamiento mismo: ¿No es una injusticia, no sólo ejecutar el mal, sino hasta pensarlo? Ahora bien, se piensa en el mal a partir del momento en que se duda del bien. Es preciso, pues, creer en el bien más que en ninguna otra cosa, no porque sea más evidente que el resto, sino porque no creer en él sería cometer una mala acción. Entre una proposición simplemente lógica y su contraria se plantea siempre una alternativa: el espíritu permanece libre entre las dos, y elige; aquí la alternativa está suprimida; la elección sería una falta. Lo verdadero no puede ser buscado indiferentemente en ambos lados. Todo problema desaparece, porque un problema implicaría múltiples soluciones que exigen comprobación; ahora bien, el deber no se verifica; hay preguntas que uno no debe dirigirse a sí mismo; hay cuestiones que no es preciso plantear. ¿En qué se convertirían, por ejemplo, las doctrinas de los moralistas utilitarios, de los evolucionistas, de los partidarios de Darwin, frente a la fe en el deber absoluto? Son rechazadas con toda la energía posible, a veces, sin ser siquiera seriamente examinadas. La conciencia moral se pone siempre de una parte; representa en el alma humana el partido ciegamente conservador. Un creyente verdaderamente convencido no querrá jamás plantearse a sí mismo esta cuestión. ¿Es el deber sólo una generalización empírica? Le parecerá que eso sería poner en duda su *conciencia de hombre honrado*; dirá de antemano que la ciencia es impotente para tratar ese problema. El espíritu científico, que está siempre dispuesto a examinar el pro y el contra, que ve por todos lados un doble camino, una doble salida para el pensamiento, debe, pues, hacer lugar para el creyente a un espíritu completamente distinto: para él, el deber es en sí sagrado y ordena con tal fuerza que el mismo pensador no puede hacer otra cosa que obedecer. La fe en el deber se coloca, pues, una vez más, sobre la región en que se mueven la ciencia y la naturaleza misma; aquel que cree en el deber es siempre tal como lo cantaba Horacio: *Impavidum ferient ruinae*. La fe moral se hallaría así salvaguardada por su esencia misma, que consiste en obligar al individuo a inclinarse ante ella.

La fe moral, cuando se la ataca, trata, sin embargo, de apoyarse en diversos motivos: los motivos más superficiales, invocan una especie de evidencia interior, otros un deber

moral, otros una necesidad social. 1) Existe, desde luego la evidencia interior, el *oráculo* de la conciencia, que no admite réplica ni duda; sentimos al deber hablar en nosotros como si fuese una voz; creemos en el deber como en algo que vive y palpita en nosotros, como una parte de nosotros, mucho más: como en lo mejor de nosotros. Hace pocos años todavía, los escoceses y los eclécticos habían tratado de fundar una filosofía en el *sentido común*, es decir, en el fondo, en el prejuicio. Esta filosofía de apariencia, ha sido enérgicamente combatida por los neo-kantianos; sin embargo, todo su sistema reposa también en un simple hecho de sentido común, en la simple creencia de que el impulso llamado *deber* es otro orden distinto al de los impulsos naturales. Esas frases que aparecen con tanta frecuencia en Cousin y sus discípulos y que hoy día nos hacen sonreír un poco: *la conciencia proclama, la evidencia demuestra, el buen sentido quiere* prueban mucho menos por sí mismas y en su generalidad que estas otras: *el deber manda, la ley moral exige*, etc. Esta evidencia interior del deber no prueba nada. La evidencia es un estado subjetivo, del que, a menudo, se puede dar cuenta mediante razones subjetivas también. La verdad, no es solamente lo que se siente o lo que se ve, es lo que se explica, lo que se relaciona. La verdad es una síntesis: es eso lo que la distingue de la sensación, del hecho tosco; es un manojito de hechos. No extrae su evidencia y su prueba de un simple estado de conciencia, sino del conjunto de los fenómenos que se juntan y se sostienen recíprocamente. Una piedra no puede formar una bóveda, ni dos; son necesarias muchas; es preciso que se apoyen unas sobre las otras; y cuando arranquéis algunas piedras de la bóveda construida, todo se hundirá: la verdad es así; consiste en una solidaridad de todas las cosas. No basta que una cosa sea evidente, es preciso que pueda ser explicada para adquirir un carácter verdaderamente científico.

2) En cuanto al *deber de creer en el deber* es una pura tautología o un círculo vicioso. Se podría decir también: es religioso creer en la religión, moral creer en la moral, etc.; sea, pero ¿qué se entiende por deber, por moral, por religión? ¿Es verdadero todo esto, es decir, corresponde a una realidad? He aquí la cuestión, y es preciso examinarla bajo pena de girar eternamente en el mismo círculo. ¿En qué se convertiría el pretendido deber cuando yo creo que es mi libertad soberana y autónoma la que me ordena tal o cual acción, fuese el instinto hereditario, el hábito, la educación? ¿No soy, según la observación de Darwin, más que un perro corredor que ahuyenta la caza en lugar de detenerla? ¿No tiene mi deber más importancia, pese a que yo le acuerdo tanta, que la del deber del perro, guardando la proporción, de dar o retirar la pata? ¿Podéis permanecer indiferente a los análisis que la ciencia hace del objeto al cual se refiere vuestra fe?

Quizás es penoso para la ciencia fundar por su cuenta una ética en el sentido estricto de la palabra, pero puede destruir toda fe moral que se crea cierta y absoluta. Insuficiente a veces para edificar, posee una fuerza disolvente incalculable. Los partidarios de la fe moral ni siquiera hubieran probado todavía su tesis, si llegasen a demostrar que su ética es la más completa, la que mejor responde a todos los interrogantes del agente moral, la que menos tiene que temer a las excepciones, a las sutilezas de la casuística, la que puede llevar al agente moral, con la cabeza baja a los sacrificios más absolutos. Cuando los partidarios de la fe moral hubiesen demostrado todo eso, no tendrían aún nada hecho, no más que los partidarios de tal o cual religión, si pudiesen demostrar que la suya es la mejor; los apologistas que defienden un sistema particular de moral o religión no han probado jamás nada, porque existe siempre una cuestión que olvidan, y es la de saber si hay una religión cualquiera que sea verdadera, alguna moral que sea cierta.

Toda fe históricamente -cualquiera que sea el objeto al que se aplica- ha parecido siempre obligatoria al que la poseía. Es porque la fe marca cierta dirección habitual del espíritu, y se experimenta una resistencia cuando se quiere cambiar bruscamente esta dirección. La fe es un hábito adquirido y una especie de instinto intelectual que pesa sobre nosotros, nos sujeta y, en cierto sentido, produce un sentimiento de obligación.

Pero la fe no puede ejercer ninguna acción obligatoria sobre el que no la posee todavía: no se puede ser obligado a afirmar lo que, a la vez, no se sabe y no se cree. El deber de creer no existe, pues, más que para aquellos que ya creen: en otros términos, la fe, cuando se ha originado, produce como todo hábito potente y arraigado, el sentimiento de obligación que parece ser ajeno a ella; pero la obligación no precede a la fe, no la ordena, por lo menos cuando se habla racionalmente. Nunca se puede mandar a la razón más que en nombre de una ciencia o una creencia ya formada; creer fuera de lo que se sabe, no puede tener, por consiguiente, nada de obligatorio.

Por otra parte, una simple duda bastaría para desligar de una obligación que solo proviniese de la fe. Y esa duda, al tomar conciencia de sí misma, crearía un deber, el de la conciencia con ella, el de no truncar ciegamente un problema incierto, de no cerrar una cuestión abierta, de tal manera que al *deber de creer en el deber* que supone el que tiene la fe, se le puede oponer el deber de dudar del deber, que se impone al que niega. Si se puede decir que la fe obliga, digamos también que la duda obliga.

3) Se ha tratado aun de motivar la fe mediante la necesidad social, motivo bien exterior; yo creo en el deber, porque sin el deber la sociedad no podría subsistir. Es el mismo argumento de que se valen los que van a misa porque una religión es necesaria para el pueblo y hay que predicar con el ejemplo.

Hay en el fondo de la fe así entendida un cierto escepticismo. Tal marido, al tener sospechas, estima mejor no profundizarlas, prefiere la tranquilidad de la costumbre a la posible angustia de la verdad. De esta forma obramos a veces con la naturaleza: preferimos dejar engañarnos por ella y seguirla; le exigimos la paz moral antes que la verdad. Pero la verdad se abre siempre un camino en nosotros; se le puede aplicar lo que Cristo decía de sí mismo: *He venido a traer la guerra a las almas.*

Ese semiescepticismo de la fe, requiere y justifica las objeciones de un escepticismo más completo y más lógico. Necesidad, en general, no es verdad, dirán los escépticos; una necesidad interior puede ser una ilusión necesaria, con mayor razón una necesidad social. La moral práctica puede estar fundada en un sistema de errores útiles, que la moral teórica explica y corrige. Así, la óptica explica matemáticamente las ilusiones que explotan cada día la pintura, la arquitectura y todas las artes. El arte se halla en parte fundado en el error, lo emplea como un elemento indispensable: arte y artificio son la misma cosa. El arte constituye un término medio entre lo subjetivo y lo real; trabaja con métodos científicos para producir la ilusión, se sirve de la verdad para engañar y agradar al mismo tiempo; el espíritu despliega todas sus habilidades para seducir a los ojos. ¿Quién nos dice que la moralidad no es, de la misma forma, un arte bello y útil a la vez? Quizás nos encanta engañándonos también. El deber puede ser sólo un juego de colores interiores. Hay en los cuadros de Claude Lorrain perspectivas lejanas, puntos de vista que se pierden entre los árboles, que dan la idea de un infinito real -un infinito de algunos centímetros cuadrados.. Hay en nosotros mismos, perspectivas análogas que pueden ser sólo aparentes. En cuanto a la vida social, reposa en gran parte en el artificio;

y por artificio no entendemos nada opuesto a la naturaleza. De ningún modo: nada nos engaña mejor que la naturaleza. En ella está el gran arte, es decir, el gran engaño, la conspiración inocente de todos contra uno. Las relaciones recíprocas de los seres son una serie de ilusiones: los ojos nos engañan, los oídos nos engañan, ¿por qué ha de ser el corazón el único que no lo haga? La moral que trata de formar las relaciones más numerosas y más complejas que existen entre los seres de la naturaleza, está, quizás, fundada también sobre el número mayor de errores. Muchas creencias que la historia nos cita, y que han inspirado sacrificios, son comparables a esos mausoleos magníficos elevados en honor a un hombre: cuando se abren esas tumbas, no se encuentra nada; están vacías; pero su belleza sola basta para justificarlas, y, al pasar uno se inclina ante ellas. No se pregunta si el muerto desconocido merecía esos honores; se piensa que era amado, y este amor es el verdadero objeto de nuestro respeto. De esta forma, hay héroes a quienes la fe hace a menudo realizar grandes acciones por pequeñas causas. Son pródigos sublimes; esas prodigalidades han sido, sin duda, uno de los elementos indispensables del progreso.

La necesidad social de la moral y de la fe, agregarán los escépticos, puede ser sólo provisoria. Hubo un tiempo en que la religión era absolutamente necesaria: ya no lo es más, al menos, para un gran número de hombres. Dios se ha convertido, y se convertirá cada vez más, en inútil. ¿Quién sabe si no ocurrirá lo mismo con el imperativo categórico? Las primeras religiones fueron imperativas, despóticas, duras, inflexibles; eran disciplinas de hierro: Dios era un jefe violento y cruel, que mataba a sus súbditos a sangre y fuego: se doblaba la rodilla, se temblaba ante él. Ahora las religiones se dulcifican. En nuestros días; ¿quién cree en el infierno? Es un espantajo gastado. Parejamente se dulcifican las diversas morales. El mismo desinterés quizás no tenga siempre el mismo carácter de necesidad social que parece tener hoy día. Hace mucho tiempo que se ha notado la existencia de ilusiones provisoriamente útiles, supersticiones liberadoras. Si Decio no hubiera sido tan supersticioso como sus soldados, Si Codro hubiera sido librepensador, Atenas y Roma, hubiesen sido probablemente vencidas. Las religiones, que para el filósofo no son más que un conjunto de supersticiones organizadas y sistematizadas, están hechas también para un tiempo, para una época: sus dioses no son más que las diversas formas de una divinidad griega, la utilidad de un momento. La humanidad necesita adorar alguna cosa, y después quemar lo que ha adorado. Los espíritus más elevados, ahora, entre nosotros, adoran el deber. ¿No desaparecerá como los otros, este último culto, esta última superstición? El ídolo de bronce al cual sacrificaban sus hijos los cartagineses, es para nosotros un objeto de horror; quizás tenemos guardado en nuestro corazón algún ídolo de bronce a cuya dominación escapan nuestros descendientes. En nuestro siglo se sospechó ya fuertemente del derecho, los socialistas han sostenido que no existía derecho contra la piedad, y en nuestros días es muy poco posible mantener el derecho, si no es a condición de darle una nueva extensión y confundirlo casi con el principio de fraternidad. Quizás, por una evolución contraria, el derecho deba transformarse y confundirse cada vez más con el desarrollo normal y regular del yo. ¿No hacemos todavía el deber a imagen de nuestra imperfecta sociedad? Nos lo imaginamos bañado en sangre y lágrimas. Esta noción aun bárbara, necesaria para nuestra época, está quizás destinada a desaparecer. El deber responderá entonces a una época de transición.

Tales son las dudas que un escéptico absoluto puede oponer a ese semiescepticismo oculto bajo la fe que invoca las necesidades sociales. La cuestión queda pendiente y la fe no puede surgir más que por una especie de apuesta. En efecto, la doctrina de la fe

moral -del deber libremente aceptado por la voluntad, de la incertidumbre despejada mediante un golpe de energía interior- recuerda, como se ha dicho, la apuesta de Pascal. Únicamente que esa apuesta no puede tener ya móviles como los de Pascal. En nuestra época estamos seguros de que, si Dios existe, no es en absoluto el ser negativo y cruel que se imaginaba Port-Royal; su existencia sería necesariamente para mí una ventaja, y la deseo de todo corazón, aun apostando en contra; aunque a mis ojos es improbable, sigue siendo infinitamente deseable: lo que no es una razón para sacrificarle toda mi vida.

Durante largo tiempo se ha acusado a la duda de inmoralidad de la fe dogmática. Creer, es afirmar como real para mí, lo que concibo simplemente como posible en sí, a veces, hasta como imposible; es, pues, querer fundar una verdad artificial, una verdad de apariencia, es, al mismo tiempo, cerrarse a la verdad objetiva que se rechaza de antemano, sin conocerla. El más grande enemigo del progreso humano es la cuestión previa. Rechazar, no las soluciones más o menos dudosas que cada uno puede proponer, sino los problemas mismos, es detener absolutamente el movimiento de avance; la fe, desde ese punto de vista, se convierte en pereza espiritual. La indiferencia misma es, a menudo, superior a la fe dogmática. El indiferente dice: no me empeño en saber, pero agrega: no quiero creer, el creyente quiere creer sin saber. El primero sigue siendo, al menos, perfectamente sincero consigo mismo, mientras que el otro trata de dejarse engañar. Con respecto a cualquier cuestión que sea, la duda es, pues, siempre mejor que la afirmación categórica, que el renunciamiento a toda iniciativa personal que se llama fe. Esta especie de suicidio intelectual es inexcusable, y lo que es todavía más extraño es pretender justificarlo, como se hace habitualmente, invocando razones morales. La moral debe ordenar al espíritu investigar sin reposo, es decir, precisamente, precaverse de la fe. Dignidad de creer, repetid vosotros. En todo el curso de la historia, el hombre ha puesto demasiado a menudo su dignidad en los errores, y la verdad le ha parecido ante todo una disminución de sí mismo. La :verdad no vale siempre, lo que el sueño, pero tiene la ventaja de ser verdadera; en el dominio del pensamiento no hay nada más moral que la verdad, y cuando no se la posee a ciencia cierta, lo más moral es la duda. La duda es la dignidad del pensamiento. Es preciso, pues, expulsar, de nosotros el respeto ciego para ciertos principios, para ciertas creencias, es preciso poder discutirlo todo, escrutar, penetrar todo: la inteligencia no debe cerrar los ojos, ni aún ante lo que adora. Sobre una tumba de Ginebra se lee esta inscripción: *La verdad tiene la faz imperturbable y los que la hayan amado la tendrán como ella.*

Pero es irracional, se dirá, afirmar en el pensamiento como verdadero lo que es dudoso, sin embargo, en la acción es muy necesario afirmarlo. Sea, pero es siempre una situación provisoria y una afirmación condicional: yo hago esto, suponiendo que eso sea mi deber, y hasta que tengo un deber absoluto. Mil acciones de ese género no pueden establecer una verdad. La multitud de mártires ha hecho triunfar el cristianismo, un pequeño razonamiento puede bastar para derribarlo. ¡Cómo ganaría la humanidad si todos los sacrificios fueran hechos por la ciencia y no por la fe, si se muriese, no por defender una creencia, sino por descubrir una verdad, por mínima que ella fuese! Así hicieron Empédocles y Pilinio, y en nuestros días, tantos sabios, médicos, exploradores: ¡cuántas existencias perdidas antaño para afirmar objetos de una falsa fe, hubieran podido ser utilizadas por la humanidad y la ciencia!

II

Moral de la duda

Hemos visto a la certidumbre del deber, tal como la admitía Kant, resolverse en fe, aún entre los discípulos del mismo Kant, y a la fe misma, convertirse en duda que no quiere ser confesada. Pues bien, queda una tercera posición del espíritu, esta vez absolutamente sincera consigo y con los demás: consiste en reemplazar la moral de la certidumbre y la moral de la fe por la moral de la duda, en fundar, en parte, la moralidad en la conciencia misma de nuestra ignorancia metafísica, unida a todo eso que sabemos por otra parte de ciencia positiva.

Este estado de espíritu ha sido recientemente analizado y propuesto como el mejor (1). El autor de *La idea moderna del derecho* y de la *Crítica de los sistemas de moral contemporáneos*, ha tratado de reunir en una síntesis los resultados legítimos de la filosofía evolucionista y de la filosofía crítica. Su punto de partida experimental, que ninguna doctrina puede negar, es el hecho de que tenemos conciencia. Ese hecho, bien interpretado, es, según él, el primer fundamento del derecho y del deber de justicia. ¿Cuál es, en efecto, el objeto de la conciencia en el sentido más extenso de esa palabra, y cuál su límite? La conciencia se piensa a sí misma, piensa a las otras conciencias, piensa al mundo entero, por consiguiente, tiene a la vez *un carácter individual* y *un alcance universal*; no se constituye en conciencia más que al colocarse delante suyo otras conciencias parecidas a ella, no se alcanza más que en sociedad con otras. Por esto mismo la conciencia *comprende su propia limitación, su propia relatividad como medio de conocimiento*, porque no pudo explicarse de una manera completa *su propia naturaleza como sujeto pensante, ni la naturaleza del objeto que piensa, ni el pasaje de lo subjetivo a lo objetivo*. De ahí el principio de la relatividad de los conocimientos que tiene un alcance moral hasta aquí desconocido. *Un verdadero positivista, como un verdadero criticista y un verdadero escéptico, debe guardar en el fondo de su pensamiento un ¿qué se yo? y un quizás ... No debe afirmar la adecuación del cerebro a la realidad, ni la adecuación de la ciencia a la realidad, sino solamente a la realidad que nosotros podemos conocer. La experiencia misma nos enseña, que nuestro cerebro no está hecho de manera que pueda siempre representar todas las cosas tal como ellas son, independientemente de él ... Por una parte, pues, el objeto sentido o pensado no es concebido como si pudiese ser completamente conocido por la ciencia. Por otra, el sujeto, a su vez, no puede ser, quizás, completamente conocido por sí mismo ...* Este principio de la relatividad de todos los conocimientos adquiridos con los medios de nuestra conciencia, es la condición previa, tanto del derecho, como del deber de justicia. En efecto, un principio tal es, ante todo, *limitativo y restrictivo del egoísmo teórico*, que es el dogmatismo intolerante; además, es *restrictivo del egoísmo práctico* que es la injusticia. *Hacer de su egoísmo y de su yo un absoluto, es dogmatizar, tanto en acción como en pensamiento, es obrar como si se poseyese la fórmula absoluta del ser; es decir: el mundo mecánicamente conocible es todo, la fuerza es todo, el interés es todo. La injusticia es, pues, absolutismo en acción y perjudicial a los demás ... Ahora bien, quedará siempre algo mecánicamente inexplicable, aunque no sea más que el movimiento mismo y la sensación, elemento de la conciencia. Unida a todas las otras consideraciones, la idea de ese algo irreductible que constituye nuestra conciencia, al restringir nuestro conocimiento sensible, nos impone también racionalmente la restricción de nuestros móviles sensibles, y esto respecto a lo demás, respecto a todo. El*

solipsismo, como dicen los ingleses, es tan inadmisible en moral como en metafísica, por más que sea, quizás, lógicamente irrefutable en ambas esferas.

Se reconocerá que esta doctrina encierra una gran parte de verdad. Es preciso solamente darse cuenta del punto exacto a que esta moral nos lleva, y en que también nos deja. Es un esfuerzo para fundar un primer equivalente de la obligación en la duda misma, o, por lo menos, en la relatividad de los conocimientos humanos, y para hacer surgir de cierto escepticismo metafísico la afirmación de la justicia moral. En primer lugar, se puede acordar que la forma práctica de la duda es, efectivamente, la abstención ; pero no es solamente de la injusticia que debería abstenerse la duda completa, sino de la acción en general. Toda acción es una afirmación, es también una especie de preferencia, de elección; al obrar, siempre tomo algo en medio de la niebla metafísica, de la gran nube que envuelve al mundo y a mí mismo. El perfecto equilibrio de la duda es, pues, un estado más ideal que real, un momento de transición casi inaprehensible. Si la verdadera moralidad no existe más que allí donde hay acción, y si abstenerse es también obrar, es, por lo mismo, romper el equilibrio. De esta forma, en la mayoría de los casos concretos, la duda metafísica, no es una duda completa y verdadera, una equivalencia perfecta creada en el espíritu por diferentes posibilidades que se contrabalancean: encierra muy a menudo una vaga creencia que se ignora a sí misma, o, por lo menos, como lo reconoce Fouillée, una o varias hipótesis; por ello ocurre que puede tener una influencia práctica. El hombre colocado en el mundo entre las diversas hipótesis, tiene siempre una preferencia instintiva para alguna de ellas, no permanece detenido en la (2) ... pirroniana; elige de acuerdo a sus tendencias espirituales, que varían de un individuo a otro, de acuerdo a sus creencias y sus esperanzas y no a sus dudas.

Pero, se dirá, en toda duda sincera hay un elemento preciso y estable: es la conciencia de nuestra ignorancia respecto al fondo de las cosas, es la concepción de una realidad simplemente posible que superaría a nuestro pensamiento, concepción absolutamente limitativa y negativa, que tiene una importancia no menos soberana para contener nuestro *orgullo intelectual*. Sí, pero la cuestión consiste en saber si esta concepción tiene la misma importancia para dirigir nuestra conducta. Señalemos, ante todo, que no sería capaz de producir un imperativo, y esto es lo que ha demostrado el autor mismo de la teoría que examinamos. Lo que es en sí indeterminable, no puede determinar y regir la conducta mediante una ley que ordene: una orden y una regla son una determinación. Lo inconocible no puede tampoco limitar la conducta de una manera categórica; un principio limitativo, no puede tener un carácter absoluto como tal a menos que se presuponga que hay un absoluto tras el límite.

Pero vayamos más lejos. ¿Podría la duda sobre lo inconocible, solamente respecto a esto y como simple suspensión del juicio, limitar de alguna forma la conducta? Un límite parece no poder ejercer acción práctica sobre nosotros, en tanto que nos movemos en su interior; ahora bien, nosotros no podemos movernos fuera de los fenómenos. El cristal de una pecera no ejerce efectos directos sobre la conducta del pez, mientras éste no choca contra sus paredes. El porvenir mismo no ejerce sus influjos sobre mí más que de dos maneras: 1) en tanto que, en mi pensamiento, me lo represento mediante puras suposiciones; 2) en tanto que, mediante mis actos, lo produzco, contribuyo a producirlo, o yo creo producirlo. Mientras el porvenir no se halla representado de una u otra manera en mi imaginación, permanece ajeno a mí y no puede modificar en nada mi conducta. Creemos -y Fouillée lo admite también sin duda- que para que lo inconocible ejerza un efecto positivo y determinado sobre la conducta, es preciso, del mismo modo, que no

sólo sea concebido como posible, sino que sea representado, en una forma o en otra, en su relación con mi acto, y bajo formas que no se contradigan ni se destruyan recíprocamente. Además, es preciso que imagine poder ejercer una acción cualquiera sobre él o sobre su realización, en una palabra, es preciso que llegue a ser, como dice Fouillée, un *ideal* más o menos determinable para mí, y más o menos realizable por mí, un porvenir. La idea de una regla moral, aún la restrictiva, presupone, pues, como principio positivo, no la simple concepción de la posibilidad de lo inconocible, sino una representación de su naturaleza, una determinación imaginaria de esta naturaleza, y finalmente la creencia en una acción posible de la voluntad sobre él, o sobre su futura realización (3). Y, una vez que sea perfectamente establecido, y hay respecto a eso tantas hipótesis, la moralidad, comprendiendo en ella la misma justicia y el derecho, aparecerá como hipotética metafísicamente, haciendo abstracción de las consideraciones extraídas de la ciencia positiva, de la evolución, de la felicidad, de la utilidad, etc.

La teoría de la duda como limitadora del egoísmo, corresponde a un punto en cierto modo sutil, que el pensamiento y la acción atraviesan sin detenerse. Importaba seguramente determinar ese punto, hacer en la moral un lugar a nuestra ignorancia cierta, a nuestra duda cierta, y, por decirlo así, a la certidumbre de nuestra incertidumbre; es lo que ha hecho Fouillée.

Teniendo en cuenta que haya desarrollado la parte positiva de su doctrina, se le puede conceder que ha reducido lógicamente la idea del imperativo a su verdadero valor. Hemos dicho que Kant veía en él una certidumbre, sus discípulos ven un objeto de fe; helo ahora aquí, reducido a una fórmula de nuestra duda, a una limitación de nuestra conducta por una limitación de nuestro pensamiento. Después de haber sido una orden imperativa, lo inconocible no es más que una interrogación. Esta interrogación se plantea para uno de nosotros, pero la respuesta que cada uno de nosotros puede darle es variable de acuerdo a los individuos y se deja a su iniciativa.

Se recuerda la plancha de salvamento de que habla Cicerón, sobre la que pasa un hombre en vías de salvarse. La duda metafísica, por sí sola, sería muy poca cosa para impedirme tomar, si puedo, el puesto de ese hombre. Lo inconocible, en medio del que vivimos y respiramos, y que nos envuelve, por así decirlo, intelectualmente, se parece bastante al espacio vacío que nos contiene físicamente; ahora bien, el espacio vacío es para nosotros la libertad absoluta de dirección. Sólo puede obrar sobre nosotros y regular nuestros movimientos, mediante los cuerpos que contiene y que los sentidos nos revelan. Para quien cree el fondo de las cosas inaccesible a nuestro pensamiento, será siempre dudoso que sea accesible para la acción. Lo inconocible supremo puede, pues, seguir siendo para con nuestra voluntad el supremo indiferente, tanto tiempo como siga siendo para nuestra inteligencia un simple objeto de duda y de suspensión del juicio.

La teoría esbozada en la *Crítica de los sistemas de moral contemporáneos*, solo resultará suficientemente clara y fecunda cuando su autor haya logrado obtener, como es su intención, una regla restrictiva y sobre todo un ideal persuasivo no de dudas acerca de la inconocible, simple *condición previa* de la moralidad, sino de nuestro conocimiento mismo y *del fondo conocido de la conciencia humana*. Será preciso poder, de acuerdo a sus propios términos, convertir al ideal moral en *inmanente* y demostrar que deriva de la experiencia misma. Por otra parte, es lo que ya ha intentado hacer en una de las páginas importantes de su obra (4). Según él, existe en la constitución misma de la inteligencia, una especie de altruismo que explica y justifica el

altruismo en la conducta. Hay, dice, un *altruismo intelectual, un desinterés intelectual, que hace que podamos pensar a los otros, ponernos en su lugar, ponernos en ellos mediante el pensamiento. La conciencia, al proyectarse así en los otros seres y en el todo, se relaciona con los otros y con el todo por una idea que es, al mismo tiempo, una fuerza*. Creemos, en efecto, que existe una especie de *altruismo intelectual*; solamente que, según nosotros, ese desinterés de la inteligencia, no es más que uno de los aspectos del altruismo moral, en lugar de ser el principio. Para percibir perfectamente las otras conciencias, para colocarse en su lugar y, por así decirlo, entrar en ellas, es preciso, ante todo, simpatizar con ellas: la simpatía de las sensibilidades es el germen de extensión de las conciencias. Comprender, es, en el fondo, sentir; comprender al prójimo es sentirse en armonía con él. Esta comunicabilidad de las emociones y los pensamientos, que en su aspecto fisiológico es un fenómeno de contagio nervioso, se explica en gran parte, como lo veremos, por la fecundidad de la vida, cuya expansión está aproximadamente en razón directa con la intensidad misma. Es a la vida a quien nosotros pediremos el principio de la moralidad.

Notas

- (1) Véase la *Crítica de los sistemas de moral*, por H. Fouillée, conclusión y prefacio.
- (2) Palabra griega que se nos imposibilita colocar en este texto puesto que para ello requeriríamos configurar especialmente el teclado y, la verdad sea dicha, no contamos con el tiempo para hacerlo. Chantal López y Omar Cortés.
- (3) En último término, el mismo autor de la *Crítica de los sistemas de moral contemporáneos*, hace del ideal *una fórmula hipotética de lo inconocible*; ideal que no puede ejercer sobre nosotros más que una acción en si misma condicional.
- (4) Prefacio, IX.

Libro primero. El móvil moral desde el punto de vista científico. Primeros equivalentes del deber.

Capítulo primero

La intensidad de la vida es el móvil de la acción

No rechazamos en absoluto la parte de la especulación matemática en la moral, con tal que se presente para lo que está destinada, como una especulación, y nosotros mismos demostraremos más tarde su importancia. Pero un método riguroso nos exige investigar, ante todo, lo que podría ser una moral exclusivamente fundada en hechos y que, en consecuencia, no parta de una tesis *a priori*, ni de una ley *a priori*, que sería en sí misma una tesis metafísica. ¿Cuál es el punto de partida y el alcance, cuál es el dominio exacto de la ciencia en la moral? He aquí lo que debemos examinar.

Una moral que sólo invoque los hechos no puede presentar en primer término al individuo como móvil de acción o la felicidad de la sociedad, porque la felicidad de la sociedad está, a menudo, en oposición con la del individuo. En esos casos de oposición, la felicidad social, como tal, sólo podría llegar a ser para el individuo un fin premeditado, en virtud de un puro desinterés: pero ese puro desinterés no se puede comprobar como hecho, y su existencia ha sido en todo tiempo discutida. De esta forma, la moral positiva, para no contener desde el principio un postulado inverificable, debe ser, ante todo, individualista; sólo se debe preocupar por los destinos de la sociedad, en tanto que éstos comprendan más o menos a los del individuo. El primer error de los utilitarios, como Stuart Mill, y aun de los evolucionistas, ha sido confundir el aspecto social y el aspecto individualista del problema moral.

Importa agregar que una moral individualista, fundada en hechos, no es la negación de una moral metafísica o religiosa, fundada, por ejemplo, en algún ideal impersonal; de ninguna forma lo excluye, simplemente está construida en otra esfera. Es una casita construida al pie de la torre de Babel; no impide de ningún modo a ésta que llegue al cielo, si puede; mucho más: ¿quién sabe si la casita no tendrá finalmente necesidad de resguardarse a la sombra de la torre? No trataremos, pues, de negar ni de excluir ninguno de los fines propuestos como deseables por los metafísicos; pero dejaremos ahora de lado la noción de lo deseable y nos limitaremos a averiguar lo que es deseado de hecho (1).

Antes de introducir en la moral la especulación metafísica, es esencial, en efecto, determinar, ante todo, hasta donde puede llegar la moral exclusivamente científica. Esto es lo que nos proponemos hacer.

Los fines perseguidos de hecho por los hombres y por todos los seres vivientes son extremadamente múltiples; sin embargo, así como la vida ofrece por todas partes caracteres comunes de un mismo tipo de organización, es probable que los fines buscados por los diversos individuos se reduzcan, más o menos, a la unidad. Este fin único y profundo de la acción no podría ser el bien, concepto vago que, cuando se lo quiere determinar, se resuelve en hipótesis metafísicas, ni el deber que tampoco resulta para la ciencia un principio primitivo e irreductible, ni quizá la felicidad, en la plena acepción de la palabra, que Volney ha podido llamar un objeto de lujo, y cuya concepción, por otra parte, presupone un desarrollo muy avanzado del ser inteligente.

¿Cuál será, pues, el objeto natural de las acciones humanas? Cuando un tirador se ha ejercitado largo tiempo sobre un blanco y se examinan los innumerables agujeros con que ha traspasado el pedazo de cartón, se los ve repartirse bastante uniformemente alrededor del centro del blanco. Ninguna de las balas, quizá, habrá alcanzado el centro geométrico del círculo del blanco, y algunas estarán muy alejadas de él; sin embargo, estarán agrupadas en torno a ese centro siguiendo una ley muy regular que Quetelet ha determinado: *la ley del binomio*. Aun sin conocer esta ley, uno no se engañará ante el simple aspecto de los agujeros de bala; pondrá el dedo en el centro del lugar donde esos agujeros son más frecuentes y dirá: *He aquí el punto del blanco que ha sido apuntado*. Esta búsqueda *a posteriori*, del objeto enfocado por el tirador, puede ser comparada a la que emprende el moralista cuando se esfuerza por determinar el objeto ordinario de la conducta humana. ¿Cuál es el blanco constantemente enfocado por la humanidad y que debe haberlo sido también para todos los seres vivientes -porque el hombre ya no es hoy día para la ciencia un ser aparte del mundo, y las leyes de la vida son las mismas de arriba a abajo en la escala animal-; cuál es el centro del esfuerzo universal de los seres, hacia el cual han sido dirigidos los golpes del gran azar de las cosas, sin que ninguno de esos golpes, quizá, haya sido jamás enteramente certero, sin que el objeto haya sido jamás plenamente tocado?

Según los *hedonistas*, la dirección natural de todo acto es el mínimo de dolor y el máximo de placer; en su evolución, la vida consciente sigue siempre la línea del menor sufrimiento. Esta dirección del deseo no puede ser negada casi por nadie, y por nuestra parte la admitimos; pero se puede encontrar la definición precedente demasiado estrecha todavía, porque no se aplica más que a los actos conscientes y más o menos voluntarios, no a los actos inconscientes y automáticos, que se cumplen simplemente siguiendo la línea de la menor resistencia. Ahora bien, creer que la mayoría de los movimientos parten de la conciencia y que un análisis científico de los resortes de la conducta debe tener en cuenta solamente móviles conscientes, equivaldría, sin duda, a ser víctima de una ilusión. Para Maudsley y Huxley, la conciencia no es en la vida más que un epifenómeno, y si se hiciera abstracción del mismo todo sucedería de la misma forma. Sin querer resolver, ni aún provocar esta cuestión, muy discutida tanto en Inglaterra como en Francia, debemos reconocer que la conciencia abarca una porción bastante restringida de la vida y de la acción. Hasta los actos consumados con plena conciencia de sí tienen, en general, su principio y primer origen en instintos sordos y movimientos reflejos. La conciencia no es, pues, más que un punto luminoso en la gran esfera oscura de la vida; es un pequeño lente que refleja algunos rayos de sol y que se imagina demasiado que su foco es el foco mismo de donde parten los rayos. El resorte natural de la acción, antes de aparecer en la conciencia debía ya obrar bajo ella, en la región oscura de los instintos; el fin constante de la acción debe haber sido pues, al principio, un instinto. La esfera de la finalidad coincide, por lo menos en su centro, con

la esfera de la causalidad (también si, con los metafísicos, se considera la finalidad como primitiva). Este problema: ¿cuál es el fin, el blanco constante de la acción? se convierte, por consiguiente, desde otro punto de vista, en éste: ¿cuál es la causa constante de la acción? En el círculo de la vida, el punto que se tiene en vista se confunde con el punto mismo de donde parte el disparo.

Creemos que una moral verdaderamente científica, para ser completa, debe admitir que la búsqueda del placer es la consecuencia misma del esfuerzo instintivo para mantener y acrecentar la vida: el objeto que de hecho determina toda acción consciente es también la causa que produce toda acción inconsciente: es, pues, la vida misma, la vida a la vez más intensa y más variada en su forma. Desde el primer estremecimiento del embrión en el seno maternal, hasta la última convulsión del anciano, todo movimiento del ser ha tenido por causa a la vida en su evolución; esta causa universal de nuestros actos, desde otro punto de vista, es el efecto constante y el fin.

El análisis que precede concuerda por su resultado con los análisis de la escuela evolucionista, que no reproduciremos aquí (2). El motivo subyacente de todas nuestras acciones, la vida, es admitido también por los místicos, porque éstos suponen generalmente una prolongación de la existencia más allá de este mundo; y la existencia intemporal misma no es más que vida concentrada en un *punctum stans*. La tendencia a perseverar en la vida es la ley misma de la vida, no solamente en el hombre, sino en todos los seres vivientes, quizá hasta en el último átomo del éter; porque la fuerza sólo es, probablemente, una abstracción de la vida. Esta tendencia es, sin duda, como el residuo de la conciencia universal, tanto más cuanto excede y encierra a la conciencia misma. Es pues, a la vez, la más radical de las realidades y el inevitable ideal.

La parte de la moral fundada única y sistemáticamente en hechos positivos puede definirse como la ciencia que tiene por objeto todos los medios de conservar y acrecentar la vida material e intelectual. Las leyes supremas de esta moral serán idénticas a las más profundas de la vida misma y, en algunos de sus teoremas más generales, valdrá para todos los seres vivientes.

Si se nos dice que los medios para conservar la vida física entran en la higiene más que en la moral, responderemos que la templanza, desde hace mucho tiempo colocada entre las virtudes es prácticamente una aplicación de la higiene, y que, además, una moral positiva, desde el punto de vista físico, casi no puede diferir de una higiene ensanchada.

Si se nos pregunta ¿qué es acrecentar la intensidad de la vida?, responderemos que es aumentar el dominio de la actividad bajo sus formas (en la medida compatible con la reparación de las fuerzas).

Los seres inferiores no obran más que en una cierta dirección; después reposan, se hunden en una inercia absoluta, por ejemplo, el perro de caza, que duerme hasta el momento en que comenzará de nuevo a cazar. El ser superior, al contrario, descansa en la variedad de la acción, como un campo en la variedad de las producciones; el objeto perseguido en el cultivo de la actividad humana es, pues, la reducción a lo estrictamente necesario de lo que se podría llamar períodos de barbecho. Obrar es vivir; obrar más, es aumentar el fuego de la vida interior. El peor de los vicios será, desde este punto de vista, la pereza, la inercia. El ideal moral será la actividad en toda la variedad de sus manifestaciones, al menos de aquellas que no se contradicen o que no producen una

pérdida durable de fuerzas. Para tomar un ejemplo, el pensamiento es una de las formas principales de la actividad humana; no, como lo había creído Aristóteles, porque el pensamiento fuese el acto puro y desembarazado de toda materia (hipótesis inverificable), sino porque el pensamiento es, por decirlo así, acción condensada y vida en su máximo desarrollo. Lo mismo para el amor.

Después de haber planteado, en términos muy generales, las bases de una moral de la vida, veamos que lugar corresponde hacer en su seno al hedonismo o a la moral del placer.

El placer es un estado de conciencia que, según los psicólogos y los fisiólogos, está ligado a un aumento de vida (física e intelectual); resulta que este precepto: *aumenta de una manera constante la intensidad de tu vida* se confundirá finalmente con este otro: *aumenta de una manera constante la intensidad de tu placer*. El hedonismo puede, pues, substituir, pero en segundo rango y más como consecuencia que como principio. Todos los moralistas ingleses dicen: *el placer es la única palanca con que se puede mover al ser*. Entendámonos. Hay dos clases de placer. Ya corresponde a una forma particular y superficial de la actividad (placer de comer, de beber, etc.), ya está ligada al fondo mismo de esa actividad (placer de vivir, de querer, de pensar, etcétera): en el primer caso, es puramente sensitivo; en el otro es más profundamente vital, más independiente de los objetos exteriores: se identifica con la conciencia misma de la vida. Los utilitarios y los hedonistas se han satisfecho demasiado en la consideración de la primera especie de placer; el otro tiene una importancia superior: No siempre se obra tratando de perseguir un placer particular, determinado y exterior a la acción misma; a veces se obra por el placer de obrar, se vive por vivir, se piensa por pensar. Hay en nosotros fuerza acumulada que pugna por ser gastada; cuando su gasto se halla entorpecido por algún obstáculo, esta fuerza se convierte en deseo o aversión; cuando el deseo es satisfecho, hay placer, cuando es contrariado, hay dolor; pero de ahí no resulta que la actividad acumulada se desarrolle en vista de un placer, con un placer por motivo; la vida se desarrolla y se ejerce porque es vida. El placer acompaña en los seres a la búsqueda de la vida, mucho más de lo que la provoca: es necesario vivir ante todo, después gozar.

Se ha creído durante largo tiempo que el órgano creaba la función, se ha creído también que el placer creaba la función: *el ser va*, decía Epicuro, *adonde lo llama su placer*; éstas son, de acuerdo con la ciencia moderna, dos verdades incompletas y mezcladas con errores; originariamente el ser no poseía en absoluto un órgano completamente hecho; de la misma manera, no tenía, en cierto modo, un placer completo; él mismo al obrar ha hecho su órgano y hace su placer. El placer, como órgano, procede de la función. Más tarde, además, como el órgano mismo, ejerce su acción sobre la función: se acaba por obrar en cierta forma, porque se tiene un órgano desarrollado en tal sentido y porque se experimenta un placer yendo en tal dirección. Pero el placer no es lo primero, lo que es primero y último, es la función, es la vida. Si no se tiene necesidad, para dirigir a la naturaleza, de apelar a un impulso extraño o superior a ella, si la naturaleza es, por decirlo así, automotriz y autómatas, no se tiene necesidad tampoco de apelar a una determinación inferior y particular, como tal placer.

Lo que se puede conceder a los hedonistas, es que no podría haber conciencia sin un placer o un dolor vago; el placer y la pena podrían ser considerados como el principio mismo de la conciencia; por otra parte la conciencia es la palanca necesaria para

producir toda acción diferente del puro acto reflejo; la teoría inglesa es, pues, verdadera en el sentido de que toda acción voluntaria, teniendo siempre necesidad, por decirlo así, de pasar por la conciencia, se impregna necesariamente de un carácter agradable o desagradable. Obrar y reaccionar es siempre gozar o sufrir; es siempre, también, desear o temer. Pero, este carácter agradable o desagradable de la acción, no basta para explicarla por entero. El goce, en lugar de ser un fin premeditado de la acción, no es para ella, a menudo, como la conciencia misma, más que un atributo. La acción surge naturalmente del funcionamiento de la vida, en gran parte inconsciente; entra luego en el dominio de la conciencia y del goce, pero no procede de él. La tendencia del ser a perseverar en el ser, es el fondo de todo deseo, sin constituir esa misma tendencia un deseo determinado. El móvil arrojado hacia el espacio ignora la dirección en que va, y, sin embargo, posee una velocidad adquirida dispuesta a transformarse en calor y hasta en luz, de acuerdo con el medio resistente a que pasará; es así que la vida se convierte en deseo o temor, pena o placer en virtud misma de su fuerza adquirida y de las primitivas direcciones en que la evolución la ha lanzado. Una vez conocida la intensidad vital de un ser, con las diferentes salidas abiertas a su actividad, se puede pronosticar la dirección que este ser se sentirá interiormente dispuesto a tomar. Es como si un astrónomo pudiese predecir la marcha de un astro nada más que por el conocimiento de su masa, de su velocidad y de la acción de los otros astros.

Se ve ahora qué posición puede tomar una ciencia de las costumbres sin metafísica, en la cuestión del fin moral, independientemente de todas las hipótesis que la metafísica podrá más tarde agregarle. Estando dadas, por una parte, la esfera inconsciente de los instintos, de los hábitos, de las precepciones sordas, y, por otra, la esfera consciente del razonamiento y de la voluntad reflexiva, la moral se encuentra en el límite entre esas dos esferas; es, por consiguiente, la única ciencia que no tiene por objeto hechos puramente inconscientes ni puramente conscientes. Debe, pues, buscar una tendencia que sea común a esos dos órdenes de hechos y que pueda unir a las dos esferas.

La psicología clásica se había restringido siempre a los fenómenos conscientes, dejando de lado el estudio del mecanismo puro; de igual manera la moral clásica. Pero ellas suponían demostrado que el mecanismo no obra sobre la región consciente del espíritu, ni provoca allí perturbaciones, a veces, más o menos inexplicables; suponer así demostrada la independencia de lo consciente con respecto a lo inconsciente, era comenzar por un postulado que nada autoriza. Nosotros creemos que, para evitar ese postulado, la moral debe buscar un resorte de acción que pueda funcionar a la vez en las dos esferas y que pueda mover simultáneamente en nosotros al autómatas y al ser sensible. El objeto de la moral es comprobar cómo la acción, producida por el solo esfuerzo de la vida, surge sin cesar del fondo inconsciente del ser para entrar en el dominio de la conciencia; cómo la acción puede encontrarse refractada en ese nuevo medio, a menudo, hasta suspendida; por ejemplo, cuando hay lucha entre el instinto de la vida y tal o cual creencia de orden racional. En este caso, la esfera de la conciencia puede producir una nueva fuente de acciones que, a su alrededor, llegan a ser principios de hábito o de instinto y vuelven así al fondo inconsciente del ser, para sufrir allí alteraciones sin número. El instinto se desvía convirtiéndose en conciencia y pensamiento, el pensamiento se desvía convirtiéndose en acción y germen de instinto. La moral debe tener en cuenta todas esas desviaciones. Ella es un lugar de encuentro donde van a tocarse y donde se transforman, sin cesar, una en otra, las dos grandes fuerzas del ser, instinto y razón; debe estudiar la acción de cada una de esas fuerzas

sobre la otra, y tratar de medir la doble influencia del instinto sobre el pensamiento, y del pensamiento y el cerebro sobre los actos instintivos o reflejos.

Veremos cómo la vida puede dar lugar, al tomar conciencia de sí misma y sin contradecirse racionalmente, a una variedad indefinida de móviles derivados. El instinto universal de la vida, ya inconsciente, ya consciente, con los diversos aspectos que le veremos revestir, proporciona a la ciencia moral el único fin seguro; lo que no quiere decir, por otra parte, que no existe algún otro posible, y que nuestra experiencia sea adecuada a toda la realidad imaginable. Una moral fundada en hechos sólo puede, una vez más, comprobar una cosa, que la vida tiende a mantenerse y a acrecentarse en todos los seres, al principio inconscientemente, después con la ayuda de la conciencia espontánea o reflexiva; que ella es así de hecho la forma primitiva y universal de todo bien deseado: no se desprende de aquí que el deseo de la vida agote absolutamente la idea de lo deseado, con todas las nociones metafísicas y místicas que se le pueden vincular: es ésta una cuestión reservada, que será con más propiedad objeto de hipótesis metafísicas, que de afirmaciones positivas.. La certidumbre no ha dañado jamás a la especulación, ni siquiera al ensueño, ni el conocimiento de los hechos reales al impulso hacia el ideal; el segador que acumula con cuidado en su granero las gavillas que ha recogido y contado él mismo, no ha impedido jamás al sembrador que marchara con la mano abierta, la vista puesta en las cosechas lejanas, a arrojar al viento lo presente, lo conocido, para ver germinar un porvenir que ignora y que espera.

Notas

(1) Sobre la distinción de *deseado* y *deseable*, ver nuestra *Moral Inglesa Contemporánea*; 2a. edición (parte II: Del método moral).

(2) Ver nuestra *Moral Inglesa Contemporánea*, 2a. edición.

Capítulo segundo

La más alta intensidad de la vida tiene como correlativo necesario la más amplia expansión

Existencia y vida, desde el punto de vista fisiológico, implican nutrición, consecuentemente, apropiación y transformación para sí de las fuerzas de la naturaleza: la vida es una especie de gravitación sobre sí. Pero el ser, hasta para tener lo necesario, tiene siempre necesidad de acumular un exceso de fuerza, el ahorro es la ley misma de la naturaleza. ¿En qué se convertirá este exceso de fuerza acumulada por todo ser sano, esta superabundancia que la naturaleza logra producir? En primer lugar, podrá emplearse en la generación, que es un simple caso de la nutrición. *La reproducción*, dice Haeckel (1), *es un exceso de nutrición y de crecimiento, en virtud del cual, una porción del individuo se ha independizado por completo*. En la célula elemental, la generación toma la forma de una simple división. Más tarde, se hace una especie de distribución del trabajo, y la reproducción se convierte en una función especial, cumplida por las células germinales: es la esporogenia. Después, finalmente, dos células, la una ovular y la otra espermática, se unen y se funden para formar un nuevo individuo. Esta conjunción de dos células no tiene nada de misterioso; el tejido muscular y el nervioso resultan en gran parte de esas fusiones celulares. Sin embargo, se puede decir que con la generación sexual o anfigonia comienza para el mundo una nueva fase moral. El organismo individual deja de estar aislado; gradualmente, su centro de gravitación se desplaza, y cada vez se desplazará más.

La sexualidad tiene una importancia capital en la vida moral: si por milagro, la generación asexuada hubiese prevalecido en las especies animales y (en último término) en la humanidad, la sociedad apenas existiría. Desde hace mucho tiempo, se ha notado que las mujeres y hombres solteros y los eunucos son habitualmente más egoístas: su centro permanece siempre en lo más profundo de ellos mismos, sin oscilar jamás. Los niños también son egoístas: no poseen todavía un exceso de vida para derramar hacia el exterior.

Es en la época de la pubertad cuando sus caracteres, se transforman: el joven tiene todos los entusiasmos, está listo para todos los sacrificios, porque, en efecto, es preciso que sacrifique algo de sí, que, en cierta medida, se disminuya; vive demasiado para no vivir más que para sí mismo. La época de la generación es también la de la generosidad. El anciano, por el contrario, se ve a menudo impulsado nuevamente a ser egoísta. Los enfermos tienen las mismas tendencias, siempre que la fuente de vida empobrece, se produce en todo el ser un deseo de ahorrar, de abstenerse para sí; se duda antes de dejar filtrar hacia el exterior una gota de la savia interior.

El primer efecto de la generación es producir una agrupación de los organismos, crear la familia y de ahí la sociedad; pero no es más que uno de sus efectos más visibles y groseros, el instinto sexual, que acabamos de ver, es una forma superior, pero particular de la necesidad general de fecundidad; ahora bien, esa necesidad, síntoma de un exceso de fuerza, no obra solamente sobre los órganos especiales de la generación, sino sobre el organismo entero; ejerce sobre todo el ser una especie de presión cuyas diversas formas vamos a enumerar.

1) Fecundidad intelectual. No sin razón se han comparado las obras del pensador con sus hijos. Una fuerza interior obliga también al artista a proyectarse al exterior, a darnos sus entrañas, como el pelícano de Musset.

Agreguemos que esta fecundidad está, hasta cierto punto, en oposición con la generación física; el organismo no puede realizar este doble gasto sin sufrimiento. También en las especies animales, la fecundidad física parece decrecer con el desarrollo del cerebro.

Los grandes genios, generalmente, han tenidos hijos de inteligencia inferior a la normal, en los cuales la estirpe se ha extinguido rápidamente. Sin duda, esos genios viven todavía con sus ideas en el cerebro de la raza humana pero, su sangre no ha podido mezclarse con la de ésta.

La fecundidad intelectual puede conducir también a una especie de relajamiento: se puede abusar del cerebro. El joven se agota, a veces, para toda su vida por un exceso prematuro de trabajo intelectual. La joven americana puede comprometer de la misma forma su futura maternidad o el destino de la generación que nacerá de ella. Corresponde a la moral restringir tanto aquí como en otro lado, el instinto de productividad. Por regla general, el gasto debe ser una excitación de la vida y no un agotamiento.

La necesidad de fecundidad intelectual, cualquiera que ella sea, modifica las condiciones de vida en la humanidad más profundamente aún que la fecundidad sexual.

El pensamiento, es, en efecto, impersonal y desinteresado.

2) Fecundidad de la emoción y de la sensibilidad. Al igual que la inteligencia, la sensibilidad quiere ejercitarse. No somos bastante para nosotros mismos; tenemos más lágrimas de las que son necesarias para nuestro propio sufrimiento, más alegrías reservadas que las que justifica nuestra felicidad.

Es preciso, en efecto, ir hacia el prójimo, multiplicarse uno mismo por la comunión de pensamientos y sentimientos.

De ahí esa especie de inquietud, de deseo no logrado que hay en el ser demasiado solitario. Cuando se experimente, por ejemplo, un placer artístico, se quisiera no estar solo para gozarlo. Se desearía hacer saber al prójimo que uno existe, que siente, que sufre, que ama. Se querría desgarrar el velo de la individualidad. ¿Vanidad? No, la vanidad está muy lejana de nuestros pensamientos. Es más bien, lo contrario del egoísmo. Los placeres inferiores son a veces egoístas. Cuando no hay más que un postre, el niño quiere ser el único en comerlo. Pero el verdadero artista no quisiera estar solo al contemplar algo bello, al descubrir alguna verdad, al experimentar un sentimiento generoso (2). Hay, en esos altos placeres, una fuerza de expansión siempre lista a romper la estrecha envoltura del yo. Frente a ellos, uno se siente insuficiente, hecho solamente para transmitirlos., como el átomo vibrante del éter transmite progresivamente el rayo de luz sideral que lo atraviesa y del cual no retiene más que el estremecimiento de un instante.

Todavía aquí, sin embargo, es preciso evitar una expansión exagerada de la vida, una especie de desarreglo afectivo. Existen hombres, por otra parte raros, que han vivido demasiado para los otros, que no han retenido lo suficiente para ellos: los moralistas ingleses los censuran con alguna razón. Un gran hombre, quizás, no tiene siempre el derecho de arriesgar su vida para salvar la de un imbécil. La joven madre que se olvida demasiado de sí misma, puede condenar de antemano a una vida enfermiza y desdichada al niño que lleva en su seno. El padre de familia que se somete con los suyos a privaciones cotidianas para dejar alguna ayuda a los niños, terminará, en efecto, por dejar alguna fortuna a seres raquíuticos, sin valor para la especie.

3) Fecundidad de la voluntad. Tenemos necesidad de producir, de imprimir la forma de nuestra actividad en el mundo. La acción ha llegado a ser una especie de necesidad para la mayoría de los hombres. La forma más constante y regular de la acción es el trabajo, con la atención que exige. El salvaje es incapaz de un verdadero trabajo. Tanto más cuanto mayor es su degradación. Los organismos que, entre nosotros, son los vestigios aún vivientes del hombre primitivo -los criminales- tienen, en general, como rasgo distintivo, horror al trabajo. No se aburren con la inactividad. Se puede decir que el aburrimiento es en el hombre un signo de superioridad, de fecundidad del querer. El pueblo que ha conocido el *spleen* es el más activo de los pueblos.

Con el tiempo, el trabajo llegará a ser cada vez más necesario para el hombre. Ahora bien, el trabajo es el fenómeno a la vez económico y moral, donde mejor se concilian el egoísmo y el altruismo. Trabajar es producir, y producir es ser, al mismo tiempo, útil para sí y para los otros. El trabajo no puede llegar a ser peligroso más que por su acumulación en forma de Capital; entonces puede tomar un carácter francamente egoísta y, en virtud de una contradicción íntima conducir a su propia supresión por la ociosidad misma que permite. Pero, en su forma viva, el trabajo es siempre bueno. Corresponde a las leyes sociales impedir los malos resultados de la acumulación del trabajo -exceso de ociosidad para sí y exceso de poder sobre los otros- como se vigila para aislar a las pilas eléctricas demasiado poderosas.

Existe la necesidad de querer y trabajar no solamente para sí, sino también para los otros. Se siente la necesidad de ayudar al prójimo, de ayudar con el propio esfuerzo a empujar el carruaje que penosamente arrastra la humanidad, en todo caso de moverse alrededor.

Una de las formas inferiores de esta necesidad es la ambición, en la que no hay que ver solamente un deseo de honores y de fama, porque es también, y ante todo, una necesidad de acción o de palabra, abundancia de vida en su forma un poco grosera de potencia motriz, de actividad material, de tensión nerviosa.

Algunos caracteres poseen sobre todo la fecundidad de la voluntad, por ejemplo Napoleón I; éstos transforman la faz del mundo a fin de imprimir en él su efigie; quieren substituir la voluntad de los otros por la suya, pero tienen una sensibilidad pobre, una inteligencia incapaz de crear en el gran sentido de la palabra, una inteligencia que no vale por sí misma, que no piensa por pensar y a la que convierten en un instrumento pasivo de su ambición. Otros, han representado un papel muy grande en la evolución humana y en el establecimiento de la moral, pero, muy a menudo, carecen de inteligencia y de voluntad. En suma, la vida tiene dos fases: por una es nutrición y asimilación, por la otra producción y fecundidad. Cuanto más adquiere, más necesita

gastar, ésa es su ley. El gasto no es fisiológicamente un mal, es uno de los términos de la vida. Es la expiración que sigue a la inspiración.

Por lo tanto, hechos todos los cálculos, el gasto para los otros que exige la sociedad no es una pérdida para el individuo, es un engrandecimiento deseable y hasta una necesidad.

El hombre quiere convertirse en un ser social y moral, está siempre atormentado por esta idea. Las células delicadas de su cerebro y de su corazón aspiran a vivir y a desarrollarse de la misma forma que esos *homúnculos* de que habla Renán en alguna parte: cada uno de nosotros siente en sí una especie de empuje de la vida moral, como el de la savia física. Vida es fecundidad, y recíprocamente, fecundidad es vida desbordante, esto es la verdadera existencia. Existe una cierta generosidad inseparable de la existencia, y sin la cual se muere, se deseca uno interiormente. Hay que florecer; la moralidad, el desinterés, son las flores de la vida humana.

Siempre se ha representado a la Caridad como una madre que tiende a los niños su seno rebosante de leche; es que, en efecto, la caridad se confunde con la fecundidad desbordante; es como una maternidad demasiado plena para limitarse a la familia. El seno de la madre tiene necesidad de bocas ávidas que lo agoten; el corazón del ser verdaderamente humano tiene también necesidad de hacerse dulce y caritativo para todos; hay en el bienhechor mismo un llamado interior hacia los que sufren.

Hemos comprobado hasta en la vida de la célula ciega, un principio de expansión que hace que el individuo no pueda bastarse a sí mismo; la vida más rica resulta ser también la más inclinada a prodigarse, a sacrificarse en una cierta medida, a compartirse con los otros. De donde se desprende que el organismo más perfecto será también el más sociable, y que, el ideal de la vida individual es la vida en común. Por lo que, nuevamente, se halla colocada en el fondo del ser la corriente de todos los instintos de simpatía y de sociabilidad que la escuela inglesa nos ha mostrado a menudo como adquiridos, más o menos artificialmente, en el curso de la evolución y en consecuencia como aproximadamente adventicios. Estamos bien lejos de Bentham y de los utilitarios que tratan de evitar la pena por todas partes, que ven en ella al enemigo irreconciliable; es como si no se quisiera respirar demasiado fuerte por miedo a gastarse. En Spencer mismo, hay todavía demasiado utilitarismo. Muy a menudo, además, mira las cosas exteriormente, no ve en los instintos desinteresados más que un producto de la sociedad. Hay, creemos, en el seno mismo de la evolución individual, una evolución correspondiente a la evolución de la vida social, que hace a ésta posible, que es su causa en lugar de ser su resultado (3).

Notas

(1) *Morfología*, II, 16.

(2) Es preciso distinguir, sin embargo, aquí, entre el placer del artista, que es siempre fecundo y consecuentemente generoso y aquel del *amateur* del arte que puede ser estrecho y egoísta porque es completamente estéril. Ver nuestros *Problemas de la estética contemporánea*.

(3) Se nos ha objetado que la fecundidad de nuestras diversas potencias interiores podía satisfacerse igualmente bien en la lucha como en la concordancia con el prójimo, en el aplastamiento de otras personalidades lo mismo que en su elevación. Pero, en primer lugar, se olvida que los otros no se dejan aplastar tan fácilmente: la voluntad que trata de imponerse, encuentra necesariamente la resistencia del prójimo. Aun si triunfa sobre esta resistencia, no puede hacerlo absolutamente sola; le es preciso apoyarse en aliados, volver a constituir así un grupo social e imponerse, con respecto a ese grupo amigo, los mismos servicios de que ha querido liberarse con respecto a los demás hombres, sus aliados naturales. Toda lucha, pues, acaba siempre por limitar la voluntad exteriormente; en segundo lugar, la altera interiormente. El hombre violento ahoga completamente la parte simpática e intelectual de su ser, es decir, lo más complejo y elevado que hay en él desde el punto de vista de la evolución. Al embrutecer a los demás, se embrutece más o menos a sí mismo. La violencia que parecía así, una expansión victoriosa de la fuerza interior, acaba, pues, por ser una restricción; dar como objeto a la voluntad el abatimiento de los demás, es darle un objeto insuficiente y empobrecerse a sí mismo. En fin, a causa de una última desorganización más profunda, la voluntad llega a desequilibrarse completamente debido al empleo de la violencia; cuando se halla habituada a no encontrar en torno suyo ningún obstáculo, como ocurre a los déspotas, todo impulso llega a ser irresistible; las inclinaciones más contradictorias se suceden entonces; es una ataxia completa; el déspota se vuelve niño, se halla entregado a caprichos contradictorios y su omnipotencia objetiva acaba por llevarlo a una real impotencia subjetiva. (*Educación y Herencia*, pág. 53.).

Capítulo tercero

En qué medida el móvil de la acción puede crear una especie de obligación: poder y deber

Después de haber establecido ese principio que nos parece esencial, la fecundidad moral, nos queda por ver de qué manera y bajo qué forma psicológica se manifiesta: ¿es llevado el ser a prodigarse a los otros por la naturaleza misma de su voluntad o, simplemente, solicitado por el atractivo de un placer especial, placer de la simpatía, de la lisonja, etc.? Veremos, todavía aquí, que el estudio de la dinámica mental ha sido a menudo elemental e incompleto en las escuelas inglesas y positivista.

El kantismo ha tenido ese gran mérito, que no podría ser negado por ninguna teoría naturalista, de considerar el impulso del deber como anterior a todo razonamiento filosófico sobre el bien; en efecto, ninguna razón demostrativa podría llegar a modificar repentinamente la dirección ni la intensidad de este impulso. La teoría del *imperativo categórico* es, pues, psicológicamente exacta y profunda; únicamente que Kant no tenía derecho a considerar sin prueba ese *imperativo* como trascendental. *Una necesidad práctica interna* puede ser una necesidad más o menos mecánica; en la moralidad, como en el instinto, puede existir una especie de poder natural precediendo al saber que nos arrastra a obrar y a producir; ¿acaso no es precisamente propio de las inclinaciones naturales, de los hábitos, de las costumbres, ordenar al individuo sin dar explicaciones? La costumbre en la conciencia individual, o, en el Estado, como lo decía Pascal, es respetada, *por la sola razón de que es recibida*. La autoridad de la ley está a veces *completamente concentrada en sí misma*, sin relacionarse con ningún principio de moralidad: La ley es ley y nada más. En presencia de todo poder anterior a él, de toda fuerza que no es la de sus ideas razonadas, el entendimiento desempeña siempre un papel secundario que ha mostrado perfectamente el kantismo; se siente ante un misterio. De esto no se deduce, por otra parte, que renuncie a explicarlo, hasta de una manera más o menos superficial; al contrario, no hay nada para lo que la inteligencia humana halle tantas explicaciones como para una cosa para ella inexplicable: ¡Cuántas teorías sobre el bien! ¡Cuántas razones supuestas a partir de esta afirmación no razonada: *debo*, o, ..Como decían los antiguos, *es preciso...* (1).

En realidad el razonamiento abstracto es impotente para explicar un instinto, para dar cuenta de una fuerza irracional en su principio mismo; es preciso la observación, la experiencia. Una vez admitido con el kantismo el hecho del *deber*, tratemos, pues, de analizar ese hecho en sus variaciones esenciales y en sus relaciones con los otros hechos similares de la conciencia. Veremos después, si parece ofrecernos algo de sobrenatural. Kant mismo ha planteado el problema en la célebre prosopopeya: *¿Deber...! ¿Dónde hallar la raíz de tu noble tallo, que rechaza orgullosamente toda alianza con las inclinaciones...?* Pero Kant no ha respondido verdaderamente a esta interrogación, no ha buscado qué lazo de parentesco podía ligar, a pesar de la apariencia, al deber *noble* y *orgullosa* a las otras inclinaciones.

La ley del deber, decía también Confucio en un sentido plenamente kantiano, es un océano sin costa; el mundo no puede contenerla. Por desgracia, a tres horas de la costa, la menor masa de agua parece un océano. Cuando se navega por el río Amazonas, uno

crea estar en el mar; para distinguir el río de la mar no hay que tratar de mirar a lo lejos, es preciso inclinarse sobre su agua y probarla. El análisis interior, es también el único medio de apreciar la infinitud real o imaginaria de nuestro horizonte moral.

Lo estudiaremos sucesivamente desde tres puntos de vista: el de la voluntad, el de la inteligencia y el de la sensibilidad.

1) Existencia de un cierto deber impersonal creado por el poder mismo de obrar. Primer equivalente del deber.

Ante todo: ¿cómo mover la voluntad sin recurrir a un deber místico o a tal o cuál placer particular?

Lo que hay de verdadero y profundo en la noción mal elucidada del deber moral creemos que puede subsistir aún después de la depuración que le ha hecho sufrir la teoría precedentemente bosquejada. El deber se relacionará con la conciencia de una potencia interior. Sentir interiormente lo que es capaz de hacer, es, por lo mismo, tomar la primera conciencia de lo que se tiene el *deber* de hacer.

El deber, desde el punto de vista de los hechos y haciendo abstracción de las nociones metafísicas, no es otra cosa que una superabundancia de vida que pugna por usarse, por darse; hasta ahora se lo ha interpretado demasiado como el sentimiento de una necesidad o de una obligación; al mismo tiempo, es el de una potencia. Toda fuerza que se acumula ejerce una presión sobre los obstáculos colocados delante suyo, todo poder produce una especie de obligación proporcional; poder obrar, es *deber obrar*. En los seres inferiores en los que la vida intelectual está entorpecida y ahogada, hay pocos deberes pero es que existe poco poder. El hombre civilizado tiene innumerables deberes: es porque tiene una actividad muy rica para gastar de mil maneras. Desde este punto de vista, nada de místico hay en la obligación moral; ella se relaciona con esta gran ley de la naturaleza: la vida no puede mantenerse más que con la condición de expandirse; es imposible alcanzar con seguridad un fin, cuando no se tiene el poder para sobrepasarlo, y, si se sostiene que el yo es para sí mismo el propio fin, esto no es aún una razón para que sea imposible bastarse a sí mismo. La planta no puede abstenerse de florecer; algunas veces florecer, es para ella morir; no importa, la savia siempre asciende. La naturaleza no mira atrás para ver lo que abandona, sigue su camino siempre adelante, siempre más arriba.

2) Existencia de un cierto deber impersonal creado por la concepción misma de la acción. Segundo equivalente del *deber*.

De la misma forma que la potencia de la actividad crea una especie de obligación natural o de impulso imperativo, la inteligencia tiene por sí misma un poder motor. Cuando uno se eleva bastante alto, se pueden hallar motivos de acción que no obran solamente como móviles, sino que son, en sí mismos, y por sí mismos, motores de la actividad y de la vida, sin intervención directa de la sensibilidad.

Podemos aplicar aquí una importante teoría: la que ha propuesto un filósofo contemporáneo acerca de las *ideas~fuerza* (2). La inteligencia y la actividad no aparecen más en nuestros días como separadas por un abismo. Comprender es ya comenzar, en sí mismo, la realización de eso que se comprende, concebir alguna cosa mejor que lo que

existe, es un primer trabajo para realizar esa cosa. La acción no es más que la prolongación de la idea. El pensamiento es casi una palabra; somos llevados con tanta fuerza a expresar lo que pensamos; que el niño y el anciano menos capaces de resistir a esta fuerza, piensan en voz alta: el cerebro hace, naturalmente, mover los labios. Es de la misma manera que hará obrar, que hará mover los brazos y el cuerpo entero, que dirigirá la vida. No existen dos cosas separadas: concepción del fin y esfuerzo para alcanzarlo. La concepción misma, repitámoslo, es un primer esfuerzo; se piensa, se siente y la acción sigue. Por consecuencia, no hay ninguna necesidad, de invocar un placer exterior como intermediario, ninguna necesidad de término medio, ni de puente para pasar de una cosa a la otra. Acción y pensamiento son, en el fondo, idénticos.

Lo que se llama obligación o fuerza moral es, en la esfera de la inteligencia, el sentimiento de esta radical identidad: la obligación es una expansión interior, una necesidad de perfeccionar nuestras ideas haciéndolas pasar a la acción. Aquel que no obra como piensa, piensa incompletamente. Siente también que le falta alguna cosa, que no está entero, que no es él mismo. La inmoralidad es una mutilación interior. Cada uno de los movimientos de nuestro espíritu agita el cuerpo. No obrar de acuerdo a lo que se cree mejor, es parecerse a alguien que no pudiese reír estando alegre, ni llorar estando triste, que no pudiera, en fin, expresar nada hacia el exterior, traducir nada de lo que siente. Sería el supremo suplicio.

Se ha distinguido demasiado, pues, la voluntad de la inteligencia, de tal suerte que se ha experimentado de inmediato la necesidad de mover la voluntad exclusivamente mediante móviles sensibles. Pero los móviles exteriores no pueden actuar durante todo el tiempo que sería necesario para el mecanismo interno del pensamiento y de la vida. Se puede decir que la voluntad es un grado superior de la inteligencia y la acción un grado superior de la voluntad.

Por consecuencia, la moralidad no es otra cosa que la unidad del ser. La inmoralidad, por el contrario, es un desdoblamiento, una oposición de las diversas facultades que se limitan recíprocamente. La hipocresía consiste en detener la expresión natural del pensamiento y sustituirla por una expresión contraria; en ese sentido se podría decir que la inmoralidad es esencialmente hipocresía, y consecuentemente un detenimiento en el desarrollo del ser (3).

3) Existencia de un cierto deber impersonal creado por la fusión creciente de las sensibilidades y por el carácter más sociable de los placeres elevados. Una nueva especie de obligación se deriva de la naturaleza misma de la sensibilidad, que tiende a transformarse por efecto de la evolución.

Los placeres superiores, que toman cada día mayor parte en la vida humana -placeres estéticos, placer de razonar, de aprender y de comprender, de investigar, etc.- requieren mucho menos de las condiciones exteriores, y son mucho más accesibles a todos que los placeres netamente egoístas. La felicidad de un pensador o de un artista, es una felicidad barata. Con un pedazo de pan, un libro o un paisaje, se puede gustar un placer infinitamente superior al que experimenta un imbécil en un coche blasonado tirado por cuatro caballos.

Los placeres superiores son pues, a la vez más íntimos, más profundos y más gratuitos (sin serlo siempre enteramente). Tienden a dividir los seres mucho menos que los placeres inferiores.

Así, por una evolución natural, el origen de una gran parte de nuestros placeres, parece volver a pasar del exterior al interior. El sujeto sensible puede hallar en su propia actividad, y a veces independientemente de las cosas, una variada fuente de goces. ¿Podrá deducirse de aquí, que se encerrará en sí mismo y se bastará como se bastaba el sabio estoico? Lejos de ello: los placeres intelectuales se distinguen por ser a la vez los más interiores del ser y los más comunicativos, los más individuales y los más sociales. Reunidos a pensadores o estetas (siempre que no existan rivalidades personales entre ellos) se estimarán con mucha mayor rapidez y siempre más profundamente que otros hombres; reconocerán de inmediato que viven en el mismo mundo, el del pensamiento, se sentirán de una misma patria. Ese lazo, que se establecerá entre ellos ligará también su conducta y les impondrá en sus relaciones recíprocas una especie de obligación particular, es un lazo emocional, una comunidad producida por la armonía completa o parcial de sensibilidades y pensamientos.

Los placeres humanos, a medida que avanzamos, parecen tomar un carácter cada vez más social y sociable. La idea llega a ser una de las fuentes esenciales del placer. Ahora bien, la idea es una especie de contingente común a todas las cabezas humanas, es una conciencia universal donde están más o menos reconciliadas las conciencias individuales. Al aumentar la parte de la idea en la vida de cada uno, resulta que la parte de lo universal aumenta y tiende a predominar sobre lo individual. Las conciencias se hacen, pues, más penetrables. El que hoy llega al mundo está destinado a una vida intelectual mucho más intensa que hace cien mil años, y, sin embargo, a pesar de esta intensidad de su vida individual, su inteligencia se encontrará, por decirlo así, mucho más socializada; poseerá mucho menos propio, precisamente porque es mucho más rica. Lo mismo en lo que se refiere a su sensibilidad.

En definitiva, hemos dicho en otra parte al comentar a Epicuro: ¿cuál sería un placer puramente personal y egoísta? ¿Existe un placer de esta clase, y qué parte tienen en la vida? A esta cuestión, siempre actual, responderemos como ya hemos respondido: Cuando se desciende en la escala de los seres, se ve que la esfera donde cada uno de ellos se mueve, es estrecha y casi cerrada, cuando, por el contrario, se sube hacia los seres superiores, se ve a su esfera de acción abrirse, extenderse, confundirse con la esfera de acción de los otros seres. El yo se distingue cada vez menos de los otros yo, o, mejor aun, tiene cada vez mayor necesidad de ellos para constituirse y para subsistir. Ahora bien, esta especie de escala, que recorre el pensamiento, ha sido en parte recorrida por la especie humana en su evolución. Su punto de partida fue ciertamente el egoísmo, pero el egoísmo, en virtud de la fecundidad misma de toda vida ha sido llevado a extenderse, a crear afuera suyos centros nuevos para su propia acción. Al mismo tiempo, han nacido poco a poco, sentimientos correlativos a esta tendencia centrífuga y han ido como recubriendo los sentimientos egoístas que les servían de principio. Marchamos hacia una época en que el egoísmo primitivo será progresivamente apartado y rechazado de nosotros, cada vez más desconocido. En esta época ideal, el ser no podrá más, por decirlo así, gozar solitariamente; su placer será como un concierto en el que el placer de los otros entrará a título de elemento necesario ¿y no es ya así, en la generalidad de los casos, ahora? Cuando, en la vida común, se compara la parte dejada al egoísmo puro y aquella que toma el *altruismo*, se verá hasta

qué punto la primera es relativamente pequeña; hasta los placeres más egoístas por ser completamente físicos, como el placer de beber o de comer, no adquieren todo su encanto hasta que no los compartimos con los demás. Esta parte predominante de los sentimientos sociables debe encontrarse en todos nuestros placeres y en todas nuestras penas. Por otra parte, el egoísmo puro no sería solamente, como lo hemos demostrado, una especie de mutilación de sí mismo, sino un imposible. Ni mis dolores, ni mis placeres son absolutamente míos. Las hojas espinosas de la pita, antes de desarrollarse y extenderse en bandas enormes, permanecen largo tiempo colocadas una sobre otra, formando como un solo corazón, entonces las espinas de cada hoja se imprimen sobre su vecina. Más tarde, todas esas hojas han crecido mucho y se han apartado, esa marca queda y crece al mismo tiempo que ellas; es un sello de dolor marcado para toda la vida. Lo mismo ocurre en nuestro corazón, donde vienen a imprimirse desde el seno maternal todas las alegrías y todos los dolores del género humano sobre cada uno de nosotros, haga lo que hiciera, ese sello debe persistir. De la misma forma que el yo, en resumen, es para la psicología contemporánea una ilusión, que no hay una personalidad irreductible, que estamos compuestos por una infinidad de seres y de pequeñas conciencias o estados de conciencia, así, podría decirse que el placer egoísta es una ilusión: mi propio placer no existe sin el placer de los otros, siento que toda la sociedad debe colaborar más o menos para él, desde mi familia, la pequeña sociedad que me rodea, hasta la gran sociedad en la que vivo (4).

En resumen, una ciencia verdaderamente positiva de la moral puede, en cierta medida, hablar de obligación, y esto, por una parte, sin hacer intervenir ninguna idea mística y por otra, sin invocar con Bain la *coacción* exterior y social o el *temor* interior. No, es suficiente considerar las direcciones normales de la vida psíquica. Se hallará siempre una especie de presión interna ejercida por la actividad misma en esas direcciones; el agente moral, por una propensión a la vez natural y racional, se sentirá impedido en ese sentido y reconocerá que le es preciso realizar una especie de revolución interior para escapar a esta presión; es esa sublevación que se llama la falta o el crimen. Al acometerlo, el individuo se daña a sí mismo: disminuye y extingue voluntariamente algo de su vida física o mental.

La obligación moral, que tiene su principio en el funcionamiento mismo de la vida, resulta, por esta misma causa, tenerlo con anterioridad a la conciencia reflexiva, en las profundidades obscuras e inconscientes del ser, o, si se prefiere, en la esfera de la conciencia espontánea y sintética. El sentimiento de obligación natural, puede reducirse en gran parte a esta fórmula: -Yo compruebo en mí por la conciencia reflexiva, modificaciones que no proceden de ella, sino del fondo inconsciente o subconsciente de mí mismo. A través de la esfera luminosa de la conciencia pasan así rayos provenientes del hogar de calor obscuro que constituye la vida interior.

Notas

(1) Palabra griega que nos es imposible incluir sin una previa reconfiguración de nuestro teclado, misma que, como ya hemos señalado en otra nota, no estamos en posibilidades de realizar. Chantal López y Omar Cortés.

(2) Ver Alfredo Fouillée, *La libertad y el determinismo*.

(3) Esta teoría ha sido completada con importantes páginas de *Educación y Herencia*. Entre las *ideas-fuerzas* más poderosas, hallamos ante todo la del tipo *humano normal*, idea estética y moral que no es más difícil de adquirir que la del árbol y del animal, por ejemplo, y que una vez adquirida, tiende a realizarse en nosotros. Además, como vivimos en sociedad, concebimos más o menos distintamente un tipo *social normal*. Del funcionamiento mismo de toda sociedad, como de todo organismo, se desprende, en efecto, la idea vaga de lo que es normal, sano, conforme con la dirección general de los movimientos sociales.

A través de las innumerables oscilaciones de la evolución, nuestro temperamento tiende, sin embargo, a adaptarse cada vez más al medio en que vivimos, a las ideas de sociabilidad y de moralidad. El ladrón de Maudsley, que encontraba tan *bueno* robar. Aunque poseyese millones, es una especie de monstruo social y él mismo debe tener una vaga conciencia de ello comparándose a la casi totalidad de los demás hombres; para ser plenamente feliz, necesitaría hallar una sociedad de monstruos semejantes a él, que le devolviesen su imagen. Aunque el remordimiento tenga un origen totalmente empírico, el mecanismo mismo de la naturaleza que lo produce es racional: tiende a favorecer a los seres normales, es decir a los seres sociables y en definitiva morales.

El ser antisocial se aparta tanto del tipo de hombre moral, como el jorobado del tipo de hombre físico; de ahí la vergüenza inevitable que sobreviene cuando experimentamos algún sentimiento antisocial; de ahí también el deseo de borrar esa monstruosidad. Se ve la importancia de la idea de normalidad en la *moralidad*. Hay algo de chocante. Tanto para el pensamiento como para la sensibilidad, en ser una monstruosidad, en no sentirse en armonía con todos los otros seres, en no poder verse a sí mismo en ellos o hallarlos en uno. No siendo ya la idea de responsabilidad absoluta compatible con el estado actual de la ciencia, el remordimiento se relaciona con una pena, la pena de ser inferior a su propio ideal, de ser anormal y, más o menos, monstruoso. No se puede sentir una imperfección interna sin experimentar vergüenza; esta vergüenza es independiente del sentimiento de la libertad, y, sin embargo, es ya el germen del remordimiento. Yo respondo ante mi pensamiento. En cierta medida. De todo lo que hay de malo en mí, aun cuando no soy yo quien lo ha puesto, porque mi pensamiento me juzga; la monstruosidad produce también el sentimiento de la *soledad absoluta y definitiva*. Que es lo más doloroso para un ser esencialmente social, porque la soledad es una esterilidad moral, una impotencia sin remedio.

Hoy día, el remordimiento puede, a veces, atormentar los corazones, en razón misma de su elevación y de los escrúpulos de una conciencia superior; pero esto es una excepción y no la regla. Las excepciones se explican por el hecho de que el progreso moral, como todo progreso, tiende a destruir el equilibrio entre el ser y su medio, y hace, pues, de toda superioridad prematura, una causa de sufrimiento, pero esa destrucción provisoria del equilibrio primitivo conducirá un día a un equilibrio más perfecto. Los seres que sirven así de transición a la naturaleza, sufren para disminuir los sufrimientos totales de su raza, son las víctimas de la especie. Nos aproximamos a ese momento lejano todavía, a ese ideal límite imposible de alcanzar por completo, en el que los sentimientos de sociabilidad convertidos en fondo mismo de todo ser fuesen bastante poderosos, como para proporcionar la cantidad y la cualidad de sus alegrías interiores a su moralidad, es decir, a su sociabilidad misma. La conciencia individual reproduciría tan exactamente a la conciencia social, que toda acción capaz de trastornar a ésta, trastornaría a la otra en la misma medida; toda sombra producida en el exterior vendría a proyectarse sobre nosotros; el individuo sentiría en su corazón a toda la sociedad viviente.

En una palabra: nosotros pensamos la especie, pensamos las condiciones bajo las cuales es posible la vida para ellos, concebimos la existencia de un cierto tipo normal de hombre adaptado a esas condiciones, concebimos aún la vida de la especie entera como adaptada al mundo y, en fin, las condiciones bajo las que esta adaptación se mantiene. Por otra parte, al no ser nuestra inteligencia individual más que la especie humana y aun el mundo hechos conscientes en nosotros, son la especie y el mundo quienes tienden a obrar por nosotros. En el espejo del pensamiento, cada rayo enviado por las cosas se transforma en un movimiento. Es conocido el perfeccionamiento recientemente introducido en el péndulo, merced al cual puede grabar por sí mismo cada una de sus ligeras e imperceptibles oscilaciones; un rayo de luz lo atraviesa a cada oscilación; ese rayo se transforma en una fuerza, empuja un resorte, el movimiento del péndulo, sin haber perdido fuerza por el rozamiento, viene entonces a traducirse ante los ojos, mediante otros movimientos, fijándose en signos visibles y perdurables. Es el símbolo de lo que ocurre en el ser vivo y pensante, en el que los rayos enviados. Por la universalidad de los objetos atraviesan el

pensamiento para inscribirse en las acciones, y en el que cada oscilación de la vida individual deja tras suyo un reflejo de la universal; la vida, al grabar en el tiempo y en el espacio su propia historia interior graba también la historia del mundo que se hace al través.

El tipo de hombre normal posible, una vez conocido, se realiza de una forma u otra en nosotros. Desde el punto de vista puramente mecánico, hemos visto que lo posible no es más que una primera adaptación al medio, que permite, mediando un cierto número de modificaciones, adaptarse de nuevo a otros medios poco diferentes. Desde el punto de vista de la conciencia, lo posible es el sentimiento de una analogía en las circunstancias que reclama actos análogos; es así como el hombre inteligente concibe la conducta que puede seguir con respecto a los demás en analogía con su conducta hacia sí mismo; juzga que puede aliviar el hambre ajena como la suya, etc. El altruismo, en más de un punto, es así concebido mediante el mismo egoísmo. Toda conciencia de una analogía que satisface al pensamiento abre una nueva vía para la actividad, y ésta tiende a precipitarse en ella. No hay, pues, necesidad de buscar una regla fuera de la naturaleza humana que ha llegado a tener conciencia de sí y de su tipo. La conciencia y la ciencia desempeñan necesariamente un papel director y regulador. Comprender es medir. Todo lo que es verdaderamente consciente tiende a convertirse en *normal*. La obligación moral es la fuerza inherente a la idea más próxima a lo universal, a la idea de lo normal para nosotros y para todos los seres. Puesto que la idea consciente, en efecto, extrae la mayoría de sus fuerzas de su misma generalidad, la idea-fuerza por excelencia sería la de lo universal si fuese concebida de una manera concreta, como la representación de una sociedad de seres reales y vivientes. Esta idea es lo que llamamos el bien y que, en último término, constituye el más elevado objeto de la moralidad; se nos presenta, pues, como obligatoria. (*Educación y Herencia*, pág. 54 y siguientes).

(4) Véase nuestra *Moral de Epicuro*, 2a. edición, pág. 28.

Capítulo cuarto

El sentimiento de la obligación desde el punto de vista de la dinámica mental como fuerza impulsiva o regresiva

De cualquier manera que se lo represente, metafísica y moralmente, el deber no existe sin poseer con relación a los demás motivos o móviles una cierta potencia psicomecánica; el sentimiento de la obligación moral es una fuerza que obra en el tiempo, en una dirección determinada, con mayor o menor intensidad. Estudiemos las modificaciones que producen en la acción interior del deber esos dos elementos variables: el tiempo y la intensidad.

Un hombre célebre por su decidida integridad, Daumesnil, decía un día a un ministro de Carlos X: *Yo no marchó detrás de mi conciencia, ella me empuja*. De acuerdo a esta distinción, muy sutil, se pueden dividir las acciones morales en dos categorías: en unas, somos literalmente empujados hacia adelante por el sentimiento de un deber, sin tener tiempo para discutir, para deliberar, para razonar; en las otras, nos dejamos arrastrar detrás suyo, con la conciencia más clara de una resistencia posible, de una cierta independencia, con la idea de una ley, que no nos fuerza a la obediencia. En el primer caso, el sentimiento del deber obra sobre nosotros mediante un impulso repentino; en el otro, su acción es mucho más lenta y más compleja.

Un ejemplo característico de sentimiento moral impulsivo e irreflexivo, nos ha sido proporcionado por unos pobres obreros de una calera en los Pirineos; habiendo descendido uno de ellos al horno para enterarse de no sé qué desperfecto, cayó asfixiado; otro se precipita a socorrerlo y cae. Una mujer, testigo del accidente, pide ayuda; otros obreros acuden.

Por tercera vez un hombre desciende al horno incandescente y sucumbe instantáneamente. Un cuarto, un quinto, saltan y sucumben. No quedaba más que uno; éste avanza y se dispone a saltar, cuando la mujer que se encontraba allí, se aferra a sus vestiduras y, medio loca por el terror, lo detiene en el borde.

Tiempo después, habiéndose trasladado el tribunal, al lugar de los hechos para levantar el sumario, se interrogó al sobreviviente acerca de su irreflexiva abnegación, y, al intentar demostrarle gravemente un magistrado la irracionalidad de su conducta, dio esta respuesta admirable: *Mis compañeros se morían; era preciso ir allí*. En este ejemplo, el sentimiento de obligación moral había perdido, en efecto, toda base racional; sin embargo, aun era suficientemente poderoso como para arrastrar sucesivamente a cinco hombres al sacrificio inútil de sus vidas. No se dudará, que aquí el sentimiento del deber tiene la forma de un impulso espontáneo, de un desarrollo repentino de la vida interior hacia el prójimo, más que de un respeto reflexivo hacia la *ley moral* y también de una búsqueda del *placer* o de la *utilidad*.

Señalemos, por otra parte, que con el desarrollo de la inteligencia y de la sensibilidad humana, es imposible descubrir el impulso moral en estado casi reflejo sin que se mezclen con él ideas generales y generosas, y hasta metafísicas.

Otras veces, el sentimiento del deber, en lugar de llevar a la acción, la suspende bruscamente; puede desarrollar entonces lo que Maudsley y Ribet con los fisiólogos llamarían un poder de detención o de *inhibición* no menos brusco, no menos violento que el poder de impulsión. Yo era todavía un chiquillo de pollerita, cuenta el predicador americano Parker, no tenía más de cuatro años; no había matado jamás la menor criatura; sin embargo, había visto otros niños divertirse destruyendo pájaros, ardillas y otros pequeños animales ... Un día en el agua, poco profunda, de un estanque, descubrí una pequeña tortuga jaspeada que se calentaba al sol; levanté mi bastón para golpearla ... De pronto, algo detuvo mi brazo y oí en mi interior una voz clara y fuerte que decía: *¡Eso está mal!* Completamente sorprendido por esta nueva emoción, por este poder desconocido que, en mí y a pesar mío, se oponía a mis acciones, retuve mi bastón suspendido en el aire hasta que hube perdido de vista a la tortuga. Puedo afirmar que ningún acontecimiento en mi vida me ha dejado una impresión tan profunda y tan durable.

En este nuevo ejemplo, la acción repentina de la inclinación es más notable todavía que en el precedente, porque suspende una acción comenzada y opone un obstáculo brusco a la descarga que iba a producirse: es un golpe teatral, una revelación súbita. La potencia del sentimiento es puesta mejor en relieve por una detención que por un impulso, por una prohibición que por una orden; por eso, después de una experiencia de este género, el sentimiento del deber puede ya adoptar para la conciencia reflexiva un carácter místico que no posee siempre en los demás casos. Cuando la inteligencia se halla colocada de una manera tan repentina en presencia de un instinto profundo y fuerte, se siente llevada a una especie de respeto religioso. Así, desde el punto de vista de la dinámica mental pura, donde nos colocamos, el deber puede producir ya un sentimiento de respeto que extrae a la vez de su gran potencia suspensiva y de su origen misterioso.

La fuerza del sentimiento moral adquiere un carácter cada vez más notable cuando toma la forma, no ya de un impulso o represión súbita, sino de presión interior, de tensión constante. En la mayoría de los casos y en la mayoría de la gente, el sentimiento del deber no es violento, pero sí durable: a falta de la intensidad, tiene para sí al tiempo que es todavía el más poderoso de los factores. Una tensión poco fuerte, pero que obre de una manera continua y constante en el mismo sentido, debe triunfar necesariamente sobre influencias mucho más vivas, pero que se neutralizan recíprocamente. Cuando por primera vez en el alma de Juana de Arco apareció claramente la idea de socorrer a Francia, esta idea no le impidió guardar sus ovejas en la granja, más, tarde, esta misma idea debía desviar toda su vida de joven campesina, cambiar la suerte de Francia y, así, modificar de una manera apreciable a la humanidad. Si consideramos, pues, el sentimiento del deber en sus analogías, no ya con la fuerza viva, sino con la fuerza de tensión, podremos apreciar mejor, ante todo, su poder y, de inmediato, la forma especial que esta fuerza toma en el espíritu: el sentimiento de obligación moral. Esta fuerza de tensión puede corresponder a todo instinto llenando las siguientes condiciones: 1) ser casi indestructible, 2) ser más o menos constante y no tener intermitencias como, por ejemplo, el hambre; 3) hallarse en armonía, y no en oposición, con las demás inclinaciones que favorecen el mantenimiento de la especie consecuentemente con todas las fuerzas sociales, opinión, costumbre, simpatía, educación, etc.

Señalamos, ante todo, que lo que habitualmente se llama obligación moral no siempre comporta la ejecución inmediata del acto, ni tampoco su ejecución de una manera general; acompaña a la idea de un acto posible y no siempre necesario. El deber no es

más en ese caso una inclinación irresistible, pero es durable. Como lo ha demostrado Darwin, adquirimos rápidamente la experiencia de que una inclinación no se destruye al ser violada; el descontento que experimentamos después de haberla desobedecido, prueba nuestra impotencia para desarraigar el instinto que hemos tenido el poder de violar. Este instinto puede ser, en cada instante de la duración, inferior a la suma de fuerzas que exige la acción a cumplir, pero aparece en la conciencia como debiendo llenar toda la duración, y adquiere así un poder de nuevo género. Tenemos, pues, entre las fuerzas interiores el sentimiento de una fuerza que no es insuperable, pero que es para nosotros indestructible (o, por lo menos, que nos parece así de acuerdo a una serie de experiencias). La obligación, en este aspecto, es la previsión de la duración indefinida de una inclinación, la experiencia de su indestructibilidad. De esta forma, no hay conciencia clara del lazo de la obligación antes de que haya remordimientos, es decir, persistencia del instinto pese a su violación; la *falta* es un elemento necesario en la formación de la conciencia moral. En el fondo, es la idea de tiempo la que da su carácter particular a este instinto del deber, en el que Kant veía la manifestación de lo intemporal. En el impulso de la pasión, la intensidad actual de las inclinaciones sólo entra en la suma de las fuerzas que obran sobre el cerebro; el porvenir o el pasado no tienen influencia; ahora bien, el pasado o el porvenir recordados o entrevistos son una condición de la moralidad. La presión de los instintos útiles para la especie se ve acrecentada hasta el infinito, cuando en nuestra imaginación se multiplica por todos los minutos del tiempo. Un ser para llegar a ser moral, debe vivir en la duración. Se conocen los ejemplos mediante los cuales Darwin demuestra que, si los animales tuvieran nuestra inteligencia, su instinto daría lugar a un sentimiento de obligación. Este sentimiento de obligación, *feeling*, desde el punto de vista dinámico, es independiente de la dirección moral o no moral del instinto; depende solamente de su intensidad, de su duración y de la resistencia o del apoyo que halla en el medio. Supongamos, dice Darwin, para tomar un caso extremo, que los hombres se hubiesen producido en las condiciones de vida de las abejas; no es dudoso que nuestras hembras solteras, al igual que las abejas obreras, considerasen como un deber sagrado matar a sus hermanos, y que las madres intentasen destruir a sus hijas fecundas, sin que nadie viese en ello nada censurable (1).

Ahora, ¿por qué el instinto del deber, que se ha encontrado de hecho en el hombre coincidiendo con el instinto social y humanitario, es tan insaciable y no toma la forma periódica de los otros instintos?

Hay dos clases de instintos, unos encaminados a reparar un gasto de fuerza, otros a producirlo. Los primeros están limitados por su objeto mismo; desaparecen una vez saciada la necesidad; son periódicos e intermitentes, no continuos. La polifagia, por ejemplo, es una rareza. Los otros tienden muy a menudo a convertirse en continuos, insaciables. Es así que, en ciertos organismos depravados, el instinto sexual puede perder su carácter habitual de periodicidad y regularidad para transformarse en ninfomanía o satiriasis. Todo instinto que lleva aun gasto de fuerzas, puede llegar a convertirse así en insaciable; exceso intelectual, amor al dinero, al juego, a la lucha, a los viajes, etc. Es preciso distinguir también entre los instintos que exigen un gasto de fuerzas variado, y los que exigen siempre el mismo gasto. Los que afectan a un órgano determinado, se agotan muy fácilmente. Los que encierran una serie de tendencias interminadas (como por ejemplo el amor al ejercicio, al movimiento y a la acción) son mucho más difíciles de ser agotados, porque la variedad del gasto constituye una

especie de reposo. El instinto social y moral, como fuerza mental, es de ese género; está, pues, entre aquellos que fácilmente llegan a ser insaciables, y continuos.

¿Qué ocurre cuando un instinto cualquiera ha llegado a ser insaciable? Siempre que no se trate de un instinto poco variado en sus manifestaciones, se produce un agotamiento del organismo, que no puede bastar entonces para cubrir el gasto. La ninfómana no tiene hijos. Un gasto cerebral demasiado grande detiene también la fecundidad, mata antes de la edad. El amor exagerado al peligro y a la guerra multiplica los riesgos y disminuye las probabilidades de vida. Pero son raras las inclinaciones que pueden llegar a ser insaciables y favorecer a la especie, sin oponerse a su multiplicación. En primera línea está, naturalmente, la inclinación altruista; era la que mejor podía producir un sentimiento fuerte y persistente después de una satisfacción pasajera. Hasta desde el punto de vista fisiológico, es posible demostrar así la necesaria formación del instinto social y moral.

El instinto estético, que lleva al artista a buscar las formas bellas, a obrar de acuerdo a un orden y una medida, a perfeccionar todo lo que hace, está muy próximo a las inclinaciones morales, y puede, como ellas, originar un cierto sentimiento de obligación rudimentario; el artista se siente interiormente obligado a producir, a crear, y a crear obras armoniosas; una falta de gusto le ofende tan vivamente como una falta de conducta a muchas conciencias populares; experimenta, sin cesar, respecto a las formas, a los colores y a los sonidos, ese doble sentimiento de indignación y admiración que parecería estar reservado para los juicios morales. El mismo artesano, el buen obrero, realiza con complacencia su labor, ama a su trabajo, no puede consentir dejarlo inacabado, no pulir su obra. Este instinto, que debe hallarse hasta en el pájaro que construye su nido, y que se manifiesta con una fuerza extraordinaria en ciertos temperamentos artísticos, en un pueblo como los griegos, sin duda, hubiera podido dar lugar, al desarrollarse, a una obligación estética, análoga a la obligación moral; pero, el instinto estético sólo estaba ligado indirectamente a la propagación de la especie; por esa razón no se ha generalizado bastante, y no ha adquirido una importancia suficiente. Sólo ha tomado real importancia en lo que se refería a la selección sexual; en las relaciones de los sexos, el gusto estético tiene algo de semejante a un lazo moral; si se quiere violentar al disgusto, acaba por producir una serie de remordimientos. El disgusto que experimenta un individuo por ciertos individuos del otro sexo, se observa hasta en los animales; se sabe que un garañón desdeñará a las yeguas demasiado bastas, a las que se le quiere unir para la generación. En el hombre, ese sentimiento -ligado, por otra parte, a gran cantidad de otros, sociales o morales,-- producirá efectos mucho más marcados: las negras cuyos amos querían juntarlas como animales y casarlas por la fuerza con varones por ellos elegidos, han llegado hasta estrangular a los hijos de esta unión forzada (y sin embargo la promiscuidad es frecuente entre los negros). Un hombre que trata de saciar su deseo brutal con una mujer física y estéticamente inferior a él, experimenta de inmediato una vergüenza interior: experimenta el sentimiento de una degradación de la raza. La joven que, no por obedecer a sus padres, se casa con un hombre que le disgusta, puede sentir en seguida un disgusto lo bastante fuerte, lo bastante vecino al remordimiento moral, como para arrojarse por la ventana de la cámara nupcial. En todos estos ejemplos, el sentimiento estético produce los mismos efectos que el sentimiento moral; talento y belleza obligan; como todo poder que descubrimos en nosotros, nos confieren a nuestros propios ojos una dignidad y nos imponen un deber. Si el talento hubiese sido absolutamente necesario a cada individuo

para vencer en la lucha de la vida, indudablemente se hubiera generalizado; el arte sería hoy día, un fondo común a los hombres, como la virtud.

Fuera del instinto moral y estético, uno de los que han podido desarrollarse lo suficiente en ciertos individuos, como para que la escuela inglesa haya visto en él una analogía con el sentimiento de obligación, es la inclinación tan a menudo invocada como ejemplo por esa escuela: la avaricia. Pero, aún desde el punto de vista estrecho, y hasta grosero, en que nos colocamos aquí, hagamos notar la inferioridad de esa inclinación con relación al instinto moral. La avaricia, al disminuir las comodidades de la vida, produce el mismo efecto que la miseria; no favorece la fecundidad, porque el avaro tiene miedo de tener niños; además, en el niño cuyo desarrollo ha sido molestado por la avaricia paternal, se produce, muy a menudo, una reacción que lo impulsa a la prodigalidad. Finalmente, una razón decisiva, como la avaricia no tiene utilidad social, no ha sido alentada por la opinión pública. Imagínese una sociedad de avaros, cada uno no tendrá más que un fin, transformar a su vecino en pródigo para apoderarse de su oro; si, no obstante, por un milagro, los avaros se entendiesen perfectamente entre ellos, y se excitasen mutuamente a la avaricia, no se tardaría en ver nacer un *deber de parsimonia*, sentimiento tan fuerte como muchos otros deberes. Entre nuestros campesinos, y, sobre todo, entre los israelitas, se puede hallar esta obligación poco moral, elevada casi al nivel de los deberes morales. Un miembro de una sociedad avara, se sentiría, indudablemente, más obligado a la parsimonia que, por ejemplo, a la templanza o al valor; experimentaría más remordimientos por haber faltado a la primera obligación, que a las otras.

De lo que precede, se podría deducir, independientemente de muchas otras consideraciones, que los diferentes deberes morales, formas diversas del instinto social o altruista, no podrían dejar de nacer, y que, casi no podrían nacer otros. Una nueva razón que debía asegurar el triunfo del instinto moral, es la imposibilidad de calmar el remordimiento, de hacerlo cesar mediante una buena acción, como se hace desaparecer el hambre. Una vez satisfecho el hambre, la pena, que se ha experimentado, no es más que un vago recuerdo que se desvanece; no ocurre lo mismo con el remordimiento, el pasado aparece como imborrable y siempre doloroso. Por lo demás, todas las necesidades que no son puramente animales, no admiten esa especie de compensaciones que permiten el hambre y la sed. Así ocurre con el amor. Se puede lamentar indefinidamente la hora de amor que ofrecía la mujer amada y que se ha dejado escapar sin haber podido volver a encontrarla jamás: el amante no puede, como en una comedia de Shakespeare, reemplazar una mujer por otra.

Sólo vi que era bella

al salir de los grandes bosques silenciosos ...

-Sea, no pensemos más en eso -dijo ella-,

y yo, yo pienso siempre en eso ...

Finalmente, la ventaja más considerable de los instintos morales, como instintos, es que tienen para sí la última palabra. Si me he sacrificado, o bien he muerto, o bien he sobrevivido con la satisfacción del deber cumplido. Los instintos egoístas, se ven siempre contrariados en su triunfo. Gozar de la satisfacción del deber cumplido, es

olvidar la pena que se sufrió para realizarlo. Por el contrario, el pensamiento de que se ha faltado al deber, ocasiona alguna amargura, hasta en el placer. En general, el recuerdo del trabajo, de la tensión, del esfuerzo realizado para satisfacer un instinto cualquiera, se borra rápidamente; pero el recuerdo del instinto no satisfecho, persiste tanto tiempo como el instinto mismo. Leandro olvidaba pronto con Hero el esfuerzo realizado para atravesar el Helesponto; no hubiera podido olvidar a Hero en los brazos de otro amante.

¿En qué orden ha dado origen el instinto moral, una vez establecido en su generalidad, con su fuerza en tensión constante, a los diferentes instintos morales particulares, cuya fórmula reflexiva constituirá los diferentes deberes? En un orden a menudo inverso al orden lógico adoptado por los moralistas. La mayoría de los moralistas, ponen en primer lugar los deberes hacia sí mismo, la conservación de la dignidad interior; colocan en seguida los deberes de justicia antes que los de caridad. Este orden no tiene nada de absoluto, y, con frecuencia, se ha producido un orden completamente contrario en la evolución de las inclinaciones morales; el salvaje desconoce casi siempre la justicia y el derecho propiamente dichos, pero es capaz de un rasgo piadoso; desconoce la templanza, el pudor, etc., y en caso de necesidad arriesgará la vida por su tribu. La templanza, el valor, son en gran parte virtudes sociales y derivadas. La templanza, por ejemplo, es todavía en las masas una virtud social; si un hombre del pueblo, en el almuerzo a que se le ha invitado, no come ni bebe, como en el restaurante, es más bien por temor a cometer una inconveniencia, o por miedo a una indigestión, que por un sentimiento de delicadeza moral. El valor casi no existe sin un cierto deseo de gloria, de honor; se ha desarrollado mucho, como lo ha demostrado Darwin, a causa de la selección sexual. En fin, los deberes hacia sí mismo, tal como los entiende un moderno, se relacionan en gran parte con los deberes hacia el prójimo.

Los moralistas distinguen los deberes negativos y los deberes positivos, la abstención y la acción. La abstención, que presupone que uno es dueño de sí, *suí compos*, es anterior desde el punto de vista moral: es la justicia; pero es mucho menos primitiva desde el punto de vista de la evolución. Una de las cosas más difíciles de obtener de los seres primitivos, es, precisamente, la abstención. También lo que se llama derecho y deber estrictos, es casi siempre posterior al deber amplio; ofrece a los pueblos primitivos un carácter con frecuencia menos obligatorio. Arrojarle en medio del combate para socorrer a un compañero, parecerá a un salvaje (y a muchos hombres civilizados) mucho más obligatorio y honorable, que abstenerse de robarle su mujer. Los australianos, dice Cunningham, aprecian tanto la vida de un hombre como la de una mariposa; llegada la ocasión, no son menos capaces de caridad y hasta de egoísmo. Los polinesios practican el infanticidio sin la menor sombra de remordimiento; pero pueden amar muy tiernamente a los niños que han juzgado conveniente conservar. En el esfuerzo que exige la abstención hay, a veces, un despliegue de voluntad mayor que en la acción, pero, menos visible; de ahí viene que los moralistas se hayan sentido inclinados a atribuirle una importancia secundaria; no se siente el esfuerzo de Hércules, al sostener un fardo con el brazo tendido, precisamente porque el brazo está inmóvil y no tiembla; pero esta inmovilidad cuesta mucha más energía interna que muchos movimientos.

Hasta ahora, sólo hemos considerado al sentimiento moral, -como un sentimiento consciente de su relación con los otros sentimientos del espíritu humano, pero no razonado en lo referente a su principio y a sus causas ocultas, en una palabra: no

filosófico. ¿Qué ocurrirá cuando ese sentimiento se convierta en reflexivo, razonado, cuando el hombre moral quiera explicar las causas de su acción y legitimarla? De creer a Spencer, la obligación moral, que implica resistencia y esfuerzo, debería desaparecer un día para dejar lugar a una especie de espontaneidad moral. El instinto altruista será tan incomparablemente fuerte, que nos arrastrará sin lucha. Ni siquiera mediremos su poder, porque no sentiremos la tentación de resistirle. Entonces se podría decir que la fuerza de tensión que posee la idea del deber, se transformará en fuerza viva a partir del momento en que la ocasión se produzca, y, por decirlo así, sólo tendremos conciencia de ella como de una fuerza viva. Llegará un día, dice aún Spencer, en que el instinto altruista será tan potente, que los hombres se disputarán la ocasión de ejercerlo, las ocasiones de sacrificio y de muerte.

Spencer va demasiado lejos. Olvida que, si la civilización tiende a desarrollar indefinidamente el instinto altruista, si transforma progresivamente las reglas más altas de la moral en simples reglas de conveniencia social, casi de urbanidad, por otra parte, desarrollada indefinidamente la inteligencia reflexiva, el hábito de la observación interior y exterior, el espíritu científico en una palabra. Ahora bien, el espíritu científico es el gran enemigo de todo instinto: es la fuerza disolvente por excelencia de todo lo que la naturaleza sola ha ligado. Es el espíritu revolucionario; lucha sin cesar contra el espíritu de autoridad en el seno de las sociedades; luchará también contra la autoridad en el seno de la conciencia. Si el impulso del deber, cualquiera que sea el origen que se le atribuye, no se halla justificado por la razón, podrá ser gravemente modificado por el desarrollo continuo de la razón en el hombre. La naturaleza humana -decía un escéptico a Mencio, fiel discípulo de Confucio- es tan maleable y tan flexible que se parece a la rama del sauce; la equidad y la justicia son como un canastillo tejido con ese sauce. Pero el ser moral necesita creerse una encina de firme corazón, no sentirse, como el sauce, ceder al azar de la mano que lo toca; si su conciencia no es más que un canastillo tejido por el instinto con algunas ramas flexibles, la reflexión podrá deshacer perfectamente lo que el instinto había hecho. El sentido moral perderá entonces toda resistencia y toda solidez. Creemos que es posible demostrar científicamente la ley siguiente: todo instinto tiende a destruirse al transformarse en consciente (2).

Sobre este punto se nos ha hecho, tanto en Francia como en Inglaterra, un cierto número de objeciones que tienden a establecer que las teorías morales no tienen influencia en la práctica. Habíamos demostrado que si, por hipótesis, se despoja al sentido moral de toda autoridad verdaderamente racional, se ve reducido al papel de obsesión constante o de alucinación, porque de ningún modo es un juicio ni una opinión. La conciencia no afirma, ordena, y una orden puede ser prudente o loca, no verdadera o falsa (3).

Pero, diremos a nuestra vez, lo que no ha sido tenido en cuenta y que constituye el carácter de la orden, es que no se explica por razones plausibles, es decir, que corresponde a una falsa visión de la realidad. Toda orden encierra así una *afirmación*, e implica no solamente *locura* o *sabiduría*, sino también error o verdad. De la misma forma, toda afirmación presupone una regla de conducta: un loco no solamente es engañado por las ideas que lo obsesionan, es dirigido por ellas; nuestras ilusiones nos ordenan y nos gobiernan. El sentimiento moral que me impide matar, obra sobre mí como sentimiento, mediante los mismos resortes que la tendencia inmoral que impulsa a un maníaco a matar; ambos somos movidos de igual manera, pero de acuerdo a móviles o motivos contrarios. Es, pues, necesario siempre examinar si mi motivo tiene más valor racional que el del asesino. Todo consiste en eso. Si ahora, para apreciar el valor

racional de los motivos, se hace referencia a un criterio puramente positivo y científico, se producirá un determinado número de conflictos entre la utilidad pública y la utilidad personal, que es bueno prever. En cuanto a esperar que el instinto pueda, por sí solo, decidir esos conflictos, no lo creemos; por el contrario, el instinto se hallará en el hombre cada vez más alterado por los progresos de la reflexión.

No podríamos, pues, ponernos de acuerdo con nuestros críticos de Inglaterra, sobre este punto esencial: ¿no puede la ética, que es una sistematización de la evolución moral en la humanidad, ejercer influencia sobre esta evolución misma y modificar su sentido de una manera importante? En términos más generales, ¿todo fenómeno que toma conciencia de sí no se transforma bajo la influencia de esta misma conciencia? Hemos hecho notar en otra parte que el instinto de la lactancia, tan importante en los mamíferos, tiende actualmente a desaparecer en muchas mujeres. Hay un fenómeno mucho más esencial todavía -el más esencial de todos- el de la generación, que tiende a modificarse de acuerdo a la misma ley. En Francia (donde la mayoría de la gente no está contenida por consideraciones religiosas) la voluntad personal, substituye parcialmente, en el acto sexual, al instinto de reproducción. Por ello el lento crecimiento de la población en nuestro país que produce a la vez nuestra inferioridad numérica respecto a las otras naciones continentales y nuestra superioridad económica (por otra parte muy provisoria y ya comprometida). He aquí un impresionante ejemplo de la intervención de la voluntad en la esfera de los instintos. El instinto, al no ser protegido por una creencia religiosa o moral, resulta impotente para proporcionar una regla de conducta, la regla es sacada de consideraciones completamente racionales y, generalmente, de consideraciones de pura utilidad personal, en ninguna forma de utilidad social. El deber más importante del individuo es, sin embargo, la generación, que asegura la duración de la raza. Así, en muchas especies animales, el individuo sólo vive para engendrar, y la muerte sigue inmediatamente a la fecundidad. Ese deber, primitivo en toda la escala animal, en nuestros días, se encuentra relegado al último término en la raza francesa, que parece perseguir deliberadamente el máximo de infecundidad. No se trata aquí de censurar, sino de hacer constar. La desaparición gradual y necesaria de la religión y la moral absoluta nos reserva muchas sorpresas de ese género; si no hay motivo para asustarse, por lo menos, en un interés científico, es preciso tratar de preverlas.

Otra observación: el simple exceso de escrúpulos puede llegar a hacer desaparecer el instinto moral; por ejemplo, entre los confesores y sus penitentes. Bagehot hace asimismo observar, que al razonar excesivamente sobre pudor, se lo puede debilitar y perder gradualmente. Siempre que la reflexión se ocupa constantemente de un instante, de una inclinación espontánea, tiende a alterarlo. Ese hecho se explicaría tal vez fisiológicamente, debido a la acción moderadora de la substancia gris sobre los centros nerviosos secundarios y sobre toda acción refleja. Siempre ocurre, por ejemplo, que si un pianista toca de memoria un trozo de música aprendido mecánicamente, es preciso que toque con confianza y naturalidad, sin observarse demasiado, sin querer darse cuenta del movimiento instintivo de sus dedos: razonar un sistema de actos reflejos o de hábitos, es siempre trastornarlo (4).

El instinto moral, que la evolución tiende a fortificar en tantas formas, podrá, pues, sufrir alguna alteración debido al desarrollo excesivo de la inteligencia reflexiva. En la moral, es preciso distinguir, sin duda cuidadosamente, las teorías metafísicas y la moral práctica; esta distinción fue hecha por nosotros mismos en otra parte, pero no podemos conceder a los filósofos ingleses que las teorías no influyan jamás sobre la práctica, o

que influyen tan poco como ellos sostienen. Pollock y Leslie Stephen comparan la moral a la geometría; las hipótesis relativas a la realidad del deber, nos dice Pollock, no ejercen más influencia sobre la conducta que las hipótesis relativas a la realidad del espacio y a sus dimensiones. Pollock y Leslie olvidan que, si el espacio tiene cuatro dimensiones en lugar de tres, esto no interesa a mis piernas ni a mis brazos que se agitarán siempre en las tres dimensiones conocidas; si, por el contrario, existiese para mí un medio de moverme de acuerdo a nuevas dimensiones, y eso pudiera serme benéfico de alguna forma, me apresuraría a ensayar, y trabajaría con todas mis fuerzas para destruir mi intuición primitiva del espacio. Es precisamente lo que ocurre en moral: todo un campo de acción, vedado hasta ahora por el fantasma de la idea del deber, se abre algunas veces ante mí; si advierto que no hay ningún mal real, sino por el contrario un beneficio, en que me ejercite en él libremente, ¿cómo no lo aprovecharé? La diferencia entre las especulaciones científicas ordinarias y las especulaciones acerca de la moral, consiste en que las primeras representan simples alternativas para el pensamiento, mientras que las segundas significan al mismo tiempo, alternativas para la acción. Todas las posibilidades advertidas por la ciencia, son aquí realizables por nosotros mismos: es a mí a quien corresponde realizar el hiperespacio.

El resultado que nos predice Spencer -desaparición gradual del sentimiento de obligación- podría, pues, producirse de una manera completamente diferente a la que él menciona. La obligación moral desaparecería, no porque el instinto moral llegase a ser irresistible, sino, por el contrario, porque el hombre no tendría en cuenta ningún instinto, razonaría absolutamente su conducta; desarrollaría su vida como unas series de teoremas. Se puede decir que para Vicente de Paul, la obligación moral, en lo que tiene de penosa y austera, había desaparecido; era espontáneamente bueno; pero también se puede decir que para Spinoza había desaparecido igualmente: se esforzó por combatir todo prejuicio moral, sólo obedecía a un instinto en la medida en que podía aceptarlo deliberadamente. Era un ser mucho más racional que moral. No se sometía a la obligación siempre oscura y, por así decirlo, opaca, procedente de su naturaleza moral sino a la obligación clara y transparente que provenía de su razón. Y allí donde esta obligación le imponía un sufrimiento cualquiera, debía experimentar ese sentimiento estoico y de origen intelectual, la resignación, mucho más que ese sentimiento cristiano y de origen místico que es la alegría desbordante del deber cumplido.

Cualquiera que se analice excesivamente, es necesariamente desdichado. Si es pues, posible que el espíritu de análisis cueste a algunos su moralidad, les costará al mismo tiempo, la felicidad: son sacrificios demasiados grandes como para tentar alguna vez a demasiada gente.

Sin embargo, la tarea del filósofo consiste en razonar sus mismos instintos; debe esforzarse por justificar la obligación, aunque el esfuerzo mismo para justificar el sentimiento moral amenace alterarlo -al hacer que el instinto tenga conciencia de sí mismo, al convertir en reflexivo lo que era espontáneo.

Busquemos en el terreno de los hechos al que, por método, nos hemos restringido, todas las fuerzas que podrán luchar contra la disolución moral y suplir así a la obligación absoluta de los antiguos moralistas (5).

(1) Ver *The descent of man* y nuestra *Moral inglesa contemporánea*. Se podría buscar una verificación empírica de esas teorías sobre la relación entre el instinto y la obligación; para ello sería preciso continuar de una manera metódica las experiencias comenzadas por Charcot y Richet acerca de lo que llamamos *sugestiones morales* en el sonambulismo provocado.

De acuerdo a estas experiencias, una orden dada a una sonámbula durante su sueño, es ejecutada algún tiempo después de despertar sin que pueda comprender por sí misma las razones que la han impulsado a obrar; el magnetizador parece haber podido crear así, de pies a cabeza, una tendencia interior, una inclinación que persiste en la sombra que se impone a la voluntad del paciente. En esos curiosos ejemplos, el sueño de la sonámbula domina y dirige su vida, aún después de su despertar, es como un instinto artificial en estado naciente. He aquí, por ejemplo, un caso curioso observado por Richet. Se trata de una mujer que tenía la manía de no comer lo suficiente. Un día, durante su sueño, Richet le dijo que era preciso comer más. Al despertar había olvidado completamente la recomendación; Sin embargo, al día siguiente, la religiosa del hospital llamó aparte a Richet para decirle que no comprendía en absoluto el cambio producido en la enferma.

Ahora, dijo, me pide siempre más de lo que le doy. Si el hecho ha sido exactamente observado, hay allí, no sólo la ejecución de una orden particular, sino también un impulso inconsciente muy parecido al impulso natural. En suma, todo instinto natural o moral deriva, según la observación de Cuvier, de una especie de sonambulismo, puesto que nos da una orden, cuya razón ignoramos, oímos la *voz de la conciencia*, sin saber de dónde viene. Para variar las experiencias, sería necesario ordenar a la paciente no sólo comer, sino por ejemplo, levantarse por la mañana todos los días, trabajar asiduamente. De esta manera se podría llegar a modificar gradualmente el carácter de las personas y el sonambulismo provocado podría llegar a tomar importancia como medio de acción, en la higiene moral de algunos enfermos.

Si se pudiese realmente crear así un instinto artificial, no dudamos que una cierta obligación mística se agregaría -siempre que no se hallase la resistencia de otras inclinaciones preexistentes y más vivaces. Se podría también hacer la experiencia inversa, y ver, si no sería posible, anular, por una serie de órdenes repetidas, tal o cual instinto natural. Se dice que se puede hacer perder la memoria a un sonámbulo, por ejemplo, la memoria de los nombres; se puede aún, de acuerdo a Richet, hacer perder toda la memoria. (*Revue Philosophique*, 8 de octubre de 1880): agrega: Esta experiencia debe ser intentada con gran prudencia, he visto sobrevivir tal terror y tal desorden en la inteligencia, desorden que ha persistido alrededor de un cuarto de hora, que no desearía volver a empezar a menudo esta peligrosa tentativa. Si se identifica la memoria, como la mayoría de los filósofos, con el hábito y el instinto, se pensará que sería posible también anular provisoriamente o, por lo menos, debilitar, en una sonámbula tal instinto, hasta de los más fundamentales y obligatorios como el instinto material, el pudor. etc. Y ahora sería preciso saber si esta supresión del instinto no dejaría algunas señales después de despertar. Se podría, entonces, investigar la fuerza de resistencia de los diversos instintos, por ejemplo, de los instintos morales y comprobar cuáles son los más profundos y tenaces de las inclinaciones egoístas o altruistas. Se podría, en todo caso, intentar la experiencia para los hábitos o manías hereditarios. Se podría ver si una serie de órdenes o de consejos durante largo tiempo repetidos durante el sueño, podría atenuar la manía de grandeza o de persecuciones. Se ordenaría amar a sus enemigos al loco que se cree objeto de odio, se prohibiría la plegaria de aquel que cree entrar en comunicación directa con Dios. etc.

En otros términos, se intentaría contrabalancear una manía natural, mediante otra artificial creada durante el sueño. Se tendría así, en el sonambulismo, un campo de observaciones psicológicas y morales mucho más rico que el de la locura. Uno y otra son desarreglos del mecanismo mental, pero en el sonámbulo provocado ese desarreglo puede ser calculado y regulado por el magnetizador. Después de la primera edición de este libro han sido intentadas con éxito, muchas experiencias de este género.

(2) Ver nuestra *Moral Inglesa Contemporánea*, (parte II, libro II). Es lo que nos concede Ribot, (*La herencia psicológica*. 2a. edición, pág. 342) pero agrega: *El instinto sólo desaparece ante una forma de*

actividad mental que lo reemplaza con ventaja ... La inteligencia no podría matar al sentimiento moral, más que hallando algo mejor. Seguramente, a condición de que se tome la palabra *mejor*, en un sentido completamente físico y mecánico; por ejemplo *es mejor*, es preferible para el cuco poner sus huevos en el nido de otros pájaros, pero esto no parece *ser mejor*, hablando en absoluto, y sobre todo, para los demás pájaros. Un mejoramiento desde el punto de vista del individuo y hasta de la especie podría, pues, no ser siempre idéntico a lo que llamamos *mejoramiento moral*. Hay ahí, en todo caso, una cuestión que merece ser examinada: es precisamente la que examinamos en este volumen.

(3) Ver Pollock, en *Mind*, (tomo IV, pág. 446).

(4) Respecto a este punto ver: *Los problemas de la estética contemporánea*, pág. 137.

(5) Como complemento de los capítulos que acaban de leerse, es esencial la lectura de los capítulos paralelos de *Educación y herencia*, acerca de la *Génesis del instinto moral*. Nosotros sólo podemos citar aquí las conclusiones.

Los análisis precedentes conducen a la siguiente conclusión: ser moral es, en primer lugar, sentir la fuerza de la propia voluntad y de la multiplicidad de las potencias que uno lleva en si; en segundo lugar, concebir la superioridad de las posibilidades que tienen por objeto lo universal, sobre las que sólo tienen objetos particulares. La revelación del deber es, a la vez, la revelación de un poder existente en nosotros y de una posibilidad que se extiende al mayor grupo de seres sobre los cuales tenemos acción. Hay algo de infinito percibido a través de los límites que la obligación particular nos impone, y este infinito no tiene nada de místico. En el deber sentimos, experimentamos como diría Spinoza, que nuestra personalidad puede desarrollarse siempre más, que somos infinitos para nosotros, que nuestro objeto de actividad más seguro es lo universal. El sentimiento de obligación no se refiere a una tendencia aislada sólo en proporción a su intensidad; es proporcional a la generalidad, a la fuerza de expansión y de asociación de una inclinación. Es por esto, que el carácter obligatorio de las tendencias esenciales a la naturaleza humana crece a medida que uno se aleja de la pura necesidad inherente a las funciones groseras del cuerpo.

Hemos señalado, pues, en resumen, los tres estadios siguientes en el desenvolvimiento del instinto moral:

1) Impulsión mecánica que no hace más que aparecer momentáneamente en la conciencia para traducirse en inclinaciones ciegas y en sentimientos no razonados.

2) Impulsión dificultada, sin ser destruida, que tiende por eso mismo a invadir la conciencia, a traducirse sin cesar en sentimiento y a producir una obsesión perdurable.

3) Idea-fuerza. El sentimiento moral, al agrupar a su alrededor un número creciente de sentimientos y de ideas, se convierte, no sólo en un centro de emoción, sino en objeto de conciencia reflexiva. Entonces nace la obligación: es una especie de *obsesión razonada*, una obsesión que la reflexión fortifica en lugar de desvanecer. Adquirir conciencia de deberes morales, es tomar conciencia de poderes interiores y superiores que se desarrollan en nosotros y nos impulsa a obrar, de ideas que tienden a realizarse por su propia fuerza de sentimientos, que, por su misma evolución, tienden a socializarse, a impregnarse de toda la sensibilidad presente en la humanidad y en el universo.

La obligación moral es, en una palabra, la doble conciencia: 1) de la pujanza y la fecundidad de ideas - fuerzas superiores, que por su objeto se relacionan con lo universal-; 2) de la resistencia de las inclinaciones contrarias y egoístas. La tendencia de la vida al máximo de intensidad y expansión es la voluntad elemental: los fenómenos de impulso irresistible, de simple obsesión perdurable, en fin, de obligación moral, son el resultado de los conflictos o de las armonías de esta voluntad elemental con todas las demás inclinaciones del alma humana. La solución de estos conflictos, no es otra cosa que la investigación y el reconocimiento de la inclinación normal que encierra en nosotros el mayor número de auxiliares, que se ha asociado a la mayor cantidad de nuestras tendencias duraderas, y que nos envuelve así con los más estrechos lazos. En otros términos, es la búsqueda de la inclinación más compleja y más persistente al mismo tiempo. Ahora bien, estos caracteres pertenecen a lo universal. La acción moral es, pues, como el sonido que despierta en nosotros el mayor número de armonías, las vibraciones, al mismo tiempo, más duraderas y más ricas. (*Educación y herencia*, pág. 65).

Libro segundo.

Últimos equivalentes posibles del deber para el sostenimiento de la moralidad.

Capítulo 1

Cuarto equivalente del deber obtenido de los placeres del riesgo y de la lucha

El problema

1

Recordemos el problema capital que se plantea a toda moral exclusivamente científica: ¿Hasta qué punto puede sentirse ligada la conciencia reflexiva por un impulso, por una presión interna que, por hipótesis, no tiene más que un carácter natural, no místico, ni aún metafísico, y que, además, no se halla completada mediante la perspectiva de alguna sanción extra-social? ¿En qué medida la conciencia reflexiva debe obedecer racionalmente a una *obligación* de ese género?

Hemos dicho que, una moral positiva y científica, sólo puede dar al individuo esta orden: Desarrolla tu vida en todas direcciones, sé un individuo todo lo rico posible en energía intensiva y extensiva; para esto, sé el ser más social y más sociable. En nombre de esta regla general, que constituye el equivalente científico del *imperativo*, una moral positiva puede prescribir al individuo ciertos sacrificios parciales y medidos, puede formular toda la serie de deberes medios, entre los cuales se halla encerrada la vida ordinaria. Bien entendido que en todo esto nada hay de categórico, de absoluto, sino excelentes consejos hipotéticos: si tú persigues ese objeto, la más alta intensidad de la vida, haz esito; en suma, es una buena moral media.

¿Cómo se arreglará esta moral para obtener del individuo, en ciertos casos, un sacrificio definitivo, no sólo parcial y provisorio? La caridad nos obliga a olvidar lo que ha dado nuestra mano derecha, nada mejor; pero la razón nos aconseja que vigilemos lo que da. Los instintos altruistas, invocados por la escuela inglesa, están sujetos a toda clase de alteraciones y restricciones; apoyarse sólo en ellos para exigir el desinterés, es provocar una especie de lucha entre ellos y las inclinaciones egoístas; ahora bien, las últimas están seguras de vencer el mayor número de veces, porque tienen una raíz visible y tangible, mientras los otros aparecen a la razón individual como el resultado de influencias hereditarias mediante las que la raza pretende engañar al individuo. El razonamiento egoísta está siempre pronto a intervenir para paralizar los primeros movimientos espontáneos del instinto social.

El papel de los centros nerviosos superiores consiste, en efecto, en moderar la acción de los centros inferiores, en regular los movimientos instintivos. Si yo marcho por un sendero de montaña, con un abismo a mi lado, y un ruido o un temor repentino me hace estremecer, la simple acción refleja me llevará a echarme a un lado; pero entonces, la razón moderará mi movimiento al advertirme que hay un principio al lado mío. El hedonista se halla en una situación casi análoga cuando se trata de realizar ciegamente un sacrificio: el papel de la razón, consiste en mostrarle el abismo, en impedir que se arroje a él a la ligera, movido por el impulso del primer movimiento instintivo; y la *acción inhibitoria de la razón* será, en ese caso, tan lógica, tan potente respecto a las inclinaciones altruistas, como puede serlo respecto a la simple acción refleja. Esto es lo que hemos objetado en otra parte a la escuela inglesa.

El yo y el no yo están, pues, uno en presencia de otro, parecen, en efecto, dos valores sin medida común; hay en el yo algo *sui generis*, irreductible. Si el mundo es, para el hedonista, cuantitativamente superior a su yo, éste debe parecerle siempre cualitativamente superior al mundo, consistiendo la cualidad para él en el goce. Yo existo, dice, y vosotros no existís más que en tanto yo existo y mantenga mi existencia: tal es el principio que, a la vez, domina a la razón y a los sentidos. Mientras se entregue al hedonismo, no puede pues, lógicamente ser obligado a desinteresarse de sí. Ahora bien, el hedonismo, desde el punto de vista de los hechos, es irrefutable en su principio, fundamental, que es la conservación obstinada del yo. Únicamente la hipótesis metafísica, puede tratar de hacer franquear a la voluntad el paso del yo al no yo. Desde el punto de vista positivo, y, haciendo abstracción de toda hipótesis, el problema que ahora planteamos parece, de primera intención, teóricamente insoluble.

Y, sin embargo, ese problema puede ser resuelto, al menos aproximadamente, en la práctica.

2

Cuarto equivalente del deber obtenido del placer del riesgo y de la lucha

Es raro que los sacrificios definitivos se presenten como seguros en la vida: el soldado, por ejemplo, no está seguro, lejos de ello, de caer en el combate: sólo hay aquí una simple *posibilidad*. En otros términos, *hay peligro*. Ahora bien, es preciso ver si el peligro, aun independientemente de toda idea de obligación moral, no es un medio útil al desarrollo de la vida misma, un excitante poderoso de todas las facultades, capaz de llevarlas a su máximo de energía, y capaz también de producir un máximo de placer.

La humanidad primitiva ha vivido en medio del peligro; debe pues encontrarse aún hoy en muchos hombres una predisposición natural para afrontarlo. El peligro era, por así decirlo, el juego de los hombres primitivos, como éste es hoy día para mucha gente una especie de simulacro del peligro. Ese gusto al peligro, afrontado por si mismo, se encuentra hasta en los animales. Respecto a eso hallamos una curiosa narración de un viajero en el Cambodge: Un grupo de monos acaba de descubrir a un cocodrilo con el cuerpo oculto en el agua y la gran boca abierta a fin de atrapar al que pase a su alcance;

parecen ponerse de acuerdo, se aproximan poco a poco y comienzan su juego, siendo por turno actores y espectadores. Uno de los más ágiles, o de los más imprudentes, llega, de rama en rama, hasta una respetuosa distancia del cocodrilo, se suspende por una pata, y, con la destreza de su raza, avanza, se retira, tan pronto golpeando con una pata a su adversario, como simulando hacerlo. Otros, divertidos por ese juego, quieren tomar parte; pero, como las otras ramas estaban demasiado elevadas, forman la cadena, sosteniéndose unos a otros suspendidos por las patas; de esta forma se balancean, mientras el que está más próximo al anfibio, lo atormenta a su gusto. A veces, la terrible mandíbula se cierra, pero sin atrapar al audaz mono; entonces se producen gritos de alegría y brincos, pero a veces, una de las patas es alcanzada por la boca del cocodrilo, y el volantinerero es arrastrado bajo las aguas con la velocidad del rayo. Entonces toda la bandada se dispersa lanzando gritos y gemidos, lo que no les impide volver a comenzar el juego algunos días, y, quizás, hasta algunas horas después (1).

El placer del peligro tiende, sobre todo, al placer de la victoria. Se ama el placer de vencer, aún sin que importe a quién, hasta a un animal. Uno goza al probarse la propia superioridad. Un inglés que fue al África con el solo objeto de cazar, Baldwin, se planteó un día este problema, después de haber estado a punto de ser derribado por un león: ¿por qué arriesga el hombre su vida inútilmente? Es una cuestión que no trataré de resolver, contesta. Todo lo que puede decir es que se halla en la victoria una satisfacción interior tal, que vale la pena correr todos los riesgos, aun cuando no haya nadie para aplaudirnos. Mucho más: aun después de haber perdido la esperanza de vencer, se obstina uno en la lucha. Cualquiera que sea el adversario, todo combate degenera en duelo encarnizado. Bombonel habiendo rodado con una pantera hasta el borde de un barranco, retira su cabeza de la boca abierta del animal, y, mediante un esfuerzo prodigioso, lo lanza al barranco. Se levanta, cegado, escupiendo una gran cantidad de sangre, sin darse perfecta cuenta de su situación; no piensa más que en una cosa: que probablemente deba morir a causa de sus heridas y antes de morir quiere vengarse de la pantera. No pienso en mi mal. Completamente dominado por un furor que me transporta, extraigo mi cuchillo de caza, y, sin saber lo que ha sido de la fiera, la busco por todos lados para volver a comenzar la lucha. Ocupado en esto me hallaron los árabes a su llegada.

Esa necesidad del peligro y de la victoria que arrastra al soldado y al cazador, se halla también en el viajero, en el colono, en el ingeniero.. Una fábrica francesa de dinamita envió un ingeniero a Panamá que murió a su llegada. Otro ingeniero partió, llegó a puerto felizmente y murió ocho días después. Un tercero se embarcó de inmediato. La mayoría de las profesiones, como la de los médicos, proporcionarían gran cantidad de ejemplos del mismo género. El atractivo invencible del mar está formado en gran parte por el peligro constante que ofrece. Seduce sucesivamente a todas las generaciones que nacen en sus costas, y si el pueblo inglés ha conquistado una intensidad vital y una fuerza de expansión tal que le ha permitido extenderse por el mundo entero, se puede decir que lo debe a su educación marítima, es decir, a su educación en el peligro.

Hagamos notar que el placer de la lucha se transforma sin desaparecer, ya se trate de la lucha contra un ser animado (guerra o caza), contra obstáculos visibles (mar, montaña), o contra cosas invisibles (enfermedades que sanar, dificultades de todo género a vencer). La lucha toma siempre el mismo carácter de duelo apasionado. El médico que parte para el Senegal está comprometido a una especie de duelo con la fiebre amarilla. La lucha pasa del dominio de las cosas físicas al intelectual sin perder nada de su ardor

y de su exaltación. Puede pasar también al dominio propiamente moral: hay una lucha interior de la voluntad contra las pasiones tan cautivante como cualquier otra, y en la que la victoria produce una alegría infinita, perfectamente comprendida por nuestro Corneille.

En suma, el hombre tiene necesidad de sentirse grande, de tener por instantes conciencia de la sublimidad de su voluntad. Esta conciencia la adquiere en la lucha; lucha contra sí mismo y contra sus pasiones, o contra obstáculos materiales e intelectuales. Ahora bien, esta lucha, para satisfacer la razón, debe tener un objeto. El hombre es un ser demasiado racional como para aprobar plenamente a los monos del Cambodge que juegan por placer con la boca de los cocodrilos, o al inglés Baldwin que llega al centro del África para cazar; la embriaguez del peligro existe por momentos en cada uno de nosotros, aún en los más tímidos, pero este instinto del peligro exige ser puesto en acción más razonablemente. Aunque, en muchos casos, no haya más que una diferencia superficial entre la temeridad y el valor, el que, por ejemplo, cae por su patria, tiene conciencia de no haber realizado una obra vana. La necesidad del peligro y de la lucha, a condición de ser utilizados en esta forma por la razón, adquiere una importancia moral tanto más grande cuanto que es uno de los raros instintos que no tienen dirección fija: puede ser empleado sin resistencia para todos los fines sociales.

Había, pues, en la apuesta de Pascal un elemento que él no aclaró. Casi no vio más que el temor al riesgo, no vio el placer del riesgo.

Para comprender bien el atractivo del riesgo, aun cuando las posibilidades de desgracia son muy numerosas, se pueden invocar múltiples razones psicológicas.

1) En el cálculo no hay que tener en cuenta solamente las probabilidades de éxito y desgracia, sino también el placer de tentar esas posibilidades, de aventurarse.

2) Un dolor simplemente *posible* y lejano, sobre todo cuando todavía no se ha experimentado nunca, corresponde a un estado completamente distinto de aquel en que nos hallamos actualmente, mientras que un placer deseado está más en armonía con nuestro estado presente y toma así para la imaginación un valor considerable. Para ciertos caracteres, el *recuerdo* de un dolor puede ser tan penoso, como indiferente la *posibilidad* vaga e indeterminada de otro; así es raro -sobre todo en la juventud, la edad optimista por excelencia- que una probabilidad de pena nos parezca equivalente a una de gran placer. Esto es lo que explica, por ejemplo, la audacia que han demostrado siempre los amantes al afrontar toda clase de peligros para reunirse. Se halla esta audacia hasta en los animales. La pena, vista de lejos, sobre todo cuando no ha sido experimentada ya varias veces, nos parece, en general, negativa y abstracta, el placer positivo y palpable. Además, siempre que el placer corresponde a una necesidad, la representación del goce futuro está acompañada por la sensación de una pena actual: el goce aparece entonces, no solamente como algo superfluo, sino como el cese de un dolor real, y su valor aumenta todavía.

Estas leyes psicológicas son la condición misma de la vida y la actividad. Como la mayoría de las acciones encierra a la vez una probabilidad de pena y otra de placer, es la abstención quien, desde el punto de vista matemático, debería triunfar más a menudo, pero son la acción y la esperanza quienes, en efecto, triunfan, tanto más, cuanto que la acción misma constituye el fondo del placer.

3) Otro hecho psicológico: el que escapa veinte veces a un peligro, por ejemplo a una bala de fusil, deduce de ello que continuará teniendo la misma suerte. Se produce así una habituación al peligro que el cálculo matemático no podría justificar, y que, sin embargo, entra como elemento en la bravura de los veteranos. Y aún más: la habituación al peligro produce un acostumbramiento a la muerte misma, una especie de familiaridad admirable con esta vecina que ha sido, como suele decirse, *vista de cerca* (2).

Al placer del riesgo se agrega con frecuencia el de la *responsabilidad*. Ama uno el responder no sólo de su propio destino, sino del de los otros; el guiar al mundo por su parte. Esta embriaguez del peligro mezclado con la alegría del mando, esta intensidad de vida física e intelectual aumentada hasta la exageración por la presencia misma de la muerte, ha sido expresada con místico salvajismo por un general alemán, Von Manteuffel, en un discurso pronunciado en Alsacia-Lorena: ¡La guerra! ¡Sí señores! Yo soy soldado: la guerra es el elemento del soldado y yo gozaría mucho gustando de ella. Ese sentimiento elevado de mandar en una batalla, de saber que la bala del enemigo puede llamaros a cada instante ante el tribunal de Dios, de saber que la suerte de la batalla, y, en consecuencia, los destinos de la patria, pueden depender de las órdenes que uno da: esa tensión de los sentimientos y del espíritu es divinamente grande.

El placer del peligro o del riesgo, más o menos degenerado, desempeña su papel en gran cantidad de circunstancias sociales. Tiene una importancia considerable en la esfera económica. Los capitalistas que arriesgaban sus economías en la empresa del canal de Suez, imitaban a su manera a los ingenieros que arriesgaban en él su vida. La especulación tiene sus peligros, y son esos peligros mismos los que la impulsan. El simple comercio del tendero de la esquina encierra aún cierto número de peligros: si se compara el número de quiebras con el de los establecimientos, se verá que ese riesgo tiene su importancia. De esta forma el peligro, disminuído y degenerado hasta el infinito, desde el peligro de perder la vida hasta el peligro de perder el dinero, sigue siendo uno de los rasgos importantes de la existencia social. No hay un solo movimiento en el cuerpo social que no implique un riesgo. Y la audacia razonada de correr ese riesgo se identifica, desde cierto punto de vista, con el instinto mismo del progreso, con el liberalismo, mientras que el temor al peligro se identifica con el instinto conservador que, en suma, está destinado a ser siempre vencido, mientras el mundo viva y marche.

No hay, pues, en el peligro corrido por el interés de alguien (el mío o el de otro), nada contrario a los instintos profundos y a las leyes de la vida. Lejos de ello, exponerse al peligro, es una cosa normal en el individuo moralmente bien constituído; exponerse por otro, es sólo dar un paso más en el mismo camino. El sacrificio entra por ese lado en las leyes generales de la vida, a las que, al principio, parecía escapar enteramente. El peligro afrontado por sí mismo o por otro -intrepidez o abnegación- no es una negación pura del yo y de la vida personal: es esta misma vida llevada hasta lo sublime. Lo sublime, en moral como en estética, parece al principio en contradicción con el orden, que constituye la belleza con más propiedad; pero no hay aquí más que una contradicción superficial: lo sublime tiene las mismas raíces que lo bello, y la intensidad de sentimientos que presupone no impide una cierta racionalidad interior.

Cuando se ha aceptado el riesgo, se puede también aceptar la muerte posible. En toda lotería es preciso tomar los malos números tanto como los otros. De la misma forma el que ve llegar a la muerte en esas circunstancias, se siente, por así decirlo, ligado a ella:

la había previsto, y había deseado, a pesar de su espera, escapar a ella; no retrocederá, pues, a menos que haya una inconsecuencia, una pobreza de carácter que se designa habitualmente con el nombre de cobardía. Sin duda el que haya abandonado su patria para evitar el servicio militar, no será necesariamente para todos un objeto de horror (hagámoslo notar lamentándolo); pero el que, resignado a servir como soldado, ha aceptado su tarea y huye ante el peligro, volviendo la espalda en el momento supremo, ese será considerado cobarde e indigno. Con más razón, será igualmente considerado el oficial que, de antemano, había aceptado, no solamente marchar a la muerte., sino hacerlo antes que todos, dar el ejemplo. De la misma forma, un médico no puede moralmente negar sus cuidados durante una epidemia. La obligación moral toma la forma de una obligación profesional, de un contrato libremente aceptado, con todas las consecuencias y los riesgos que implica (3).

A medida que avancemos, la economía política y la sociología se reducirán cada vez más a la ciencia de los riesgos y de los medios de compensarlos, en otros términos, a la ciencia de la seguridad. Y la moral social se convertirá en el arte de emplear ventajosamente para el bien de todos, esa necesidad de arriesgarse, que experimenta toda vida individual medianamente poderosa. En otros términos, se tratará de hacer seguros y tranquilos a los ecónomos para sí mismos, mientras que se convertirá en útiles a los que son, por así decirlo, pródigos para sí mismos.

Pero vayamos más lejos. El agente moral puede ser colocado, no frente al simple riesgo, sino ante la certidumbre del sacrificio definitivo.

En ciertas comarcas, cuando el labrador quiere fecundar su campo, emplea algunas veces un medio enérgico: toma un caballo, le abre las venas y, látigo en mano, lo lanza por los surcos; el caballo sangrante se arrastra a través del campo que se extiende bajo sus patas vacilantes; la tierra enrojece bajo él, cada surco bebe su porción de sangre. Cuando, agotado, cae con el estertor de la agonía, se lo obliga aún a volver a levantarse, a dar el resto de su sangre a la tierra ávida, sin retener nada para él. Finalmente se desploma por última vez; se lo entierra en el campo aún rojo; toda su vida, todo su ser pasa a la tierra rejuvenecida. Esta simiente de sangre se convierte en riqueza: el campo, así nutrido, abundará en trigo, en beneficios para el labrador. Las cosas no ocurren de otra forma en la historia de la humanidad. La legión de los grandes infortunados, de los mártires ignorados o gloriosos, todos esos hombres cuya propia desgracia hace el bien de otros, todos esos que han sido obligados al sacrificio o que lo han buscado ellos mismos, han ido a través del mundo sembrando su vida, derramando la sangre por sus costados entreabiertos como de una fuente viva; han fecundado el porvenir. A menudo se han engañado, y la causa que defendían no valía sus sacrificios: nada más triste que morir en vano. Pero para quien considere los medios y no los individuos, el sacrificio es uno de los resortes más preciosos y potentes de la historia. Para hacer dar un paso a la humanidad, ese gran cuerpo perezoso, ha sido preciso hasta ahora una sacudida que triturase individuos. El más humilde, el más mediano de los hombres puede, pues, hallarse ante la alternativa del sacrificio seguro de su vida o de una obligación a cumplir; puede ser, no sólo soldado, sino guardia cívica, bombero, etc., y esas situaciones que llamamos *modestas*, son de las que, a veces, pueden exigir actos sublimes. Ahora bien, ¿cómo exigir a alguien el sacrificio de su vida, si no se ha fundado la moral más que en el desarrollo de esta misma vida? Hay contradicción en los términos. Es la objeción capital que en otra parte hemos hecho a toda moral naturalista, y ante la que volvemos a ser llevados por la necesidad de las cosas.

Desde el punto de vista naturalista en que nos colocamos, el acto mismo de velar por los simples intereses de los demás, sólo es superior al acto de velar por los propios intereses, en tanto indica una mayor capacidad moral, un exceso de vida interior. Sin esto no sería más que una especie de monstruosidad, como esas plantas que no tienen hojas y casi tampoco raíces, nada más que una flor. Para ordenar el sacrificio sería menester algo más precioso que la vida; ahora bien, empíricamente no hay nada que lo sea, esta cosa no tiene medida común con el resto de las cosas, el resto la presupone y toma prestado su valor. No se puede convencer al utilitario inglés de que la moralidad conservada mediante el sacrificio de la vida, no sea el avaro muriendo para salvar su tesoro. Nada más natural que exigir a alguien que muera por vosotros o por una idea, cuando tiene fe absoluta en la inmortalidad y siente ya moverse sus alas de ángel pero, ¿y si no cree en ella? Si tenemos fe, ninguna dificultad; es una cosa tan cómoda como una venda sobre los ojos. Se grita: yo veo, yo sé, yo creo; no se ve nada, se sabe menos aún, pero se tiene la fe que reemplaza todo, se hace lo que ella ordena, se marcha al sacrificio con la cabeza levantada hacia el cielo, se hace uno aplastar alegremente entre las ruedas de la gran máquina social, y hasta, algunas veces, sin un fin justificado, por un sueño, por un error, como los hindúes que se arrojaban bajo las ruedas ensangrentadas del carro sagrado, felices de morir bajo los pies de sus ídolos gigantescos y vacíos. ¿Cómo pedir un sacrificio definitivo al individuo que no tiene fe, sin apoyarse en otro principio que no sea el desarrollo de esa misma vida que se trata de sacrificar en parte o completamente?

Comencemos por reconocer que, en ciertos casos extremos -muy raros por otra parte- el problema no tiene solución racional y científica. En esos casos en que la moral es impotente, debe dejar obrar espontáneamente al individuo. El error de los jesuitas consistió, mucho más que en haber querido ampliar la moral; en haber introducido en ellas ese detestable elemento que es la hipocresía. Ante todo, es preciso ser franco consigo mismo y con los demás; la paradoja no tiene nada de peligroso cuando se presenta audazmente ante todas las miradas. Toda acción moral puede ser considerada como una ecuación a resolver; ahora bien, en una decisión práctica, siempre hay términos conocidos y un término desconocido que se trata de despejar; ciertas ecuaciones son, pues, irresolubles, o, por lo menos, no ofrecen una solución indiscutible y categórica. El error de los moralistas, consiste en pretender resolver de una manera definitiva y universal problemas que pueden tener gran cantidad de soluciones singulares.

Agreguemos que la incógnita fundamental, la x que se halla en determinado número de problemas, es la muerte. La solución de la ecuación planteada depende entonces del valor variable que se acuerde a los otros términos que son: 1) la vida a sacrificar; 2) la acción moral cualquiera a cumplir. Examinemos esos dos términos:

La solución depende, ante todo, decimos, del valor que se acuerda a la vida. La vida es, sin duda, para cada uno el más precioso de los bienes, porque es la condición de los otros; pero desde luego, cuando los otros se reducen casi a cero, la misma vida pierde su valor: se convierte entonces, en un objeto despreciable. Sean dos individuos, uno que haya perdido lo que amaba, el otro que posea una familia numerosa cuya suerte depende de él: ambos no son iguales ante la muerte.

Para plantear perfectamente este problema capital del desprecio a la vida, es preciso relacionarlo con otra cuestión importante: el sacrificio tiene más de una analogía con el

suicidio, puesto que en los dos casos es la muerte consentida y hasta querida por un individuo que sabe lo que es la vida. Para explicar el suicidio, es preciso admitir que la duración de los goces medios de la vida, vale poco en comparación con la intensidad de ciertos sufrimientos; y la recíproca será igualmente verdadera, a saber: que la intensidad de ciertos goces parece preferible a la duración de la vida. Berlioz pone en escena un artista que se mata después de haber experimentado el más alto placer estético que cree que le depara su vida; no hay en esta acción tanta locura como pudiera creerse. Imaginar que, por un instante, se os conceda ser un Newton al descubrir su ley o un Jesús predicando amor en la montaña; el resto de vuestra vida os parecerá descolorido y vacío; podréis cambiar ese momento por todo el resto. Dadle a cualquiera la alternativa de escoger entre revivir la monótona duración de su vida entera o el pequeño número de horas completamente felices que recuerda: pocas personas dudarán. Extendemos la cosa al presente y al porvenir; hay horas en que la intensidad de la vida es tan grande que, comparadas con toda la serie posible de los años, los superan. Se tarda tres días para subir a un elevado pico de los Alpes; esos tres días de fatiga valen el corto instante pasado en la blanca cima, en la tranquilidad del cielo. Hay también instantes en la vida en que parece que se está sobre una cima y que se domina; ante esos instantes el resto resulta indiferente.

La vida -aun desde el punto de vista positivo en que aquí nos colocamos- no tiene, pues, ese valor inconmensurable que parecía tener al principio. A veces, sin ser irracional, se puede sacrificar la totalidad de la existencia por uno de esos momentos, como se puede preferir un solo verso a todo un poema.

Mientras haya suicidas en la humanidad, sería inexplicable que no existiesen sacrificios definitivos y sin esperanza. Sólo se puede lamentar una cosa, y es que la sociedad no trate de transformar lo más posible los suicidios en sacrificios (4). Se debería ofrecer siempre un determinado número de empresas peligrosas a los que están desalentados por la vida. El progreso humano, tendrá necesidad de tantas vidas para realizarse que se debería velar para que ninguna se perdiese en vano. En la institución filantrópica denominada de *las damas del calvario*, se observan viudas consagradas a cuidar a los atacados por enfermedades repugnantes o contagiosas; este empleo, en beneficio de la sociedad de las vidas que la viudez ha quebrantado hasta cierto punto, y convertido en inútiles, es un ejemplo de lo que se podrá hacer; de lo que ciertamente se hará en la sociedad futura. Hay millares de personas para quienes la vida ha perdido la mayor parte de su valor; esas personas pueden hallar un verdadero consuelo en el sacrificio; sería preciso emplearlos; ahora bien, hay capacidades especiales para los oficios peligrosos y desinteresados: temperamentos hechos para olvidarse de sí mismos y arriesgarse. Esta capacidad para el sacrificio tiene su fuente en una superabundancia de vida moral; siempre que la vida moral es detenida, comprimida, sería preciso descubrirle de inmediato otro medio en el que volviese a encontrar la posibilidad de extenderse indefinidamente, de llevar a cabo su infatigable empleo para la humanidad.

A más de no ser siempre la vida un objeto de preferencia, puede llegar a ser en ciertos casos, un objeto de disgusto y horror. Hay un sentimiento, peculiar del hombre, que no se ha analizado perfectamente hasta ahora: lo hemos llamado ya sentimiento de intolerancia. Debido a la influencia de la atención y la reflexión, ciertos sufrimientos físicos y, sobre todo, morales se agrandan en la conciencia hasta el punto de obscurecer todo el resto. Una sola pena basta para borrar todos los placeres de la vida. Probablemente el hombre tiene ese privilegio de poder ser el animal más desgraciado de

toda la creación, a causa de la tenacidad que puede comunicar a sus penas. Ahora bien, uno de los sentimientos que posee en más grado ese carácter de íntolerancia es el de la vergüenza, el del *desfallecimiento moral*, la vida comprada, por ejemplo, al precio de la deshonra, puede parecer insoportable. Se nos objetará que un verdadero filósofo epicúreo o utilitario puede mirar desde lo alto esos sentimientos de pudor moral que son mucho menos convencionales que algunos otros, como el culto del dinero; todos los días se ven personas arruinadas que no pueden soportar más la vida, sin que la filosofía les sirva aquí para gran cosa. Ahora bien, hay una especie de bancarrota moral más temible aún que la otra en todos los aspectos. Lo que es simplemente agradable como tal o cual placer de la vida, y aun la suma de los placeres de ésta, no puede jamás compensar a lo que, sin razón o con ella, aparece como intolerable.

Ciertas esferas particulares de la actividad acaban por adquirir una importancia tal en la vida, que no se puede, en modo alguno, herirlas sin herir a ésta misma en su fuente. Uno no se figura a Chopin sin su piano: prohibirle la música hubiera sido matarlo. De la misma forma, la existencia no hubiera sido probablemente soportable para Rafael sin las formas, los colores y un pincel para reproducirlos. Cuando el arte adquiere así tanta importancia como la vida misma, no hay nada de sorprendente en que la moralidad, a los ojos del hombre valga más aún, es ésta, en efecto, una esfera de actividad más vasta que el arte. Si el escéptico halla algo de vanidad e ilusión en el sentimiento moral, encontrará más todavía en el sentimiento artístico; aquellos que ha matado el arte, están muertos de una manera más absoluta que si hubiesen caído por la humanidad, y son, sin embargo, numerosos los que el arte ha matado o matará: más numerosos deben ser los que se sacrifican por un ideal moral. Imaginad un árbol, una de cuyas ramas adquiere un enorme desarrollo y echa raíces en la tierra circundante, como ocurre con el árbol gigante de la India; a la larga, la rama ocultará al tronco mismo; parecerá que es ella quien lo sostiene y le da la vida. La vida moral e intelectual es así, una especie de retoño, una poderosa rama de la vida física; se desarrolla hasta tal punto en el medio social que un individuo muerto, por así decirlo, en su vida moral, parece debido a ello aniquilado en forma más absoluta; es un tronco que ha perdido toda su fuerza y lozanía, un verdadero cadáver. *Perder, para vivir, los motivos mismos de vivir*. El verso de Juvenal es siempre cierto, aún para quien rechaza las doctrinas estoicas. El escéptico más despreocupado se impone todavía una determinada regla de conducta que rige su vida, un ideal por lo menos práctico; la vida, en ciertos momentos puede parecerle indigna de ser conservada por la renuncia a ese último vestigio de ideal.

Si, en ninguna doctrina, el sentimiento moral puede dar por sí solo a la sensibilidad la verdadera felicidad positiva, es, sin embargo, capaz de hacer imposible la felicidad fuera de él, y esto prácticamente basta. Para los seres que han llegado a un cierto grado de la evolución moral, la felicidad ya no es deseable fuera de su ideal mismo.

El sentimiento moral vale, pues, aún más por su fuerza destructiva que por la creadora. Se lo podría comparar a un gran amor que extingue todas las otras pasiones; sin ese amor la vida nos resulta intolerable e imposible; por otra parte, sabemos que no será correspondido, que no puede ni debe serlo. Habitualmente se compadece a los que nutren su corazón con tales amores, amores sin esperanza, que nada pueden satisfacer; y, sin embargo, todos nosotros alimentamos uno tan poderoso hacia nuestro ideal moral, del que racionalmente no podemos aguardar ninguna sanción. Este amor parecerá siempre vano, desde el punto de vista utilitario, puesto que no debe contar con ninguna satisfacción, con ninguna recompensa, desde un punto de vista más elevado, esas

satisfacciones y esas pretendidas recompensas pueden aparecer a su vez como una vanidad.

En resumen, el valor de la vida es una cosa completamente variable y que a veces puede reducirse a cero, a menos de cero. La acción moral, por el contrario, tiene siempre un cierto precio; es raro que un ser haya descendido tan bajo como para realizar, por ejemplo, un acto de cobardía con la más perfecta indiferencia, o hasta con placer.

Para hacerse ahora una idea del valor que la acción moral puede adquirir en ciertos casos, es preciso considerar que el hombre es un animal pensante, o, como lo hemos dicho en otra parte, un animal filosófico. La moral positiva no puede tener en cuenta las hipótesis metafísicas que el hombre se complace en hacer sobre el fondo de las cosas. Por otra parte, una moral exclusivamente científica, no puede dar una solución definitiva y completa al problema de la obligación moral. Es preciso siempre sobrepasar la experiencia pura. Las vibraciones luminosas del éter se transmiten de Sirio hasta mi ojo, he aquí un hecho; pero, ¿es preciso abrir o cerrar los ojos para recibirlas? No se puede, respecto a esto, extraer una ley de las vibraciones mismas de la luz. Igualmente, mi conciencia llega a concebir a otro, pero, ¿es preciso abrirme completamente a él, cerrarme a medias ...? Es éste un problema cuya solución práctica dependerá de la hipótesis personal que me haya forjado sobre el universo y sobre mi relación con los otros seres ... Únicamente que esas hipótesis deben seguir siendo absolutamente libres y personales, es imposible sistematizarlas en una doctrina metafísica que se impondría universalmente a la razón humana. Vamos a ver como, gracias a la fuerza de la hipótesis individual, no existe sacrificio absoluto que no pueda llegar a ser, no solo posible, sino casi fácil en determinados casos.

Notas

(1) Moubot, *Viaje por los reinos de Siam y de Cambodge*.

(2) Aun en el fondo de la mayoría de los criminales, se halla un instinto precioso desde el punto de vista social y que sería preciso utilizar: el instinto de aventura. Este podría hallar su empleo en las colonias, en el retorno a la vida salvaje.

(3) Los riesgos pueden ir así multiplicándose sin cesar e ir envolviéndonos en una red cada vez más cerrada, sin que se pueda, lógicamente y moralmente, retroceder. La exaltación de los sentimientos de cólera y generosidad crece en igual proporción que el peligro, hace observar con razón Espinas en las objeciones que nos ha dirigido, sin saber, que, en el fondo, éramos de la misma opinión en todos esos puntos. (*Revue philosophique*, año 1882, t. II).

(4) Recientemente, en la plaza de *los Inválidos*, en el momento en que un perro rabioso iba a arrojarse sobre unos niños, un hombre corrió hacia él, lo derribó, le partió la columna vertebral y lo arrojó al Sena; como se pretendiera curar las numerosas mordeduras que este hombre había recibido, escapó a la multitud diciendo que quería morir porque su mujer le había destrozado el corazón. No debería haber otra clase de suicidios.

Capítulo 2

Quinto equivalente del deber obtenido del riesgo metafísico: la hipótesis

1

El riesgo metafísico en la especulación

Hemos comprobado la considerable influencia práctica que tenía el placer del peligro y del riesgo; nos queda por ver la influencia no menos grande de lo que Platón llamaba el (1) del gran riesgo metafísico que el pensamiento goza en correr.

Para que pueda razonar hasta el fin ciertos actos morales sobrepasando la moral media y científica, para que pueda deducirles rigurosamente de principios filosóficos o religiosos, es preciso que esos mismos principios sean planteados y determinados. Pero no pueden serlo más que por hipótesis; es preciso, pues, que yo mismo establezca, en definitiva, las razones metafísicas de mis actos. Estando dada la incógnita, la x del fondo de las cosas, es preciso que me la represente de cierta manera, que la conciba bajo la imagen del acto que desee realizar. Si, por ejemplo, quiero realizar un acto de caridad pura y definitiva y deseo justificarlo racionalmente, es preciso que imagine una caridad eterna presente en el fondo de las cosas y de mí mismo, es preciso que objetive el sentimiento que me hace obrar. El agente moral desempeña aquí el mismo papel que el artista: debe proyectar al exterior las tendencias que siente en él, y hacer un poema metafísico con su amor. La x inconocible y neutra, corresponde al mármol que labra el escultor, a las palabras inertes que se alinean y toman vida en la estrofa del poeta. El artista sólo labra la forma de las cosas; el ser moral, que es siempre un metafísico espontáneo o reflexivo, moldea el fondo mismo de las cosas, dispone la eternidad de acuerdo al modelo del acto de un día, que él concibe, y da así a este acto, que sin eso parecería suspendido en el aire, una raíz en el mundo del pensamiento.

El *nóumeno*, en el sentido moral y no puramente negativo, es hecho por nosotros; sólo adquiere valor moral en virtud del tipo de acuerdo al cual nos lo representamos: es una construcción de nuestro espíritu, de nuestra imaginación metafísica.

¿Se dirá que hay algo de pueril en ese esfuerzo para asignar un tipo y una forma a lo que por esencia no tiene forma ni asidero? Desde un punto de vista estrechamente científico, es posible. Hay siempre en el egoísmo, alguna candidez simple y grandiosa. En toda acción humana hay una parte de error, de ilusión; quizás esta parte va aumentando a medida que la acción sale de la medianía. Los corazones más amantes son los que están más engañados, los más grandes genios son aquellos en que se observa el mayor número de incoherencias; los mártires han sido, la mayoría de las veces, niños sublimes. ¡Qué de puerilidades en las ideas de los alquimistas, que, sin embargo, han acabado por crear una ciencia! En parte, fue a causa de un error que Cristóbal Colón descubrió América. No se puede juzgar a las teorías metafísicas por su verdad absoluta que es siempre inverificable; pero uno de los medios de juzgarlas consiste en apreciar su fertilidad. No les exijáis entonces ser verdaderas, independientemente de nosotros y de nuestras acciones, sino que lleguen a serlo. Desde el punto de vista de la evolución

universal, un error fecundo puede ser en ese sentido, más verdadero que una verdad demasiado estrecha y estéril. Es triste, dice en alguna parte Renán, pensar que es Homais quien tiene razón, y que ha visto la verdad como esto, de primera intención, sin esfuerzo ni mérito, al mirar hacia sus pies. Y bien, no, Homais no tiene razón, encerrado como está en su pequeño círculo de verdades positivas. Ha podido muy bien *cultivar su jardín*, pero ha tomado su jardín por el mundo, y se ha engañado. Quizás, le hubiera valido más enamorarse de una estrella, en fin ser encantado por una quimera bien quimérica, que, al menos le hubiera hecho realizar algo grande. Vicente de Paul tenía el cerebro, indudablemente, más lleno de sueños falsos que Homais; pero resultó, que la pequeña porción de verdad contenida en sus sueños, ha sido más fecunda que la masa de verdades de sentido común obtenida por Homais.

La metafísica es, en el dominio del pensamiento, lo que el lujo y los gastos por el arte en el económico; es una cosa tanto más útil, cuanto menos necesaria parece a primera vista; se podría pasar sin ella y se sufriría mucho; no se sabe exactamente dónde comienza, y menos aún dónde termina y, sin embargo, la humanidad se dejará siempre ir por ella, por una pendiente dulce e invisible. Además, hay ciertos casos -los ecónomos lo han demostrado- en que el lujo resulta repentinamente lo necesario, en que se requiere, para hacer frente a la vida, aquello que anteriormente se consideraba excesivo. Es así, que hay circunstancias en que la práctica necesita a la metafísica: no se puede ya vivir, ni, sobre todo, morir, sin ella.

La razón nos hace entrever dos mundos distintos: el mundo real en que vivimos, y un cierto mundo ideal en que también vivimos, donde nuestra razón se fortalece sin cesar, y que no podemos dejar de tener en cuenta; solamente cuando se trata del mundo ideal nadie está ya de acuerdo; cada uno lo concibe a su manera; algunos lo niegan rotundamente. Sin embargo, es de la manera cómo se concibe al fondo metafísico de las cosas, de que depende la forma en que uno mismo se obligará a actuar. En realidad, gran parte de las más nobles acciones humanas han sido realizadas en nombre de la moral religiosa o metafísica; es, pues, imposible descuidar esta fuente tan fecunda de actividad. Pero no es menos imposible imponer a la actividad una regla fija extraída de una sola doctrina; en lugar de regular absolutamente la aplicación de las ideas metafísicas, importa solamente delimitarla, asignarle su esfera legítima, sin dejar que usurpe la de la moral positiva. Es preciso tener en cuenta la especulación metafísica en moral, como se hace con la especulación económica en política y en sociología. Solamente que, en primer lugar, es preciso persuadirse bien de que su dominio es el del sacrificio prácticamente improductivo, para el individuo, el del sacrificio absoluto desde el punto de vista terrenal; el dominio de la especulación económica es, por el contrario, el del sacrificio productivo, del riesgo corrido con un fin interesado. En segundo lugar, es preciso dejarle su carácter hipotético. De hecho, yo sé aquello, por hipótesis y siguiendo un cálculo personal de probabilidad, induzco esto (por ejemplo que el desinterés constituye el fondo de mi ser, y el egoísmo simplemente la superficie, o recíprocamente) por deducción extraigo una ley racional de mi conducta. Esta ley es una simple consecuencia de mi hipótesis, y sólo me siento racionalmente obligado por ella, mientras la hipótesis me parece la más probable, la más cierta para mí. Se obtiene así, una especie de imperativo racional y no categórico, dependiente de una hipótesis.

En tercer lugar, es preciso admitir que esta hipótesis puede variar de acuerdo a los individuos, los temperamentos intelectuales: La ausencia de ley fija es lo que se puede designar con el nombre de *anomía*, para oponerla a la *autonomía* de los kantianos. El

desinterés, la abnegación, no quedan suprimidos debido a la supresión del imperativo categórico; pero su objeto variará; uno se sacrificará por una causa, otro por otra. Bentham ha consagrado su vida entera a la noción de interés; es una forma de sacrificio; ha subordinado todas sus facultades a la búsqueda de lo útil para él, y, necesariamente, también para los demás; el resultado es que ha sido realmente muy útil, tanto o más que un apóstol del desinterés, como Santa Teresa.

La hipótesis produce prácticamente el mismo efecto que la fe, hasta engendra una fe subsecuente, pero no afirmativa y dogmática como la, otra; la moral, naturalista y positiva en su base, viene a depender en su cima de una libre metafísica. Hay una moral invariable, la de los hechos, y para completarla en los puntos en que ella no basta ya, una moral variable e individual, la de las hipótesis. Así se ve quebrantada la vieja ley apodíctica: el hombre, desligado por la duda de toda obligación absoluta, recobra en parte su libertad. Kant ha iniciado una revolución en moral cuando quiso hacer *autónoma* la voluntad, en lugar de hacerla inclinarse ante una ley exterior a ella; pero se ha detenido en mitad de camino: ha creído que la libertad individual del agente moral podía conciliarse con la universalidad de la ley, que cada uno debía adecuarse a un mismo tipo, inmutable, que el *reino* ideal de las libertades sería un gobierno regular y metódico. Pero, en *el reino de las libertades* el buen orden proviene, precisamente, de que no hay ningún orden impuesto de antemano, ningún convenio preconcebido; de ahí, a partir del punto en que se detiene la moral positiva, la mayor diversidad posible en las acciones, la mayor variedad, aún en los ideales perseguidos. La *verdadera* autonomía debe producir la originalidad individual y no la uniformidad universal. Si cada uno se dicta su ley, ¿por qué no habría más leyes posibles, por ejemplo, la de Bentham y la de Kant? (2).

Cuantas más doctrinas haya dispuestas a disputarse al principio la preferencia, de la humanidad, mejor será para el acuerdo futuro y final. La evolución en los espíritus, como la evolución material, es siempre un tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo; realizáis la unidad completa en la inteligencia y anuláis a ésta; moldead los espíritus de acuerdo al mismo plan, dadles las mismas creencias, la misma religión, la misma metafísica, igualad exactamente el pensamiento humano; iréis, precisamente, contra la tendencia esencial del progreso. Nada más monótono e insípido que una ciudad con las calles bien alineadas y todas iguales; los que se imaginan la ciudad intelectual de acuerdo a ese modelo, se imaginan un contrasentido. Se dice: la verdad es una; el ideal del pensamiento es esa misma unidad, esa uniformidad. Vuestra verdad absoluta es una abstracción, como el triángulo o el círculo perfectos de los matemáticos; en la realidad todo es infinitamente múltiple. De esta forma, cuanta más gente haya que piense diferente, mayor será la suma de verdad que terminarán por abarcar y en la que finalmente se reconciliarán. No hay que temer, pues, a la diversidad de las opiniones, por el contrario, es preciso provocarla: dos hombres tienen opiniones contrarias, quizás sea mucho mejor; están mucho más en lo cierto que si ambos pensasen lo mismo. Cuando varias personas quieren ver todo un paisaje, no tienen más que un medio: volverse las espaldas unas a las otras. Si se envían soldados como exploradores, y marchan todos juntos observando el mismo punto del horizonte, muy probablemente volverán sin haber descubierto nada. La verdad es como la luz, no llega a nosotros desde un solo punto, nos la reflejan todos los objetos a la vez, nos hiere en todos los sentidos y de mil maneras: sería preciso tener cien ojos para recoger todos los rayos. La humanidad en conjunto tiene millones de ojos y orejas; no le aconsejéis cerrarlos o dirigirlos hacía un solo lado; debe abrirlos todos a la vez y volverlos hacia todas las

direcciones; es preciso que la infinidad de sus puntos de vista corresponda a la infinidad de las cosas. La variedad de las doctrinas prueba la riqueza y la potencia del pensamiento; también esta variedad, lejos de disminuir con el tiempo, debe aumentar los detalles, aun cuando llevase a un común acuerdo. La división en el pensamiento y la diversidad en los trabajos intelectuales es tan necesaria como la división y la diversidad en los trabajos musculares; esta división del trabajo es la condición de toda riqueza. En otro tiempo, el pensamiento se hallaba infinitamente menos dividido que en nuestra época; todos estaban imbuidos por las mismas supersticiones, por los mismos dogmas, por las mismas falsedades; cuando se encontraba a un individuo podía decirse de antemano y sin conocerlo: *he aquí lo que cree*; se podían contar los absurdos que su cabeza encerraba, hacer el balance de su cerebro. Aun en nuestros días, muchas personas de las clases inferiores o superiores se hallan en ese estado: su inteligencia está modelada de acuerdo a un tipo convenido. Felizmente, el número de esos espíritus inertes y sin elasticidad disminuye cada día; cada uno tiende a dictarse su ley y su creencia. ¡Ojala podamos llegar a un día en que en ninguna parte haya ortodoxia, quiero decir, fe general que engloba los espíritus; en que la creencia sea absolutamente individual, en que la heterodoxia sea la religión verdadera y universal! La sociedad religiosa (y toda moral absoluta parece la última forma de la religión) esa sociedad enteramente unida por una comunidad de supersticiones, es una forma social de las antiguas épocas, que tiende a desaparecer y que sería extraño tomar por ideal. Los reyes se van; los sacerdotes se irán también. Es inútil que la teocracia se esfuerce contrayendo compromisos con el orden nuevo, concordatos de otro género: la teocracia constitucional, como la monarquía constitucional, no puede satisfacer ya definitivamente a la razón. El espíritu francés, sobre todo, no se presta a transacciones, a medidas que no sean radicales, a todo lo que es justo y verdadero sólo parcialmente; en todo caso, no es ahí donde depositará su ideal. En materia de religión o de metafísica, el verdadero ideal es la independencia absoluta de los espíritus, y la libre diversidad de las doctrinas.

Querer gobernar los espíritus es peor aún que querer gobernar los cuerpos; es preciso evitar toda clase de *dirección de conciencia* o de *dirección de pensamiento* como a una verdadera plaga. Las metafísicas autoritarias y las religiones son andadores buenos para los pueblos que están en la niñez; es tiempo de que andemos solos, que miremos con horror a los pretendidos apóstoles, a los misioneros, a los predicadores de toda clase, que seamos nuestros propios guías y que busquemos en nosotros mismos la *revelación*. No hay más Cristo; que cada uno sea Cristo para sí mismo, que se relacione con Dios como quiera y como pueda, o también que reniegue de Dios, que cada uno conciba el universo de acuerdo al modelo que le parezca más probable, monarquía, oligarquía, república o caos; todas esas hipótesis pueden sostenerse, deben, pues, ser sostenidas. No es absolutamente imposible que una de ellas reúna un día las más grandes posibilidades de su parte y triunfe en los espíritus humanos más cultivados; no es imposible que esta doctrina privilegiada sea una doctrina de negación; pero de ninguna forma hay que avanzar en un porvenir tan problemático y creer que al destruir la religión revelada o el deber categórico, se precipitará bruscamente a la humanidad en el ateísmo y en el escepticismo moral. En el orden intelectual, no puede haber revoluciones violentas y súbitas, sino solamente una evolución que se acentúe con los años; es también esta lentitud de los espíritus para recorrer de un extremo a otro la cadena de los razonamientos la que, en el orden social hace abortar las revoluciones demasiado bruscas. De esta forma -cuando se trata de especulación pura- los hombres menos temibles y más útiles son los más revolucionarios, aquellos cuyo pensamiento es el más

audaz; se los debe admirar sin temerles mucho: ¡pueden tan poco! La tempestad que levantan en un pequeño rincón del océano apenas producirá sobre la inmensa masa una imperceptible ondulación. Por otra parte -en la práctica- los revolucionarios se engañan siempre, porque siempre creen a la verdad demasiado simple, tienen demasiada confianza en sí mismos e imaginan haber hallado y determinado el término del progreso humano; mientras que, lo propio del progreso es no tener término, no alcanzar lo que le proponen más que transformándolo, no resolver los problemas más que cambiando los datos.

Felices, pues, hoy día aquellos a quienes un Cristo pudiera decir: *¡Hombres de poca fe ...!*, si esto significase: hombres sinceros que no queréis engañar vuestra razón y rebajar vuestra dignidad de seres inteligentes, hombres de un espíritu verdaderamente científico y filosófico que desconfiáis de las apariencias, que desconfiáis de vuestros ojos y de vuestros espíritus, que sin cesar volvéis nuevamente a escudriñar vuestras sensaciones y a probar vuestros razonamientos; hombres que solamente podéis poseer una parte de la verdad, eterna, precisamente porque no creeríais jamás poseerla por entero; hombres que tenéis bastante fe verdadera para buscar siempre, en lugar de descansar gritando ¡he hallado!; hombres decididos que vais allí donde los demás se detienen y se adormecen; el porvenir es vuestro, sois vosotros quienes modelaréis la humanidad de los tiempos futuros.

La moral, en nuestros días, ha comprendido su impotencia parcial para regular de antemano y absolutamente toda la vida humana; deja una esfera más amplia a la libertad individual; sólo amenaza en un número de casos bastante restringido y en los que se hallan comprendidas las condiciones absolutamente necesarias de toda vida social. Los filósofos no están ya con la moral rigorista de Kant que reglamentaba todo en el fuero interno y prohibía toda transgresión, toda libre interpretación de las órdenes morales. Era todavía una moral análoga a las religiones ritualistas, para las que la falta de tal o cual ceremonia constituye un sacrilegio, y que olvidan el fondo por la forma; era una especie de despotismo moral que se insinuaba por todas partes, que quería gobernarlo todo. En muchos espíritus, ahora, la ley rigorista del kantismo reina todavía, pero no gobierna ya el detalle; se la reconoce en teoría y, en la práctica, se está obligado a dejarla de lado. Ya no es el Júpiter uno de cuyos fruncimientos de cejas bastaba para conmover el mundo; es un príncipe liberal a quien se desobedece sin gran riesgo. ¿No hay algo mejor que esta benévola realeza, y el hombre, cuando llegue a los confines de la moral y de la metafísica, no debe rechazar toda soberanía absoluta para entregarse francamente a la especulación individual?

Un mecanismo, cuanto más grosero es, mayor necesidad tiene, para ser puesto en marcha, de un motor violento y grosero también; con un mecanismo más delicado basta la presión de un dedo para producir efectos considerables; así ocurre en la humanidad. Para poner en movimiento a los pueblos antiguos, ha sido necesario, en principio, que la religión les hiciese enormes promesas, cuya veracidad se les garantizaba: se les hablaba de montañas de oro, de arroyos de leche y miel. ¿Habría conquistado México Hernán Cortés, si no hubiese creído ver brillar en lontananza las pretendidas cúpulas de oro mexicanas? Para excitarlos, se presentaban a los ojos de los hombres imágenes vistosas, colores vivos, como se muestra el rojo a los toros. Entonces se necesitaba una fe robusta para triunfar sobre la inercia. Se quería lo cierto, se tocaba con el dedo al dios, se lo comía, se lo bebía; entonces se podía tranquilamente morir por él, con él. Más tarde, el deber pareció, y parece todavía a muchos, una cosa divina, una voz de las alturas que se

hace oír en nosotros, que nos pronuncia discursos, nos da órdenes. Los escoceses hablaban hasta de *sentido* moral, de *tacto* moral. Era necesaria esta concepción grosera para triunfar sobre instintos más groseros aún. Hoy día, una simple hipótesis, una simple posibilidad basta para atraernos, fascinarnos. El mártir no necesita ya saber si *allá arriba lo esperan palmas* o, si una ley categórica le ordena su sacrificio. Se muere por conquistar, no la verdad completa, sino el más pequeño de sus elementos; un sabio se sacrifica por una *cifra*. El ardor de la investigación suple a la certidumbre misma del objeto buscado; el entusiasmo reemplaza a la fe religiosa y a la ley moral. La altura del ideal a realizar reemplaza a la energía de la creencia en su realidad inmediata. Cuando se espera algo muy grande, de la belleza del fin se saca el valor para afrontar los obstáculos; si las probabilidades de alcanzarlo disminuyen, el deseo se acrecienta en proporción. Cuanto más alejado de la realidad está el ideal, tanto más deseable es, y como el deseo mismo es la fuerza suprema, tiene a su servicio el máximo de fuerza. Los bienes demasiado vulgares de la vida, son tan poca cosa que, en comparación, el ideal concebido debe parecer inmenso; todos nuestros pequeños goces se anulan ante el de realizar un pensamiento elevado. Este pensamiento que no debe ser casi nada en el dominio de la naturaleza y aún en el de la ciencia, puede ser realmente todo en relación a nosotros: es el óbolo del pobre. La acción de buscar la verdad no ofrece ya nada de condicional, de dudoso, de frágil. Se posee algo, sin duda no la verdad misma (¿quién la tendrá jamás?) pero, al menos, el espíritu que la hace descubrir. Cuando uno se detiene obstinadamente en alguna doctrina siempre demasiado estrecha, es una quimera que desaparece en nuestras manos; pero marchar siempre, buscar siempre, esperar siempre, únicamente esto no es una quimera. La verdad está en el movimiento, en la esperanza, y no se ha propuesto sin razón, como complemento de una moral positiva, una *filosofía de la esperanza* (3). Un niño vio una mariposa azul posada sobre un tallo de hierba; la mariposa estaba adormecida por el viento del norte. El niño tomó el tallo de hierba, y la flor viva que estaba en su extremo, siempre adormecida, no se separó. Volvió llevando en su mano el hallazgo. Brilló un rayo de sol; llegó a las alas de la mariposa y, de pronto, reanimada y ligera, echó a volar por el espacio iluminado. Todos nosotros investigadores y trabajadores, somos como la mariposa; nuestra fuerza sólo está hecha por un rayo de luz; menos aún: por la esperanza de un rayo. Es preciso, pues, saber aguardar: la esperanza es la fuerza que nos lleva hacia arriba y adelante. ¡Pero es una ilusión! ¿Qué sabéis? ¿Es menester no dar un paso por el temor a que un día la tierra desaparezca bajo nuestros pies? Todo no consiste en mirar bien lejos hacia el pasado o el porvenir, es preciso mirar en sí mismo, es preciso ver allí las fuerzas vivas que piden gastarse y es menester obrar.

2

El riesgo metafísico en la acción

Al principio era la acción, dice Fausto. Nosotros la volvemos a hallar también al final. Si nuestras acciones están de acuerdo con nuestros pensamientos, se puede decir también que nuestros pensamientos corresponden exactamente a la expansión de nuestra actividad. Los sistemas metafísicos más abstractos no son en sí mismos, más que fórmulas de sentimientos y el sentimiento corresponde a la mayor o menor tensión interior. Hay un término medio entre la duda y la fe, entre la incertidumbre y la afirmación categórica, es la acción; únicamente mediante ella, lo incierto puede

realizarse y convertirse en realidad. No os pido que creáis ciegamente en un ideal, os pido que trabajéis para realizarlo. ¿Sin creer en él? Con el objeto de creer en él. Lo creeréis cuando hayáis trabajado por producirlo.

Todas las antiguas religiones han querido hacernos creer por los ojos y los oídos. Nos han mostrado a Dios en carne y hueso, y los Santo Tomás lo han tocado con el dedo y se convencieron. En el presente, ya no podemos ser convencidos de esa forma. Veríamos, oiríamos y tocaríamos con el dedo y todavía negaríamos obstinadamente. Uno no se persuade de una cosa imposible porque crea verla o tocarla; nuestra razón es ahora suficientemente fuerte, como para burlarse de la necesidad de nuestros ojos, y los milagros no podrían ya convencer a nadie. Es necesario, pues, un nuevo medio de persuasión; que las mismas religiones habían empleado ya en beneficio suyo; ese medio es la acción: creeréis en proporción a lo que hagáis. Únicamente que la acción no debe consistir en prácticas exteriores y en ritos groseros; debe ser completamente interior en su origen; nuestra fe entonces procederá verdaderamente del interior, no del exterior; tendrá por símbolo, no la rutina de un rito, sino la variedad infinita de la invención, de la obra individual y espontánea.

La humanidad ha esperado largo tiempo que Dios se le apareciese, y se le apareció, y no era Dios. El momento de la espera ha pasado; ahora es el del trabajo. Si el ideal no se halla como una casa completamente terminada, de nosotros depende trabajar unidos para hacerlo.</P>

Las religiones dicen: *Espero porque creo y creo en una revelación exterior*. Es preciso decir: Creo porque espero y espero porque siento en mí una energía completamente interior que debe tenerse en cuenta en el problema. ¿Por qué no mirar más que un solo lado de la cuestión? Si existe el mundo desconocido, existe el yo conocido. Ignoro lo que puedo en el exterior, no tengo ninguna revelación, no oigo ninguna *palabra* resonando en el silencio de las cosas, pero sé lo que quiero interiormente. y es mi voluntad la que hará mi fuerza. Sólo la acción da la confianza en sí mismo, en los otros, en el mundo. La meditación pura, el pensamiento solitario, acaba por quitaros las fuerzas vivas. Cuando se permanece demasiado tiempo en las altas cumbres, una especie de fiebre. de laxitud infinita se apodera de vosotros; se quisiera no volver a descender más, detenerse, descansar; los ojos se cierran, pero, si uno cede al sueño, no se levanta más; el frío penetrante de las alturas os hiela hasta la médula de los huesos; el éxtasis indolente y doloroso por el que os sentíais invadir era el comienzo de la muerte.

La acción es el verdadero remedio para el pesimismo que, por otra parte, puede tener algo de verdad y de utilidad cuando se lo toma en el más alto sentido. El pesimismo, en efecto, consiste en quejarse, no de lo que hay en la vida, sino de lo que falta. Lo que hay en la vida no constituye casi el objeto principal de las lamentaciones humanas, y la vida, en sí misma, no es un mal. En cuanto a la muerte, es, simplemente, la negación de la vida. Se querría no morir, uno y los suyos, pero es por aspiración a una existencia superior, como se quisiera conocer la verdad, ver a Dios, etc. El niño que quiere alcanzar la luna, llora durante un cuarto de hora y se consuela; el hombre que quisiera poseer a la eternidad llora también, por lo menos interiormente; escribe un grueso libro si es filósofo, un poema si es poeta, nada si es incapaz; después se consuela y vuelve a comenzar la vida indiferente de todo el mundo -indiferente no, porque tiene apego a ella: en el fondo, la vida es agradable. El verdadero pesimismo se reduce substancialmente al deseo de lo infinito; la gran desesperación a la esperanza infinita;

precisamente porque es infinita e inextinguible se transforma en desesperación. ¿A qué se reduce, en gran parte, la conciencia misma del sufrimiento? Al pensamiento de que sería posible escapar a él, a la concepción de un estado mejor, es decir, de una especie de ideal. El mal es el sentimiento de una impotencia; probaría la impotencia de Dios, si se supusiera un Dios, pero, cuando, se trata del hombre, prueba, por el contrario, su relativa potencia. Sufrir se convierte en la señal de una superioridad. El único ser que habla y piensa, es también el único capaz de llorar. Un poeta ha dicho: *El ideal germina entre los que sufren*. ¿No será el mismo ideal quién hace germinar el sufrimiento moral, quién da al hombre la plena conciencia de sus dolores?

Ciertos dolores son, de hecho, una señal de superioridad: no todo el mundo puede sufrir de esa forma. Las grandes almas cuyo corazón está desgarrado, se semejan al pájaro herido por una flecha en lo más alto de su vuelo; lanza un grito que llena el cielo, va a morir y, sin embargo, vuela todavía. Leopardi, Heine o Lenau no hubiesen cambiado probablemente por goces muy vivos esos momentos de angustia durante los que han compuesto sus más bellos cantos. El sufrimiento de Dante era capaz de inspirar piedad cuando escribió su poema sobre Francisca de Rímini: ¿quién de nosotros no querría experimentar un sufrimiento semejante? Hay opresiones del corazón infinitamente dulces. Hay también puntos en el dolor y el placer agudos que parecen confundirse; los espasmos de la agonía y del amor, no dejan de tener ciertas analogías; el corazón se funde en la alegría como en el dolor. Los sufrimientos fecundos están acompañados por un goce inefable; se parecen a esos sollozos que, transportados a la música por un maestro, se convierten en armonía. Sufrir y producir, es sentir en sí una fuerza nueva despertada por el dolor; se es como la *Aurora* esculpida por Miguel Ángel, que, al abrir sus ojos llorosos, parece no ver la luz más que a través de sus lágrimas; sí, pero si esta luz de los días tristes es luz todavía, vale la pena de ser mirada.

La acción, en su fecundidad, es también un remedio para el escepticismo; ella se da a sí misma, como hemos visto, su certidumbre interior. ¿Qué se yo si viviré mañana, si viviré dentro de una hora, si mi mano podrá acabar esta línea que comienzo? La vida está, en todas partes, rodeada por lo desconocido. Sin embargo obro, trabajo, acometo empresas; y en todos mis actos, en todos mis pensamientos, presupongo ese porvenir con el que nada me autoriza a contar. Mi actividad sobrepasa cada minuto al instante presente, se desborda en el porvenir. Gasto mi energía, sin temer que ese gasto sea una pérdida absoluta, me impongo privaciones suponiendo que el porvenir las compensará, sigo mi camino.. Esta incertidumbre que, al oprimirme igualmente por todas partes, equivale para mí a una certidumbre y hace posible mi libertad, es, con todos sus riesgos, uno de los fundamentos de la moral especulativa. Mi pensamiento va delante de ella, como mi actividad; arregla el mundo, dispone del porvenir. Me parece que soy dueño del infinito, porque mi poder no es equivalente a ninguna cantidad determinada; cuanto más hago, más espero.

La acción, para tener las ventajas que acabamos de atribuirle, debe dirigirse a alguna obra precisa y, hasta cierto punto, próxima. Querer hacer bien, no al mundo, ni a la humanidad entera, sino a determinados hombres; remediar una miseria actual; aligerar a alguien de un peso, de un sufrimiento, he aquí lo que no puede engañar; se sabe lo que se hace, se sabe que el fin merecerá vuestros esfuerzos, no en el sentido de que el resultado obtenido tendrá una importancia considerable para, la masa de las cosas, sino en el de que tendrá seguramente un resultado; que vuestra acción no se perderá en el infinito, como un ligero vapor en el opaco azul del éter. Hacer desaparecer un

sufrimiento, es ya un fin satisfactorio para un ser humano. Por ello, se cambia en un infinitésimo la suma total del dolor del universo. La piedad subsiste -inherente al corazón del hombre y vibrando en sus instintos más profundos- hasta cuando la justicia puramente racional y la caridad universalizada parecen, a veces, perder sus fundamentos. Se puede amar hasta en la duda; hasta en la noche intelectual que nos impide perseguir algún fin lejano, se puede tender la mano al que llora a vuestros pies.

Notas

(1) Frase en griego que, como ya lo hemos señalado en otras notas, nos es imposible reproducir ya que ello nos obligaría a reconfigurar nuestro teclado, lo que, en definitiva, no estamos dispuestos a hacer. Chantal López y Omar Cortés.

(2) Entiéndase bien, que jamás hemos pensado considerar, como nos lo han reprochado Boirac, Lauret y otros críticos, iguales para el pensamiento humano a todas las hipótesis metafísicas. Hay una lógica abstracta de las hipótesis, desde cuyo punto de vista se las puede clasificar, ordenar según la escala de las probabilidades. Sin embargo, su fuerza práctica no será, de aquí a mucho tiempo, exactamente correspondiente a su valor teórico. (Ver en nuestro volumen acerca de *La irreligión del porvenir*, el capítulo relativo al progreso de las hipótesis metafísicas).

(3) Véase la *Ciencia social contemporánea*, por Fouillée, libro V.

Libro tercero.

La idea de sanción.

Capítulo primero

Crítica de la sanción natural y de la sanción moral

La humanidad ha considerado casi siempre a la ley moral y su sanción como inseparables; para la mayoría de los moralistas, el vicio tiene como consecuencia racional al sufrimiento, la virtud constituye una especie de derecho a la felicidad. La idea de sanción ha parecido también hasta aquí, una de las nociones primitivas y esenciales de toda moral. De acuerdo a los estoicos y a los kantianos, es cierto que la sanción no sirve en absoluto para fundar la ley; sin embargo, es el complemento necesario; según Kant el pensamiento de todo ser racional une *a priori* la desgracia al vicio, la felicidad a la virtud mediante un juicio sintético. A los ojos de Kant, tal es la fuerza y la legitimidad de ese juicio que, si la sociedad humana decidiese de pleno acuerdo disolverse, debería ante todo, antes de la dispersión de sus miembros, ejecutar hasta el último criminal encerrado en sus prisiones; debería liquidar esta especie de deuda del castigo que recae sobre ella y que recaerá más tarde sobre Dios. Hasta ciertos moralistas deterministas, que niegan en suma el mérito y el demérito, parecen ver, sin embargo, una legítima necesidad intelectual en esta tendencia de la humanidad a considerar todo acto como seguido por una sanción. Finalmente los utilitarios como por ejemplo Sidgwick, parecen admitir no sé qué lazo místico entre tal género de conducta y tal estado feliz o desdichado de la sensibilidad; Sidgwick cree poder recurrir en nombre del utilitarismo, a las penas y recompensas de la otra vida; la ley moral, sin una sanción definitiva, le parecería conducir a una *fundamental contradicción* (1).

Como la idea de sanción es uno de los principios de la moral humana, se halla también en el fondo de toda religión -cristiana, pagana o budista. No hay una religión que no admita una providencia, y la providencia no es más que una especie de justicia distributiva que, después de haber obrado incompletamente en este mundo, toma su desquite en otro; esta justicia distributiva es lo que los moralistas entienden por sanción. Se puede decir que la religión consiste esencialmente en esta creencia; que hay una sanción metafísicamente ligada a todo acto moral, en otros términos, que debe existir en el orden profundo de las cosas, una proporcionalidad entre el estado bueno o malo de la voluntad y el estado bueno o malo de la sensibilidad. Parece, pues, que la religión y la moral coinciden respecto a este punto, que sus exigencias mutuas están de acuerdo, mucho más que la moral se completa con la religión; la idea de justicia distributiva y de sanción, colocada habitualmente, en primer rango entre nuestras nociones morales, reclama, en efecto, naturalmente, bajo una forma u otra, la de una justicia celeste.

Quisiéramos esbozar aquí la crítica de esta importante idea de sanción, para depurarla de toda especie de alianza mística. ¿Es verdad que existe un lazo natural o racional entre la moralidad del querer y una recompensa o una pena aplicada a la sensibilidad? En otros términos: ¿tienen derecho a verse asociados el mérito intrínseco a un goce, o el demérito a un dolor? Tal es el problema que se puede todavía plantear en forma de ejemplo, preguntando: ¿Existe alguna clase de razón (fuera de las consideraciones sociales), para que el más grande criminal reciba, debido a su crimen, un simple alfilerazo, y el hombre virtuoso un precio por su virtud? ¿Tiene el mismo agente moral, por lo que a él se refiere, aparte de las cuestiones de utilidad o de higiene moral, el deber de castigar por castigar o de recompensar por recompensar?

Quisiéramos demostrar hasta qué punto es moralmente condenable la idea que se forman de la sanción la moral y la religión vulgares. Desde el punto de vista social, la sanción verdaderamente racional de una ley no podría ser más que una defensa de esta ley, y a esta defensa, inútil con respecto a todo acto pasado, la veremos alcanzar solamente a lo futuro. Desde el punto de vista moral, *sanción* parece significar simplemente, de acuerdo a la misma etimología, *consagración*, *santificación*; ahora bien, si para los que admiten una ley moral, es verdaderamente el carácter santo y sagrado de la ley lo que le da fuerza de ley, este carácter debe implicar, de acuerdo a la idea que nos hacemos hoy de la santidad y la divinidad ideal, una especie de renunciamiento, de desinterés supremo; cuanto más sagrada es una ley, más desarmada debe estar, de tal manera que, en lo absoluto y fuera de las conveniencias sociales, la verdadera sanción parece deber ser la completa impunidad de la cosa realizada. También veremos que toda justicia propiamente penal es injusta; mucho más: toda justicia distributiva tiene un carácter exclusivamente social y sólo puede ser justificada desde el punto de vista de la sociedad en general, lo que llamamos *justicia* es una noción completamente humana y relativa; sólo la caridad o la piedad (sin la significación pesimista que le da Schopenhauer) es una idea verdaderamente universal, que no puede ser limitada o restringida por nada.

2

Sanción natural

Los moralistas clásicos tienen la costumbre de ver en la sanción natural una idea del mismo orden que la de la expiación; la naturaleza comienza, según ellos, lo que la humanidad y Dios deben continuar; quien quiera que viole las leyes naturales, se halla ya castigado de una manera que, de creerles, anuncia y prepara el castigo que resulta de las leyes morales. Nada más inexacto a nuestros ojos que esta concepción. La naturaleza no castiga a nadie (en el sentido en que la moral clásica toma esa palabra) y la naturaleza no tiene a nadie para castigar por la razón de que no hay verdaderos culpables de delito contra ella; no se viola una ley natural, o entonces no sería ya una ley natural; la pretendida violación de una ley de la naturaleza, es siempre una verificación de ella, una demostración visible. La naturaleza es un gran mecanismo siempre en marcha que la voluntad del individuo no podría entorpecer ni un instante; tritura tranquilamente al que cae en sus engranajes; ser o no ser; no conoce otro castigo ni otra recompensa. Si se pretende violar la ley de la gravedad, inclinándose demasiado afuera en lo alto de la torre de Saint-Jacques, se verá uno obligado de inmediato a

presentar la comprobación sensible de esta ley, destrozándose en el suelo. Si se quiere, como cierto personaje de un novelista moderno, detener una locomotora lanzada a toda velocidad mediante una barra de hierro, se experimentará, a propia costa, la inferioridad de la fuerza humana respecto a la del vapor.

De la misma forma, la indigestión de un glotón o la ebriedad de un bebedor, no tienen en la naturaleza ninguna clase de carácter moral y penal; simplemente, permiten al paciente calcular la fuerza de resistencia que su estómago o su cerebro pueden ofrecer a la nociva influencia de tal masa de alimentos o de tal cantidad de alcohol; es también una ecuación matemática que se plantea, más complicada esta vez, y que sirve para verificar los teoremas generales de la higiene y de la fisiología. Por lo demás, esta fuerza de resistencia de un estómago o de un cerebro, variará mucho de acuerdo a los individuos; nuestro bebedor aprenderá que no puede beber como Sócrates, y nuestro glotón que no tiene el estómago del emperador Maximino. Hagamos notar que las consecuencias naturales en un acto, jamás están ligadas a la intención que ha dictado ese acto; arrojados al agua sin saber nadar, y, sea por abnegación o por simple desesperación, os ahogaréis igualmente rápido. Tened un buen estómago y ninguna predisposición a la gota; podréis comer con exceso casi impunemente; por el contrario, sed dispépticos, y estaréis condenados sin cesar a sufrir el suplicio de la inanición relativa. Otro ejemplo: habéis cedido a un acceso de intemperancia; esperáis con inquietud la *sanción de la naturaleza*; algunas gotas de una medicina la evitará cambiando los términos de la ecuación que se plantea en vuestro organismo. La justicia de las cosas es, pues, a la vez, absolutamente inflexible desde el punto de vista matemático y absolutamente incorruptible desde el punto de vista moral.

Para decirlo mejor, las leyes de la naturaleza, como tales, son inmorales o, si se quiere, amorales, precisamente porque son necesarias; cuanto más inviolables son de hecho, tanto menos santas y sagradas son y menos sanción real tienen. El hombre no ve en ellas más que un obstáculo móvil que trata de rechazar. Todas sus audacias contra la naturaleza no son más que felices o desdichadas experiencias y sus resultados tienen un valor científico, en modo alguno moral.

Se ha ensayado, no obstante, mantener la sanción natural, estableciendo una especie de armonía secreta, que la estética hace visible, entre la marcha de la naturaleza y la de la voluntad moral. La moralidad comunicaría necesariamente a los que la poseen una superioridad en el orden mismo de la naturaleza. La experiencia moral -se ha dicho- muestra una dependencia de esa índole entre el bien moral y el físico, entre lo hermoso o lo feo manifestados materialmente y lo hermoso o lo feo del orden de las pasiones y las ideas, y tan bien se ve modificarse a los órganos, modelarse de acuerdo a sus funciones habituales, que no es dudoso que si la vida humana pudiese prolongarse suficientemente, a la larga acabaría por mostrarnos, debido al abandono cada vez más instintivo de ciertos hombres a todos los vicios, a la dominación adquirida por ciertos otros, o a sus facultades convertidas al bien, monstruos por un lado y verdaderos hombres por el otro (2).

Hagamos notar, ante todo, que esta ley de armonía entre la naturaleza y la moralidad que se esfuerzan por establecer, es más válida para la especie que para la vida individual, aún prolongada; se requiere una serie de generaciones y de modificaciones específicas para que una cualidad moral se manifieste mediante una cualidad física, y un defecto mediante una fealdad. Además los partidarios de la sanción estética parecen

confundir enteramente la inmoralidad con lo que se puede llamar bestialidad, es decir el abandono absoluto a los instintos groseros, la ausencia elevada, de todo razonamiento sutil. La inmoralidad no es necesariamente tal cosa; puede coincidir con el refinamiento de espíritu, puede no rebajar la inteligencia; ahora bien, lo que se manifiesta en los órganos del cuerpo es más bien la decadencia de la inteligencia, que la desviación de la voluntad. No es posible imaginarse que una Cleopatra y un Don Juan deban necesariamente dejar de ofrecer el tipo de la belleza física, aún si se prolonga su existencia. Los instintos de astucia, de cólera, de venganza, que encontramos entre los italianos del sur, no han alterado en absoluto la rara belleza de su raza. Por otra parte, muchos de los tipos de conducta que nos parecen vicios, en el avanzado estado social en que nos hallamos, son virtudes en el estado de naturaleza; de ellos no puede salir, pues, ninguna fealdad verdaderamente chocante, ninguna marcada alteración de tipo humano. Por el contrario, si las cualidades y, a veces, las virtudes de la civilización, fuesen llevadas al exceso, producirían fácilmente monstruosidades físicas. Se ve sobre qué frágil base se apoya todo el que trata de inducir la sanción moral y religiosa de la sanción natural (3).

3

Sanción moral y justicia distributiva

Bentham, Mill, Maudsley, Fouillée, Lombroso, han atacado ya la idea del castigo moral; han querido quitar a la pena todo carácter expiatorio y han hecho de ella un simple medio social de represión y reparación; para llegar a ello se han apoyado generalmente en las doctrinas deterministas o materialistas, aún discutidas hoy día; también Janet, en nombre del espiritualismo clásico, ha creído deber mantener, a pesar de todo, en su última obra, el principio de expiación reparador de los crímenes libremente cometidos. El castigo, dice, no debe ser solamente una amenaza que asegura la ejecución de la ley, sino una reparación o una expiación que corrige su violación. El orden alterado por una voluntad rebelde es restablecido por el sufrimiento que es la consecuencia de la falta cometida (4). Es, sobre todo, la ley moral, se ha dicho también, la que necesita una sanción (5). Sólo es una ley severa y santa, a condición de que el castigo se halle unido a su violación y la felicidad al cuidado que se pone en observarla. Creemos que esta doctrina de la remuneración sensible, y sobre todo la de la expiación, es insostenible desde cualquier punto de vista que uno se coloque y aún suponiendo que existe una *ley moral* que se dirige imperativamente a seres dotados de libertad. Es una doctrina materialista inadecuadamente opuesta al pretendido materialismo de sus adversarios.

Investiguemos, fuera de todo prejuicio, de toda idea preconcebida, qué razón moral existiría para que un ser moralmente malo recibiese un sufrimiento sensible, y uno bueno un exceso de goces; veremos que no hay ninguna razón, y que, en lugar de hallarnos frente a una proposición evidente *a priori*, estamos ante una inducción groseramente empírica y física extraída de los principios del *talión* o del interés bien entendido. Esta inducción se oculta bajo tres nociones pretendidamente racionales: 1) La del mérito; 2) La de orden; 3) La de Justicia distributiva.

1. En la teoría clásica del mérito: *No he merecido*, que expresaba en un principio el valor intrínseco del querer, toma el siguiente sentido: *He merecido un castigo* y expresa en lo sucesivo una relación de dentro a fuera. Ese tránsito brusco de lo moral a lo sensible, de las partes profundas de nuestro ser, a las superficiales, nos parece

injustificable. Y aun lo es más en la hipótesis del libre albedrío que en las otras. En efecto, de acuerdo a esta hipótesis, las diversas facultades del hombre no están verdaderamente ligadas y determinadas las unas por las otras: la voluntad no es el producto puro de la inteligencia, salida a su vez de la sensibilidad; la sensibilidad no es, pues, ya el verdadero centro del ser, y resulta difícil comprender cómo puede responder por la voluntad. Si ésta ha querido libremente el mal, la falta no es de la sensibilidad, que ha desempeñado el papel de móvil y no de causa. Agréguese el mal sensible del castigo al mal moral de la falta, con pretexto de expiación, y se habrá duplicado la suma de los males sin reparar nada: resultará semejarse a un médico de Molière que, llamado para curar un brazo enfermo, cortase el otro a su paciente. Sin las razones de defensa social (de las que nos ocuparemos más tarde) el castigo sería tan condenable como el crimen, y la prisión no valdría más que los que la habitan; digamos más: los legisladores y los jueces, al herir a los culpables con propósito deliberado, se convertirían en sus iguales. Si se prescinde de la utilidad social, ¿qué diferencia habrá entre el crimen cometido por el asesino y el cometido por el verdugo? Este último, ni siquiera tiene, como circunstancia atenuante, alguna razón de interés personal o de venganza; el homicidio legal resulta completamente más absurdo que el ilegal. El verdugo imita al asesino, como otros asesinos lo imitarán a él mismo, sufriendo a su vez esa especie de fascinación que ejerce el asesinato y que, prácticamente, hace del cadalso una escuela del crimen. Es imposible ver en la *sanción expiadora* algo semejante a una consecuencia racional de la falta; es una simple secuela mecánica, o, para decirlo mejor, una repetición material, una copia cuyo modelo es la falta.

2. ¿Se invocará con V. Cousin y Janet ese extraño principio del orden que una *voluntad rebelde* altera y que sólo el sufrimiento puede restablecer? Se olvida distinguir aquí entre la cuestión social y la cuestión moral.

El orden social ha sido, en efecto, el origen histórico del castigo y, al principio, la pena, como lo ha hecho ver Littré, no era más que una compensación, una indemnización material exigida por la víctima o por sus parientes; pero, ¿puede compensar algo la pena cuando uno se coloca fuera del punto de vista social? Sería demasiado cómodo que un crimen pudiera ser reparado físicamente mediante el castigo, y que se pudiera pagar el precio de una mala acción con una cierta dosis de sufrimiento físico, como se compraban las indulgencias de la Iglesia con dinero sonante. No, lo hecho, hecho está; el mal moral persiste pese a todo el mal físico que se le pueda añadir. Tan racional sería, tratar de lograr, con los deterministas, la curación del culpable, como irracional es buscar el castigo o la compensación del crimen. Esta idea es el resultado de una especie de matemática y de balanza infantil. *Ojo por ojo, diente; por diente* (6). Para quien admite la hipótesis del libre albedrío, uno de los platillos de la balanza está en el mundo moral, el otro en el mundo sensible, uno en el cielo, el otro en la tierra; en el primero está una voluntad libre, en el segundo una sensibilidad completamente determinada; ¿cómo establecer entre ellas el equilibrio? Si el libre albedrío existe, es para nosotros completamente inalcanzable; es un absoluto, y el absoluto no tiene agarradero para nosotros; sus resoluciones son, pues, en sí mismas irreparables, inexplicables; se las ha comparado a relámpagos y, en efecto, brillan y desaparecen; la acción, buena o mala, desciende misteriosamente de la voluntad al dominio de los sentidos, pero después, es imposible volver a subir desde ese dominio al del libre arbitrio para alcanzarla allí y castigarla; el relámpago desciende y no vuelve a subir. Entre el libre arbitrio y los objetos del mundo sensible, no existe otro lazo racional que la propia voluntad del agente; para que el castigo sea posible es preciso, pues, que el mismo libre arbitrio lo

quiera y sólo lo puede querer, si se halla ya bastante profundamente mejorado, como para, en parte, haber dejado de merecerlo; tal es la antinomia en que desemboca la doctrina de la expiación cuando se propone, no solamente corregir, sino castigar. Mientras un criminal sigue siendo verdaderamente tal, se coloca, por eso mismo, por encima de toda sanción moral; sería preciso convertirlo antes de castigarlo, y, si se ha convertido ¿por qué castigarlo? Culpable o no, la voluntad dotada de libre arbitrio se sobrepondría hasta tal punto al mundo sensible, que la única conducta posible frente a ella sería la de doblegarse; una voluntad de ese género es un César irresponsable, que podría ser perfectamente condenado por su defecto y ejecutado, en efigie, para satisfacer la pasión popular, pero que, realmente, escapa a toda acción exterior. Durante el Terror blanco, se quemaron águilas vivas a falta de aquel a quien simbolizaban; los jueces humanos, en la hipótesis de una expiación infligida al libre arbitrio, no se fundan en otra cosa, su crueldad es igualmente vana e irracional; mientras el cuerpo inocente del acusado se agita entre sus manos, su voluntad, que es el águila verdadera, el águila soberana de libre vuelo, se cierne, inalcanzable, por encima de ellos.

3. Si se trata de profundizar ese principio inocente o cruel del orden propuesto por los espiritualistas, y que recuerda demasiado al *orden reinante en Varsovia*, se transforma en el de una pretendida justicia distributiva. *A cada uno de acuerdo a sus obras*, tal es el ideal social de la escuela sansimoniana, tal es también el ideal moral, según Janet. La sanción no es ya entonces más que un simple caso de la proporción general establecida entre todo trabajo y su remuneración: 1) El que hace mucho debe recibir mucho; 2) El que hace poco debe recibir poco; 3) El que hace el mal, debe recibir el mal. Hagamos notar, ante todo, que este último principio no puede deducirse en absoluto de los precedentes; si un beneficio menor parece exigir un reconocimiento menor, no se sigue de ello que una ofensa deba exigir la venganza como consecuencia. Además, los otros dos principios nos parecen discutibles, por lo menos, como fórmulas del ideal moral.

Todavía aquí se confunden los puntos de vista moral y social. El principio: a cada uno de acuerdo a sus obras, es un simple principio económico; resume muy bien el ideal de la justicia conmutativa y de los contratos sociales, en modo alguno el de una justicia absoluta que daría a cada uno de acuerdo a su intención moral. Quiere decir simplemente esto: independientemente de las intenciones, es preciso que los objetos que se cambian en la sociedad sean del mismo valor, y que un individuo que produce un objeto de precio considerable no reciba en cambio un salario insignificante; es la regla del cambio, es la de toda labor interesada, no la del esfuerzo desinteresado que exigiría como hipótesis a la virtud. En las relaciones sociales, hay y debe haber una cierta tarifa de las acciones, no de las intenciones; todos velamos porque esta tarifa sea observada, para que un comerciante que da mercadería falsificada o un ciudadano que no cumple su deber cívico, no reciban en cambio la cantidad normal de dinero o de reputación. Nada mejor; pero, ¿cómo valorar la virtud que sería verdaderamente *moral*? Allí donde ya no se consideran los contratos económicos y los cambios materiales, sino la voluntad en sí misma, esta ley pierde todo su valor. La justicia distributiva es, pues, en lo que tiene de plausible, una regla puramente social, puramente utilitaria y que carece de sentido fuera de una sociedad cualquiera. La sociedad reposa por completo en el principio de reciprocidad, que es decir, que, si se produce en ella el bien o lo útil, se aguarda el bien en cambio, y si se produce lo perjudicial es eso mismo lo que se espera; de esta reciprocidad completamente mecánica, y que se halla tanto en el cuerpo social como en los otros organismos, resulta una proporcionalidad grosera entre el bien sensible de un individuo y el bien sensible de los otros, una solidaridad mutua, que toma la forma de

una especie de justicia distributiva; pero, una vez más, en lugar de una equidad moral de distribución, hay aquí más bien un equilibrio natural. El bien no recompensado, no valuado, por así decirlo, en su verdadero precio, el mal no castigado, nos disgustan simplemente como una cosa antisocial, como una monstruosidad económica y política, como una relación perjudicial entre los seres; pero, desde un punto de vista moral, no es ya así. En el fondo, el principio: *A cada uno de acuerdo a sus obras*, es una excelente fórmula social de estímulo para el trabajador o el agente moral; le impone como ideal una especie de *trabajo a destajo* que es siempre mucho más productivo que el *trabajo a jornal*, y, sobre todo, que el *trabajo a la intención*; es una regla eminentemente práctica, no una sanción. El carácter esencial de una verdadera sanción moral sería, en efecto, el de no constituir jamás un fin, un objeto; el niño que repite correctamente su lección con el simple objeto de recibir confites de inmediato, ya no los merece, desde el punto de vista moral, precisamente porque los ha tomado como fin. La sanción debe, pues, hallarse completamente afuera de las regiones de la finalidad, con mayor razón de las de la utilidad; su pretensión es alcanzar a la voluntad como causa, sin querer dirigirla de acuerdo a un fin. Ningún artificio puede tampoco transformar al principio práctico de la justicia social: *Esperad recibir de los hombres en proporción a lo que les deis*, en este principio metafísico: Si la causa misteriosa que obra en vosotros es buena en sí misma y por sí misma, produciremos un efecto agradable en vuestra sensibilidad; si es mala, haremos sufrir a vuestra sensibilidad. La primera fórmula -proporcionalidad de los cambios- era racional, porque constituía un móvil práctico para la voluntad y alcanzaba al porvenir: la segunda, que no contiene ningún motivo de acción, y que, por un efecto retroactivo, recae sobre el pasado en lugar de modificar el porvenir, es prácticamente estéril y moralmente vacía. La noción de justicia distributiva sólo tiene, pues, valor, en tanto expresa un ideal completamente social, cuya realización tienden a producir las leyes económicas por sí mismas; se convierte en inmoral si, dándole un carácter absoluto y metafísico, se quiere hacer de ella el principio de un castigo o de una recompensa.

Nada más racional que la virtud tenga a su favor el juicio moral de todos los seres y el crimen lo tenga en contra; pero ese juicio no puede salir de los límites del mundo moral para transformarse en la menor acción coercitiva y aflictiva. Esta afirmación: *-Eres bueno, eres malo-*, nunca podrá convertirse en esta otra: *-Es necesario hacerte gozar o sufrir.* - El culpable no podría llegar a tener el privilegio de forzar al hombre de bien a hacerle mal. El vicio como la virtud no son, pues, responsables más que ante sí mismos y, cuando más, ante la conciencia ajena; después de todo, el vicio y la virtud son sólo formas que toma la voluntad y sobre las cuales subsiste siempre la voluntad misma, cuya naturaleza parece consistir en aspirar a la felicidad. No se comprende por qué ese deseo eterno no ha de ser satisfecho en todos. Las bestias feroces humanas deben ser, en absoluto, tratadas con indulgencia y piedad como todos los demás seres; poco importa que se considere su ferocidad como fatal o como libre; moralmente, son siempre dignas de compasión; ¿por qué se ha de querer que lleguen a serlo físicamente? Enseñaban a una niña una gran imagen coloreada que representaba algunos mártires; en la arena leones y tigres se saciaban de sangre humana; separado otro tigre que había quedado en la jaula miraba con aire de tristeza. *¿No compadeces a esos pobres mártires?* - preguntaron a la niña. *¿Y ese pobre tigre que no tiene ningún cristiano para comer?* - repuso ella. Un sabio desprovisto de todo prejuicio sentiría, seguramente, piedad por los mártires, pero eso no le impediría experimentarla también por el tigre hambriento. Se conoce la leyenda hindú, según la cual Buda dio su propio cuerpo como alimento a una fiera que se moría de hambre. Es ésa la piedad suprema, la única que no encierra

ninguna injusticia oculta. Una conducta tal, absurda desde el punto de vista práctico y social, es la única legítima desde el punto de vista de la moralidad pura. Es preciso reemplazar la justicia estrecha y completamente humana, que rehúsa el bien a quien es ya bastante desdichado como para ser culpable, por otra más amplia que dé a todos el bien, y que ignore, no solamente con cual mano lo da, sino también cual lo recibe.

Esta especie de derecho a la felicidad que se reserva únicamente para el hombre de bien, que debería tener como correlativo un verdadero derecho a la desgracia para todos los seres inferiores, es un vestigio de los antiguos prejuicios aristocráticos (en el sentido etimológico de la palabra). La razón puede complacerse en suponer un cierto lazo entre la sensibilidad y la dicha, porque todo ser sensible desea el goce y odia la pena por su misma naturaleza y definición. La razón puede también imaginar un lazo entre toda voluntad y la felicidad, porque todo ser capaz de voluntad, aspira espontáneamente a sentirse dichoso. Las diferencias entre las voluntades no se introducen más que cuando se trata de elegir los caminos y los medios para alcanzar la felicidad; ciertos hombres creen incompatible su dicha con la ajena; ciertos otros buscan su felicidad en la de los demás: he aquí lo que distingue a los buenos de los malos. A esta divergencia en la dirección de tal o cual voluntad, correspondería, según la moral ortodoxa, una diferencia esencial en su naturaleza misma, en la causa profunda e independiente que pone en manifiesto exteriormente; sea, pero esa diferencia no puede hacer desaparecer la relación permanente entre la voluntad y la dicha. Los culpables conservan hoy mismo, ante nuestras leyes un cierto número de derechos; conservan todos esos derechos en lo absoluto (para quien admite un absoluto); por lo mismo que un hombre no puede venderse a sí mismo como esclavo, no puede tampoco desprenderse él mismo de esa especie de derecho natural que todo ser sensible cree poseer a la felicidad final. Mientras los seres libre o fatalmente malos persistan en querer la felicidad, no veo que razón se puede invocar para quitársela. -Existe -diréis- la razón suficiente por sí sola de que son malos. -¿Es, pues, solamente para hacerlos mejores. que habéis recurrido al sufrimiento? No; eso no es para vosotros más que un fin secundario, que podría ser alcanzado por otros medios; vuestro objeto principal es producir en ellos la expiación, es decir la desdicha sin utilidad y sin objeto. ¡Como si no fuese suficiente para ellos con ser malos! Nuestros moralistas están todavía respecto a esto de acuerdo a la arbitraria distribución que parece admitir el evangelio: *A los que ya tienen les será dado todavía, y a los que no tienen nada les será quitado hasta lo poco que poseen.* La idea cristiana de *gracia* sería, sin embargo, aceptable con una condición: la de ser universalizada, extendida a todos los hombres y a todos los seres; se haría así de ella, en lugar de una *gracia*, una especie de deuda divina; pero lo que lastima profundamente en toda moral más o menos similar al cristianismo, es la idea de una elección, de un favor, de una distribución de la *gracia*. Un dios no tiene que escoger entre los seres para ver a quienes quiere hacer finalmente felices; hasta un legislador humano si pretendiese dar un valor absoluto y verdaderamente divino a sus leyes, se vería también forzado a renunciar a todo lo que sea semejante a una *elección*, una *preferencia*, una pretendida distribución y sanción. Todo don parcial es también necesariamente parcial y en la Tierra, como en el cielo, no puede existir el favor.

Notas

(1) Ver nuestra *Moral Inglesa Contemporánea*, 2a. edición.

(2) Renouvier, *Ciencia de la moral*, L. 289.

(3) Renouvier. por ejemplo: Es licito ver en la remuneración futura una prolongación natural de la serie de los fenómenos que, desde ahora, hacen depender las condiciones fundamentales y aún las condiciones físicas de la felicidad, de la moralidad. (*Ciencia de la Moral*, pág. 290).

(4) Janet, *Tratado de filosofía*, pág. 707: La primera ley del orden, había dicho V. Cousin, es ser fiel a la virtud; si se falta a ella, la segunda ley del orden es expiar la falta mediante el castigo ... En la inteligencia, a la idea de injusticia corresponde la de pena. Dos de los filósofos que más han protestado en Francia contra la doctrina de que las leyes sociales han de ser expiatorias y no simplemente defensivas, Franck y Renouvier, parecen sin embargo, admitir como evidente el principio de una remuneración unida a la ley moral. No se trata de saber, dice Franck, si el mal merece ser castigado, porque esta proposición es evidente por sí misma. (*Filosofía del derecho penal*, pág. 79). Sería ir contra la naturaleza de las cosas, dice Renouvier, exigir que la virtud no espere ninguna remuneración. (*Ciencia de la moral*, pág. 286). Caro, va más lejos, y, en dos capítulos de los *Problemas de moral social*, apoyándose en Broglie, se esfuerza por mantener a la vez el derecho moral y el derecho social de castigar a los culpables.

(5) Marion, *Lecciones de moral*, pág. 157.

(6) Uno de los principales representantes franceses de la moral del deber, Renouvier, después de haber criticado la idea vulgar del castigo, ha hecho, sin embargo, grandes esfuerzos para salvar el principio del *talión*, interpretándolo en mejor sentido. Tomado en sí mismo y como expresión de un sentimiento del alma ante el crimen, el *talión* estaría lejos de merecer el desprecio o la indignación con que lo abruman publicistas cuyas teorías penales están con frecuencia, en estricta justicia, peor fundadas. (*Ciencia de la moral*, tomo II, pág. 296). Según Renouvier, no estaría mal que el culpable sufriese el efecto de su máxima erigida en regla general; lo que es irrealizable es la equivalencia matemática que el *talión* presupone entre la pena y el delito. Pero responderemos que si esta equivalencia fuese realizable, el *talión* no sería por ello más justo, porque, diga lo que quiera Renouvier, no podemos erigir en ley general la máxima y la intención moral del que ha provocado el *talión*, no podemos tampoco erigir en ley general la máxima de la venganza, que devuelve los golpes recibidos; no podríamos generalizar más que el mal físico y el efecto doloroso, pero la generalización de un mal es moralmente, en sí misma, un mal; no quedan, pues, más que razones personales o sociales, de defensa, de precaución o de utilidad.

De acuerdo con Renouvier, el *talión*, una vez purificado, puede expresarse en esta fórmula que declara aceptable: Todo el que haya violado la libertad ajena, ha merecido sufrir en la suya. Pero esta fórmula misma, es, de acuerdo a nosotros, inadmisibile desde el punto de vista de la generalización kantiana de las intenciones. De ninguna forma se debe hacer sufrir al culpable ni restringir su libertad por el hecho de que, en el pasado, haya violado la libertad ajena, sino porque es capaz de violarla nuevamente; no se puede, pues, decir de ningún acto pasado que merezca pena, y la pena sólo se justifica como previsión contra actos semejantes en el futuro; no se aplica a las realidades, sino a simples posibilidades que se esfuerza por modificar. Si el culpable se exilase libremente en una isla desierta de la que el retorno le fuera imposible. la sociedad humana (y, en general, toda sociedad de seres morales), se encontraría desarmada contra él; ninguna ley moral podría exigir que sufriese en su libertad por haber violado la de los otros.

Capítulo segundo

Principios de la justicia penal o defensiva en la sociedad

Nuestra sociedad actual no puede, seguramente, realizar el lejano ideal de la indulgencia universal; pero puede aún menos tomar como tipo de conducta al ideal opuesto de la moral ortodoxa, o sea la distribución de la felicidad y la desdicha de acuerdo al mérito y al demérito. Hemos visto que no existe ninguna razón puramente moral para suponer distribución alguna de penas al vicio y de premios a la virtud. Con mayor razón, es preciso reconocer que no hay, en derecho puro, sanción social, y que, los hechos designados con ese nombre, son simples fenómenos de defensa social (1).

Ahora, desde el punto de vista puramente teórico en que hasta aquí nos hemos colocado, es preciso que descendamos a la esfera más oscura de los sentimientos y de las asociaciones de ideas, en donde nuestros adversarios podrían sacarnos ventaja. La mayoría de la especie humana no comparte en absoluto las ideas de los hindúes y de todo verdadero filósofo acerca de la justicia absoluta idéntica a la caridad universal: tiene fuertes prevenciones contra el tigre hambriento por el que Buda se sacrificó, experimenta naturales preferencias por los corderos. No le resulta satisfactorio que la falta quede impune y que la virtud sea completamente gratuita. El hombre es como esos niños a quienes no les agradan las historias en que los muchachos buenos son devorados por los lobos y que, por el contrario, quisieran ver devorados a los lobos. Hasta en el teatro, se exige generalmente que la virtud sea recompensada, el vicio castigado, y, si no lo son, el espectador se marcha descontento, con el sentimiento de una esperanza burlada. ¿Por qué ese sentimiento tenaz, ese deseo persistente de una sanción en el ser sociable, esa imposibilidad psicológica de descansar en la idea del mal impune?

En primer lugar, porque el hombre es un ser esencialmente práctico y activo, que tiende a sacar una regla de acción de todo cuanto ve y para quien la vida ajena es una perpetua moral en ejemplos; con el maravilloso instinto social que posee siente de inmediato que un crimen impune es un elemento de destrucción social, tiene el presentimiento de un peligro para él y para la sociedad; es como un ciudadano encerrado en una ciudad sitiada que descubre una brecha abierta.

En segundo lugar, ese mal ejemplo es como una especie de exhortación personal al mal, murmurada a su oído, contra la que sus más altos instintos se revelan. Con esto se relaciona el que el buen sentido popular haga entrar siempre la sanción en la fórmula misma de la ley y mire la recompensa o el castigo como móviles. La ley humana tiene el doble carácter de utilitaria y necesaria; lo que constituye exactamente lo contrario a una ley moral que ordena sin móvil a una voluntad libre.

Existe una tercera razón más profunda todavía para justificar la indignación contra la impunidad: la inteligencia humana sufre al detenerse en la idea del mal moral; se subleva contra ella mucho más que contra una falta de simetría material o por una inexactitud matemática. El hombre, al ser esencialmente un animal sociable, no puede resignarse ante el triunfo definitivo de los actos antisociales; allí donde le parece que tales actos han triunfado humanamente, la naturaleza misma de su espíritu lo lleva a

volverse hacia lo sobrehumano para exigir una reparación y una compensación. Si las abejas, encadenadas de improviso, vieses como se destruye el orden de sus células ante sus propios ojos, sin tener esperanza de poder remediarlo jamás, todo su ser se trastornaría y esperarían instintivamente una intervención cualquiera que restableciese un orden tan inmutable y sagrado para ellas, como puede serlo el de los astros para una inteligencia más amplia. El espíritu mismo del hombre se halla imbuido por la idea de sociabilidad; pensamos, por así decirlo, con la categoría *a priori* de sociedad, como con los *a priori* tiempo y espacio.

El hombre, por su naturaleza moral (tal como se la ha proporcionado la herencia) se siente, de esta forma, impulsado a creer que el malo no debe pronunciar la última palabra en el universo; se indigna siempre contra el triunfo del mal y de la injusticia. Esta indignación se comprueba hasta en los niños, aun antes de que sepan hablar bien, y se hallarían numerosas señales en los animales mismos. El resultado lógico de esta protesta contra el mal, es la negativa a creer en el carácter definitivo de su triunfo. Completamente dominada por la idea de progreso, no puede soportar que un ser permanezca largo tiempo detenido en su marcha adelante.

Finalmente, hay que hacer valer también consideraciones estéticas inseparables de las razones sociales y morales. Un ser inmoral encierra una fealdad mucho más repugnante que la fealdad física, sobre la que la vista no gusta detenerse. Se quisiera, pues, corregirlo o separarlo, mejorarlo o suprimirlo. Recordemos la precaria posición de los leprosos y de los impuros en la sociedad antigua: eran tratados como hoy día tratamos a los culpables. Si los novelistas o los autores dramáticos no dejan, en general, sin castigo al crimen, demasiado abiertamente, hagamos notar también, que no acostumbran a representar a sus principales personajes, a sus heroínas sobre todo, como francamente feos (con bocio, jorobados, tuertos, etc.); si a veces los presentan así, como Víctor Hugo con Quasimodo, su propósito consiste entonces en hacernos olvidar esa deformidad durante el resto de la obra o usarla como antítesis; más a menudo, la novela termina con una transformación del héroe o de la heroína (como en la *Petite Fadette*, o en *Jane Eyre*). La fealdad produce, pues, en menor grado, exactamente el mismo efecto que la inmoralidad, y experimentamos el deseo de corregir tanto la una como la otra; pero, ¿cómo corregir la inmoralidad desde afuera? La idea de la pena infligida como reactivo, se presenta de inmediato al espíritu; el castigo es uno de esos viejos remedios populares como el aceite hirviendo en que, antes de Ambrosio Paré, se sumergían los miembros de los heridos. En el fondo, el deseo de ver castigado al *culpable* parte de un *natural bueno*. Se explica, sobre todo, por la imposibilidad del hombre para permanecer inactivo, indiferente ante un mal cualquiera; desea intentar algo, tocar la llaga, ya sea para cerrarla o para aplicarle un revulsivo, y su inteligencia es seducida por esa simetría aparente que nos ofrece la proporcionalidad del mal moral y del mal físico. No sabe que es una de esas cosas que vale más no tocar. Los primeros que hicieron excavaciones en Italia, y que hallaron varias Venus con un brazo o una pierna de menos, experimentaron esa indignación que nosotros sentimos aún hoy ante una voluntad mal equilibrada: quisieron reparar el mal, colocar un brazo tomado de otra parte, añadir una pierna; hoy, más resignados y más tímidos, dejamos las obras maestras, tal cual están, soberbiamente mutiladas; nuestra admiración hacia las más bellas obras se produce también con algún sufrimiento; pero preferimos más sufrir que profanar. Este sufrimiento ante un mal, ese sentimiento de lo irreparable, debemos experimentarlo con mayor fuerza todavía ante el mal moral. Únicamente la voluntad interior puede corregirse eficazmente a sí misma, como sólo los lejanos creadores de las Venus de mármol podrían devolverles esos

míembros pulidos y blancos que han sido rotos; nosotros estamos constreñidos a la cosa más dura para el hombre: a aguardar el porvenir. El progreso definitivo casi no puede provenir más que del interior de los seres. Los únicos medios que podemos emplear son todos indirectos (la educación, por ejemplo). En cuanto a la voluntad misma, precisamente debería ser sagrada para aquellos que la consideran libre o, por lo menos, espontánea; no pueden intentar intervenir en ella, sin contradicción y sin injusticia.

De esta forma, el sentimiento que nos obliga a desear una sanción, es, en parte, inmoral. Como muchos otros sentimientos, tiene un principio muy legítimo y malas aplicaciones. Entre el instinto humano y la teoría científica de la moral existe, pues, una cierta contradicción. Vamos a demostrar que esta oposición es provisoria y que el instinto acabará por amoldarse a la verdad científica. Para ello, trataremos de analizar más profundamente cosa que aun no hemos hecho, la necesidad psicológica de una sanción del hombre en sociedad, esbozaremos su génesis y veremos cómo, producida en principio por un producto natural y legítimo, tiende a restringirse, a limitarse cada vez más con la marcha de la evolución humana.

Si en la vida hay una ley general, es la siguiente: Todo animal (podríamos extender la ley hasta a los vegetales) responde a un ataque mediante una defensa que, muy a menudo, es un ataque en respuesta, una especie de choque de vuelta; es éste un instinto primitivo que tiene su origen en el movimiento reflejo, en la irritabilidad de los tejidos vivos, sin la que la vida sería imposible: ¿no tratan aún de morder a quien los pellizca los animales privados de su cerebro? Los seres en que este instinto se hallaba más desarrollado y más seguro han sobrevivido más fácilmente, como los rosales armados de espinas. En los animales superiores, como el hombre, este instinto se diversifica, pero existe siempre; hay en nosotros un instinto listo a distenderse contra quien lo toque, semejante a esas plantas que hacen disparos. Originariamente es un fenómeno mecánico inconsciente; pero este instinto, al volverse consciente, no se debilita como tantos otros (2); es, en efecto, necesario para la vida del individuo. Para vivir en toda sociedad primitiva, es preciso poder morder a quien os ha mordido, golpear a quien os ha golpeado. En nuestros días todavía, cuando un niño, aunque sea jugando, ha recibido un golpe que no ha podido devolver, está descontento; tiene el sentimiento de una inferioridad; por el contrario, una vez que ha devuelto el golpe, acentuándolo aún con más energía, está satisfecho, ya no se siente inferior, desigual en la lucha por la vida.

El mismo sentimiento en los animales: cuando se juega con un perro, es preciso dejarse agarrar la mano por él de tiempo en tiempo, si no se quiere encolerizarlo. En los juegos del hombre adulto, se halla la misma necesidad de un determinado equilibrio entre las probabilidades; los jugadores desean siempre, de acuerdo a la expresión popular, estar, por lo menos, *mano a mano*. Sin duda, en el hombre intervienen nuevos sentimientos que se añaden al instinto primitivo: son el amor propio, la vanidad, la preocupación por la opinión ajena; no interesa, bajo todo eso se puede descubrir algo más profundo: el sentimiento de las necesidades de la vida.

En las sociedades salvajes, un ser que no es capaz de devolver, y aún superándolo, un mal que se le ha hecho, es un ser mal dotado para la existencia, destinado, tarde o temprano, a desaparecer. La vida misma, esencialmente, es un desquite, un desquite permanente contra los obstáculos que la dificultan. Por eso el desquite es psicológicamente necesario para todos los seres vivientes, está de tal forma arraigada en ellos, que el instinto brutal subsiste hasta en el momento de la muerte. Conocida es la

historia de ese suizo mortalmente herido que, al ver pasar cerca de él a un jefe austríaco, halló fuerzas para agarrar una piedra y romperle con ella la cabeza, agotándose definitivamente por este esfuerzo. Podrían citarse muchos otros hechos de ese género, en que el desquite no se halla ya justificado por la defensa personal, y se prolonga, por decirlo así, hasta más allá de la vida, por una de esas contradicciones numerosas y a veces fecundas que producen en el ser social, ya los malos sentimientos, como la avaricia, ya los sentimientos útiles, como el amor a la gloria.

Hagamos notar que la noción moral de justicia o de mérito, es aún extraña a todo ese mecanismo. Si un animal sin cerebro muerde a quien lo hiere, la idea de sanción no tiene nada que ver allí; si se pregunta a un niño, o, a un hombre de la calle, por qué golpea a alguien, pensará justificarse plenamente, al decir que él mismo ha sido golpeado con anterioridad. No hay que preguntarle más, en el fondo, para quien no mira más que las leyes generales de la vida, es una razón suficiente.

Estamos aquí en el origen mismo y como en el punto de emergencia físico de esa pretendida necesidad moral de sanción, que no nos ofrece hasta el presente nada de moral, pero que pronto va a modificarse. Supongamos que un hombre, en lugar de ser objeto de un ataque, es simplemente un espectador, y que ve al agresor vigorosamente rechazado; no podrá dejar de aplaudir porque, mentalmente, se colocará en el lugar del que se defiende y, como lo ha demostrado la escuela inglesa, simpatizará con él. Cada golpe dado al agresor le parecerá algo así como una justa compensación, un desquite legítimo, una sanción (3). Stuart Mill tenía, pues, razón al pensar que la necesidad de ver castigado todo ataque contra el individuo se relaciona con el simple instinto de defensa personal; sólo que ha confundido demasiado la defensa con la venganza, y no ha demostrado que este mismo instinto se reduce a una acción refleja excitada directa o simpáticamente. Cuando esta acción refleja es excitada por simpatía, parece revestir un carácter moral, al tomar un carácter desinteresado; lo que llamamos sanción penal no es, pues, en el fondo, más que una defensa ejercida por los individuos en cuyo lugar podemos colocarnos espiritualmente, contra otros en cuyo lugar no queremos ponernos.

La necesidad física y social de sanción tiene un doble aspecto, puesto que la sanción es ya castigo, ya recompensa. Si la recompensa nos parece tan natural como la pena, es porque también ella tiene su origen en una acción refleja, en un instinto primitivo de la vida. Toda caricia requiere y espera otra caricia en respuesta; todo testimonio de benevolencia, provoca en el otro un testimonio análogo: esto es verdad, desde lo más alto hasta lo más bajo de la escala animal; un perro que, moviendo la cola, se acerca dulcemente a un camarada suyo para lamerlo, se indigna si se ve acogido a dentelladas, como puede indignarse un hombre de bien al recibir el mal como pago a su bondad. Extiéndase con la simpatía y generalícese esta impresión, desde luego completamente personal, y se llegará a formular este juicio: es natural que todo ser que trabaja por la felicidad de sus semejantes reciba a su vez, en cambio, los medios para ser feliz. Al considerarnos solidarios nos sentimos obligados por una especie de deuda con todo bienhechor para la sociedad. Al determinismo natural que liga el beneficio al beneficio se agrega así un sentimiento de simpatía y hasta de reconocimiento para el bienhechor; ahora bien, en virtud de una inevitable ilusión, la felicidad nos parece siempre más merecida por quienes nos inspiran más simpatía (4).

Después de esta rápida génesis de los sentimientos que excitan en el hombre el castigo de los malos o la recompensa de los buenos, se comprenderá cómo se ha formado la

noción de una justicia distributiva inflexible, que acuerda el bien al bien, el mal al mal: eso no es más que el símbolo metafísico de un instinto físico vivaz que, en el fondo, se halla comprendido en el de conservación de la vida (5). Nos queda por ver cómo, en la sociedad humana, medio en parte artificial, este instinto se modifica poco a poco, de tal suerte que un día la noción de justicia distributiva perderá hasta el apoyo práctico que le presta, aún hoy, el sentimiento popular.

Sigamos, en efecto, la marcha de la sanción penal a través de la evolución de las sociedades. En su origen, el castigo era mucho más fuerte que la falta, la defensa superaba al ataque. Irritad una fiera, os destrozará; atacad a un hombre de mundo; os responderá con un rasgo de ingenio, injuriad a un filósofo, no os responderá nada. Es la ley de economía de la fuerza la que produce ese suavizamiento creciente de la sanción penal. El animal es un resorte groseramente regulado cuya distensión no es siempre proporcional a la fuerza que la provoca; igual ocurre con el hombre primitivo y también con la penalidad de los primeros pueblos. Para defenderse contra un agresor se lo aplastaba. Más tarde se aperciben de que no hay necesidad de castigar tan duramente; tratan de que la reacción refleje sea exactamente proporcional al ataque; es el período resumido en el precepto: *ojo por ojo, diente por diente* -precepto que expresa un ideal todavía infinitamente elevado para los primeros hombres, un ideal al que, nosotros mismos, hoy día, estamos muy lejos de haber llegado completamente, aunque lo superemos desde otros puntos de vista. *Ojo por ojo*, es la ley física de la igualdad entre la acción y la reacción que debe regir un organismo perfectamente equilibrado y que funcione de una manera muy regular. Sólo con el tiempo se apercibe el hombre de que no es útil, ni siquiera para su conservación personal, que la pena infligida sea absolutamente proporcional al sufrimiento recibido. Tiende, pues, y lo hará cada vez más en el porvenir, a disminuir la pena; economizará los castigos, las prisiones, las sanciones de toda clase; son gastos de fuerza social perfectamente inútiles por cuanto sobrepasan el único fin que los justifica científicamente: defensa del individuo y del cuerpo social atacado. Hoy día, se reconoce cada vez más que hay dos maneras de herir al inocente: 1) herir al que es absolutamente inocente; 2) herir demasiado al culpable. El rencor mismo, el odio, el espíritu de venganza, ese empleo tan vano de las facultades humanas, tienden a desaparecer para dejar lugar a la comprobación del hecho y la búsqueda de los medios más racionales para impedir que se repita. ¿Qué es el odio? Una simple forma del instinto de conservación físico, el sentimiento de un peligro siempre presente en la persona de otro individuo. Si un perro piensa en algún niño que le ha tirado una piedra, un mecanismo natural de imágenes asocia actualmente para él a la idea del niño, la acción de arrojar la piedra: de ahí la cólera y el rechinar de los dientes. El odio ha tenido pues, su utilidad y se justifica racionalmente en un estado social poco avanzado: era un precioso excitante del sistema nervioso y, por intermedio de éste, del muscular. En el estado social superior, en que el individuo no tiene ya necesidad de defenderse por sí mismo, el odio no tiene ya sentido. Si uno es robado, se queja a la policía; si es lastimado, pide indemnización por daños y perjuicios. En nuestra época ya no hay más quien pueda experimentar odio, fuera de los ambiciosos, los ignorantes o los tontos. El duelo, esa cosa absurda, desaparecerá; por lo demás actualmente se halla reglamentado en sus detalles como una visita oficial, y, muy a menudo, la gente se bate por fórmula. La pena de muerte o desaparecerá o será conservada sólo como medio preventivo, con el objeto de espantar mecánicamente a los criminales de raza, a los criminales mecánicos. Las cárceles y los presidios serán, probablemente, demolidas, para ser reemplazados por la deportación, que es la más simple forma de eliminación; la prisión misma se ha suavizado ya (6); se deja penetrar más en ella el aire y la luz: los

barrotes de hierro que detienen al culpable sin obstruir demasiado el paso de los rayos del sol, representan simbólicamente el ideal de la justicia penal, que se puede expresar con esta fórmula científica: el máximo de defensa social, con el mínimo de sufrimiento individual.

Así, cuanto más avanzamos, más se impone la verdad teórica, hasta entre las masas, y modifica la necesidad popular de castigo. Cuando la sociedad castiga hoy, no es nunca por el acto que ha sido cometido en el pasado, sino por los que el culpable, u otros siguiendo su ejemplo, podrían cometer en el porvenir. La sanción no vale más que como promesa o como una amenaza que precede al acto e influye mecánicamente en su realización; una vez llevado a cabo éste, pierde todo su valor; es un simple escudo o un simple resorte determinista y nada más. Es por eso que no se castiga a los locos, por ejemplo: se ha renunciado a ello después de haber reconocido que el temor al castigo no ejercía una acción eficaz sobre ellos. Hace apenas un siglo, antes de Pinel, el instinto popular quería que se los castigase como a todos los demás culpables, lo que prueba cuán vagas son las ideas de responsabilidad o de irresponsabilidad en el concepto vulgar y utilitario de la sanción social. El pueblo, cuando reclamaba en otros tiempos castigos crueles, en armonía con sus costumbres, no hablaba en nombre de esas ideas metafísicas, sino más bien en nombre del interés social; los legistas, al trabajar actualmente para reducir la pena a lo estrictamente necesario, no deben seguir preconizando esas ideas. El *libre arbitrio* y la *responsabilidad absoluta* por si solos, no legitiman más un castigo social que la irresponsabilidad y el determinismo metafísicos; lo único que justifica la pena, es su eficacia desde el punto de vista de la defensa social (7).

De la misma manera que los castigos sociales se reducen en nuestro tiempo a lo estrictamente necesario, las recompensas sociales (títulos de nobleza, cargos honoríficos, etc.) se hacen también mucho más raras y más excepcionales. Antaño, cuando un general era vencido, se lo condenaba a muerte y algunas veces se lo crucificaba; cuando vencía, se lo nombraba *imperator*, o se lo llevaba en triunfo; hoy día, un general no tiene necesidad de esperar tales honores, ni un fin tan lamentable para vencer. Al descansar la sociedad en un conjunto de cambios, el que presta servicio espera recibir, en virtud de las leyes económicas, no una sanción, sino, simplemente, otro servicio: honorarios o un salario que reemplace a la recompensa propiamente dicha; el bien llama al bien a causa de una especie de equilibrio natural. En el fondo, la recompensa, tal como existía, y existe aún hoy en las sociedades no democráticas, constituía siempre un privilegio. Por ejemplo, el autor que el rey elegía en otro tiempo, para darle una pensión, era seguramente un escritor privilegiado, mientras que hoy, el escritor cuyos libros se venden es simplemente un autor leído. La recompensa se consideraba antaño de tal forma como un privilegio, que, muy a menudo, llegaba a ser hereditaria, como los feudos y los títulos; es así que la pretendida justicia distributiva producía de hecho las más chocantes injusticias. Además, el mismo que era recompensado perdía por ello en dignidad moral, porque lo que recibía era visto por él mismo como un don, en lugar de ser una posesión legítima. Cosa notable: el régimen económico que tiende a predominar entre nosotros, tiene, en ciertas partes, un aspecto mucho más moral que el régimen de la pretendida justicia distributiva, porque, en lugar de hacer de nosotros vasallos, nos convierte en legítimos y absolutos poseedores de todo lo que ganamos mediante nuestro trabajo y nuestras obras. Todo lo que en otro tiempo se obtenía por recompensa o por favor, se obtendrá cada vez más por concurso. Los concursos, en los que Renán ve una causa de decadencia para la humanidad, permiten

hoy día al hombre de talento crearse una posición propia, y deberse a sí mismo el lugar que llega a alcanzar. Ahora bien, los concursos son un medio de reemplazar la recompensa, y el don gracioso, por un pago exigible. Cuanto más progresamos, más siente cada uno lo que se le debe al concurso, y más lo reclama; pero lo que a cada uno se debe, va perdiendo progresivamente el carácter de sanción, para tomar el de un compromiso que liga a la vez a la sociedad y al individuo.

Del mismo modo que las recompensas sociales determinadas que venimos de recordar, las otras más vagas, como la estimación pública y la popularidad, tienden también a perder su importancia con la marcha misma de la civilización. Entre los salvajes, un hombre popular es un dios o poco menos; en los pueblos civilizados, es todavía un hombre de talla sobrehumana, un *instrumento providencial*; llegará un momento en que será para todos un hombre y nada más. El delirio de los pueblos por los Césares o los Napoleones desaparecerá gradualmente; ya hoy, el renombre de los hombres de ciencia, nos parece el único verdaderamente grande y perdurable; ahora bien, como éstos son admirados por la gente que los comprende, y sólo pueden ser comprendidos por un pequeño número, su gloria estará siempre restringida a un pequeño círculo. Perdidos en la marea creciente de las cabezas humanas, los hombres de talento se habituarán, pues, a no necesitar, para persistir en sus trabajos, más que de la estimación de muy pocos y de la suya propia. Se abrirán un camino aquí abajo y lo abrirán para la humanidad, impulsados más por una fuerza interior que por el atractivo de las recompensas. A medida que avanzamos, sentimos con más intensidad que el nombre de un hombre se convierte en poca cosa; sólo nos preocupamos por eso a causa de una especie de puerilidad consciente; pero la obra es, para nosotros mismos, como para todos, lo esencial. Las altas inteligencias, mientras trabajan casi silenciosamente, deben ver con alegría a los pequeños, a los ínfimos, a los que no tienen nombre ni mérito, tener una parte cada vez mayor en las preocupaciones de la humanidad. Nos esforzamos mucho más hoy día por suavizar la suerte de los que son desgraciados, o hasta culpables ya, que por colmar de beneficios a quienes tienen la dicha de ocupar el primer rango en la escala humana; por ejemplo, una ley nueva que concierna a los pobres o al pueblo, podrá interesarnos más que tal acontecimiento ocurrido a un alto personaje; en otro tiempo era todo lo contrario. Las cuestiones individuales y los beneficios al mérito de tal o cual individuo desaparecerán para dejar lugar a las ideas abstractas de la ciencia o al sentimiento concreto de la piedad y la filantropía. La miseria de un grupo social atraerá mucho más la atención deseando más todavía aliviar a los que sufren, que recompensar de una manera brillante y superficial a los que han obrado bien. La justicia distributiva -que es una justicia completamente individual, completamente personal, una justicia de privilegio (¡si ciertas palabras protestasen cuando se las junta con otras!)- debe, pues, reemplazarse por una equidad de un carácter más absoluto y que, en el fondo, no es más que la caridad. Caridad para todos los hombres, cualquiera que sea su valor moral, intelectual o físico, tal debe ser el fin último perseguido hasta por la opinión pública.

Notas

(1) Se nos hará, sin duda, la vieja objeción: Si los castigos no fuesen, por parte de la sociedad, más que medios de defensa, serían golpes y no castigos (Janet, *Curso de filosofía*, Pág. 30). Por el contrario, cuando los castigos no se hallan justificados por la defensa, son precisamente verdaderos golpes, cualquiera sea el eufemismo con que se los designe: fuera de las razones de defensa social, el acto de

administrar, por ejemplo, cien palos en la planta de los pies a un ladrón, para castigarlo, jamás se transformará en un acto moral.

(2) Acerca de esto ver: *La Moral Inglesa Contemporánea*, parte II, t. III.

(3) ¿Por qué se colocará en lugar del que se defiende y no en el del otro? Por muchas razones que no implican todavía el sentimiento de justicia que se trata de explicar: 1) porque el hombre atacado y sorprendido se halla siempre en una situación inferior, más capaz para excitar el interés y la piedad; acaso, cuando somos testigos de una lucha, ¿no tomamos siempre parte por el más débil, aún sin saber si es él quien tiene razón? 2) la situación del agresor, es antisocial, contraria a la seguridad mutua que presupone toda asociación; y, como siempre formamos parte de una sociedad cualquiera, simpatizamos más con aquel de los dos adversarios que se halla en la situación más parecida a la nuestra, la más social. Pero supongamos que la sociedad de la que un hombre forma parte, no sea la gran sociedad humana, y, resulte ser, por ejemplo, una sociedad de ladrones; entonces se producirán en su conciencia hechos bastante extraños: aprobará a un ladrón que se defiende contra otro ladrón y lo castiga, pero no aprobará a un policía que se defiende contra un ladrón en nombre de la gran sociedad; experimentará una repugnancia invencible a colocarse en el lugar del policía y a simpatizar con él, lo que falseará sus juicios morales. Así las gentes del pueblo toman parte en todo motín contra la policía, sin informarse siquiera de lo que se trata, así, en el extranjero, nos inclinaremos a tomar partido por los franceses, etc. La conciencia está llena de fenómenos de ese género, complejos hasta el punto de que parecen contradecirse, y que, sin embargo, caen bajo una ley única. La sanción es esencialmente la conclusión de una lucha a la que asistimos como espectadores y en la que tomamos parte por uno u otro de los adversarios: si es un policía o un ciudadano correcto, aprobará las esposas, la prisión y, en caso de necesidad, la horca; si es ladrón, *lazzarone*, o, a veces, simplemente, un hombre del pueblo, aprobará el tiro disparado desde una emboscada, el puñal hundido misteriosamente en la espalda de los *carabinieri*. Bajo todos estos juicios morales o inmorales, no quedará de idéntico más que la comprobación de este hecho de la experiencia: el que golpea, debe esperar, natural y socialmente, ser golpeado a su vez.

(4) ¿Nos negará algún pesimista este instinto natural de gratitud, y nos objetará que, por el contrario, el hombre es naturalmente ingrato? Nada más inexacto: es olvidadizo, he ahí todo. Los niños y los animales lo son todavía más. Hay una gran diferencia entre esas dos cosas. El instinto de gratitud existe en todos los seres y subsiste mientras el recuerdo del beneficio dura vivo e intacto; pero ese recuerdo se altera con mucha rapidez. Instintos más fuertes, como el interés personal, el orgullo, etc., lo combaten. Es por esto que cuando nos colocamos en lugar de otro, nos sorprende tanto no ver una buena acción recompensada, mientras que nosotros mismos, con frecuencia, experimentamos tan pocos remordimientos al olvidar de corresponder a una buena acción. El sentimiento de gratitud es uno de esos sentimientos altruistas naturales que, estando en contradicción con el egoísmo, igualmente natural, son más fuertes cuando se trata de apreciar la conducta ajena, que cuando se trata de reglamentar la propia.

(5) Este instinto, después de haber creado el complejo sistema de las penas y las recompensas sociales, se vio fortificado por la existencia misma de ese sistema protector. No hemos tardado en reconocer que, cuando lesionábamos a alguien de esta u otra manera, debíamos esperar una represión proporcionalmente viva: así se ha establecido una asociación natural y racional (señalada ya por la escuela inglesa) entre tal conducta y cierto castigo. En la *Revue philosophique*, hallamos un ejemplo curioso de una asociación naciente de ese género en un animal: Hasta ahora, dice Delboeuf, no he visto nunca el relato de ningún hecho con alcance tan significativo. El hecho es un pequeño perrito, cruza de sabueso y perro lobo. Estaba en la edad en que, para su especie, comienza la serie de los deberes de la vida social. Autorizado para elegir domicilio en mi gabinete de trabajo, se portaba con frecuencia, indignamente. Como tutor inflexible, yo siempre le hacía ver lo horrible de su conducta, lo llevaba rápidamente al patio y lo hacía parar sobre las patas de atrás mirando a un rincón. Después de una espera que variaba de acuerdo a la importancia del delito, lo hacía volver. Esta educación le hizo comprender bastante rápidamente ciertos artículos del código de la civilización ... canina, hasta el punto de que pude creer que se había corregido de su costumbre a olvidarse de las conveniencias. ¡Oh decepción! Un día, al entrar en una habitación, me hallo frente a un nuevo desaguizado. Busco a mi perro para hacerle sentir toda la indignidad de su reincidencia: no está allí. Lo llamo, no viene. Bajo al patio ..., estaba allí, parado, en el rincón, con las manos tristemente caídas sobre su pecho, con aire contrito, avergonzado, arrepentido. Me desarmó. J. Delboeuf, *Revue philosophique*, abril de 1881. Ver también en *Romanes*, hechos más o menos análogos.

(6) Para todos aquellos delitos que no justifican la deportación, Le Bon ha propuesto razonablemente la multa o un trabajo obligatorio (industrial o agrícola) o, en fin, un servicio militar obligatorio con una severa disciplina. (*Revue philosophique*, mayo de 1881). Se sabe que nuestras prisiones son lugares de perversión más que de conversión. Son lugares de reunión y de asociación para los malhechores, *clubs antisociales*. Cada año, escribía un presidente del tribunal de casación, cien mil individuos *van a hundirse más profundamente en el crimen*, o sea un millón en diez años. De allí el aumento considerable de las reincidencia. (Este aumento es, término medio, de más de dos mil por año).

(7) Es preciso aprobar, pues, la nueva escuela de juristas, particularmente brillante y numerosa en Italia, que se esfuerza por colocar al derecho penal fuera de toda consideración moral y metafísica. Notemos, no obstante, que esta escuela está equivocada cuando, después de haber apartado toda idea de responsabilidad metafísica, cree hallarse obligada por sus propios principios a excluir legalmente *el elemento intencional y voluntario*. De acuerdo a Lombroso, Ferri y Garófalo, el juicio legal sólo debe alcanzar a la acción y a los móviles sociales y, antisociales que la han producido, sin pretender apreciar nunca el poder más o menos grande y la cualidad intrínseca de la voluntad. Garófalo y Ferri se apoyan en un ejemplo que se vuelve contra ellos: citan ese artículo del código italiano y del francés que castiga con prisión y multa *el homicidio, los golpes y las lesiones involuntarias* (Garófalo, *Di un criterio positivo della penalità*, Nápoles, 1880 ; Ferri, *Il diritto di punire*, Turín. 1882). Según ellos, este artículo de la ley, al no tener en cuenta la voluntad del culpable, no considera más que el acto bruto, completamente desligado de la intención que lo ha dictado, esta ley, según ellos, es uno de los tipos a que deben acercarse las leyes del porvenir. Pero no es absolutamente exacto que el artículo en cuestión no tenga en cuenta para nada a la voluntad del culpable; si los golpes y las heridas considerados involuntarios o, más bien, por imprudencia, fuesen absolutamente tales, no se los castigará, porque sería ineficaz; la verdad es que se producen debido a una falta de atención: ahora bien, al ser la atención un producto de la voluntad, puede ser mecánicamente excitada o sostenida a causa del temor por la pena, y es por esto que la pena interviene. La vida de sociedad exige precisamente en el hombre, entre todas las otras cualidades, una cierta dosis de atención, un poder y una estabilidad de la voluntad que el salvaje, por ejemplo, es incapaz de tener. El objeto del derecho penal, entre otros, consiste en desarrollar la voluntad en ese sentido; tampoco tienen razón Carrara y Ferri al no hallar *ninguna responsabilidad social* en el que ha cometido un crimen sin hacerlo por iniciativa propia y de acuerdo a un móvil antisocial, sino porque otro lo ha obligado a dar la puñalada o a verter el veneno. Un hombre así, piensen lo que quieran los modernos juristas italianos, constituye un cierto peligro para la sociedad, indudablemente, no a causa de sus pasiones y hasta de sus acciones personales, sino simplemente debido a su debilidad de voluntad: es un instrumento en lugar de ser una persona; ahora bien, en un estado es siempre peligroso tener instrumentos en lugar de ciudadanos. Lo antisocial puede existir no solamente en los móviles exteriores que obran sobre la voluntad, sino hasta en la naturaleza de esa voluntad; ahora bien, donde quiera que se encuentre algo antisocial, hay motivo para una sanción legal. No es preciso, pues, considerar la sanción humana como si fuese absolutamente del mismo orden que la pretendida sanción natural, que extrae las consecuencias de un acto dado, el de caer al agua, por ejemplo, sin preocuparse nunca de la voluntad y la intención que han precedido a ese acto. (E. Ferri. *Il diritto di punire*. Pág. 25). No, el determinismo interior del individuo no puede escapar enteramente a la acción legal, y de que un juez no tenga que preguntarse nunca si un acto es moral o metafísicamente libre, no se deduce que deba en ningún caso descuidar el examen de la dosis de atención y de intención, en fin, con qué grado de voluntad consciente ha sido realizado este acto.

Gradualmente, el castigo se ha convertido en nuestro tiempo únicamente en una medida de precaución social; pero esta precaución debe atender, además de al acto y a sus móviles, a la voluntad que se oculta atrás: esa voluntad, cualquiera que sea su naturaleza última, es mecánicamente una fuerza cuya intensidad, más o menos grande, debe entrar en los cálculos sociales.

Sería absurdo que un ingeniero que quiere poner un dique a un río se preocupase únicamente por el volumen de sus aguas, sin tener en cuenta la fuerza de la corriente que las arrastra. Hagamos notar, por lo demás, que no hacemos en absoluto de la *voluntad* una facultad misteriosa colocada atrás de los motivos. La voluntad de que he querido hablar es, simplemente, para nosotros el carácter -el sistema de tendencias de toda clase a las que acostumbra obedecer el individuo, y que constituyen su yo moral-, en fin, la resistencia más o menos grande que ese fondo de energía interior es capaz de presentar a los móviles antisociales. Creemos que la apreciación de los tribunales alcanzará siempre, no sólo a la comprobación de los móviles determinantes de un acto dado, sí no también a la persona misma y al carácter del acusado; será preciso juzgar siempre aproximadamente, no sólo los motivos o móviles, sino las personas (que no

son en sí mismas más que complicados sistemas de móviles y motivos que se contrabalancean y forman un equilibrio inestable). En otros términos: no existe más que una responsabilidad social, de ninguna forma moral: pero, añado que el individuo no ha de responder solamente por tal o cual acto antisocial y por los móviles pasajeros que han podido obligarlo a realizar ese acto: debe responder por su carácter mismo, y es sobre todo ese carácter lo que la penalidad debe buscar de corregir. Los jurados quieren siempre juzgar a la persona; se dejan influir por los antecedentes buenos o malos; a veces llevan esto a la exageración pero, en principio, no creo que estén equivocados, porque un acto no está jamás aislado, sino que es simplemente un síntoma y la sanción social debe alcanzar a todo el individuo.

Capítulo tercero

Crítica de la sanción interior y del remordimiento

Toda sanción exterior, pena o recompensa, nos ha parecido ya como una crueldad, ya como un privilegio. Si no hay razón puramente moral para establecer, así, exteriormente al ser, una proporción absoluta entre la felicidad y la virtud: ¿hay una razón moral para ver establecida esa proporción, en el interior del ser, por su sensibilidad? En otros términos: ¿debe y puede existir en la conciencia, para emplear los términos de Kant, un estado patológico del placer o de la pena que sanciona la ley moral, una especie de patología moral, y la moralidad debe tener *a priori* consecuencias pasionales?

Imaginemos, por hipótesis, una virtud tan heterogénea a la naturaleza, que no tuviese ningún carácter sensible y que no estuviese de acuerdo con ningún instinto social o personal, con ninguna pasión natural, con ningún (1), sino únicamente en conformidad con la razón pura; imaginemos por otra parte, una dirección inmoral de la voluntad que, siendo la negación de las *leyes de la razón pura práctica*, no hallase al mismo tiempo resistencia de parte de una inclinación natural, de una pasión natural (ni aún, por hipótesis, el placer natural de razonar justamente, el sentimiento agradable del ejercicio lógico de acuerdo a las reglas). ¿Sería racional que, en ese caso (que, por otra parte, no puede hallarse en la humanidad) viniesen a unirse a un mérito o a un demérito, sin ninguna relación con el mundo sensible, un goce o una pena sensibles, una patología? Por eso la satisfacción moral o el remordimiento, como placer y pena, como pasiones, es decir, como simples fenómenos de la sensibilidad, parecen a Kant no menos inexplicables que la idea misma del deber. Ve allí un misterio (2); pero ese misterio se resuelve en una imposibilidad. Si el mérito moral estuviese completamente adecuado a la ley racional como tal, pura racionalidad, puro formalismo, si fuese obra de una libertad pura trascendente y extraña a toda inclinación natural, no produciría goce alguno en el orden de la naturaleza, ninguna expansión del ser sensible, ningún calor, ningún latido del corazón. De la misma manera, si la mala voluntad, fuente del demérito, pudiese, hipotéticamente, estar, al mismo tiempo, de acuerdo con todas las inclinaciones naturales de nuestro ser, servir las a todas, no produciría ningún sufrimiento; el demérito, en ese caso, hasta debería naturalmente llevar a la perfecta felicidad sensible y pasional. Si no ocurre así, es por que el acto moral o inmoral, aun cuando se lo suponga suprasensible por la intención, encuentra además en nuestra naturaleza *patológica* ayudas u obstáculos; si gozamos o sufrimos, no es, en realidad, porque nuestra intención concuerda con una ley racional fija, con una ley de libertad supranatural, o esté en contra suyo, sino porque, al mismo tiempo, concuerda con nuestra naturaleza sensible, siempre más o menos variable, o se opone a ella.

En otros términos, la satisfacción moral o el remordimiento, no proceden de nuestra relación con una ley moral completamente *a priori*, sino de nuestra relación con las leyes naturales y empíricas.

Ni siquiera el simple placer racional que podemos experimentar al universalizar una máxima de conducta, tiene otra explicación que no sea la tendencia natural del espíritu a sobrepasar todo límite natural y, de una manera general, la tendencia de toda actividad a

continuar incesantemente el movimiento comenzado. Si no hacen intervenir consideraciones empíricas, todo goce moral, y aún racional, o hasta puramente lógico, resultará, no solamente inexplicable, sino imposible *a priori*. Se podrá admitir perfectamente todavía una superioridad del orden de la razón sobre el de la sensibilidad y la naturaleza, pero no una posible repercusión recíproca de esos dos órdenes, repercusión que es completamente *a posteriori*. Para que la sanción interior fuese verdaderamente moral, sería necesario que no tuviese nada de sensible o patológico, es decir, precisamente, nada pasionalmente agradable o penoso; sería preciso que fuese la apatía de los estoicos, es decir, una serenidad perfecta, una *ataraxia*, una satisfacción suprasensible y suprapasional; sería preciso que fuese, con relación a este mundo, el nirvana de los budistas, el completo desprendimiento de todo (3); sería menester, pues, que perdiese todo carácter de sanción sensible. Una ley suprasensible, solo puede tener una sanción suprasensible, extraña, por consecuencia, a lo que se llama placer y dolor naturales, y esta sanción es tan indeterminada para nosotros como el orden suprasensible mismo.

En el fondo, la sanción llamada moral y realmente sensible, es un caso particular de esa ley natural, según la cual todo despliegue de actividad está acompañado por placer. Ese placer disminuye, desaparece y deja lugar al sufrimiento de acuerdo a las resistencias interiores o exteriores que halla la actividad. En el interior del ser, la actividad puede encontrar esas resistencias ya en la naturaleza de espíritu y el temperamento intelectual, ya en el carácter y el temperamento moral. Las aptitudes espirituales difieren evidentemente de acuerdo a los individuos; un poeta difícilmente será un buen notario, y se comprenden los sufrimientos de Alfredo de Musset cuando era escribiente en un estudio de abogado; un poeta de imaginación será difícilmente también un matemático, y se entienden las protestas de Víctor Hugo contra el *potro de torturas de la X y la Y*. Toda inteligencia parece tener un determinado número de direcciones a las que la impulsan habitualmente costumbres hereditarias; cuando se separa de esas direcciones, sufre. Este sufrimiento puede ser en determinados casos un verdadero desgarramiento y parecerse mucho al remordimiento *moral*. Supongamos, por ejemplo, a un artista que siente en sí el genio y que se ha visto condenado toda su vida aun trabajo manual; ese sentimiento de una existencia perdida, de una tarea no cumplida, de un ideal no realizado, lo perseguirá, obsesionará a su sensibilidad casi de la misma manera que la conciencia de una falta moral. He aquí, pues, un ejemplo de los placeres o dolores que aguardan a todo despliegue de actividad en un medio cualquiera. Pasemos ahora del temperamento intelectual al temperamento moral; también aquí nos encontramos en presencia de una gran cantidad de tendencias instintivas que producirán la alegría o el dolor cuando la voluntad les obedezca o les ofrezca resistencia: tendencias a la avaricia, a la caridad, al robo, a la sociabilidad, a la ferocidad, a la piedad, etc. Estas tendencias tan diversas pueden existir en un mismo carácter y zamarrearlo en todo sentido; la alegría que experimenta un hombre de bien al ceder a sus instintos sociales, tendrá, pues, su correspondencia en la que el culpable experimenta al seguir a sus instintos antisociales. Se conocen las palabras de aquel joven malhechor citado por Maudsley: ¡Dios! ¡Que bueno es robar! ¡Aun cuando tuviese millones quisiera seguir siendo ladrón! Cuando esta alegría por hacer mal no se halla compensada por ningún arrepentimiento ni remordimiento posterior (que es lo que ocurriría, según los criminalistas, en el noventa por ciento de los criminales natos) se produce como consecuencia una inversión completa en la dirección de la conciencia, parecida a la que se produce en la aguja imantada; puede decirse que la única sanción patológica se produce cuando los malos instintos ahogan a todos los otros. Si el joven ladrón de que

habla Maudsley, hubiese dejado pasar una ocasión para robar, habría sufrido, sin duda, interiormente, hubiese tenido algo semejante al esbozo de un remordimiento.

El fenómeno patológico designado con el nombre de sanción interior puede ser considerado como indiferente en sí a la cualidad moral de los actos. La sensibilidad, en la que ocurren los fenómenos de ese género, no tiene en absoluto la fijeza de la razón; pertenece al número de las cosas *ambiguas* y *de doble uso* de las que habla Platón, puede favorecer tanto al mal como al bien. Nuestros instintos, nuestras tendencias, nuestras pasiones, no saben lo que quieren; necesitan ser dirigidos por la razón y la alegría o el sufrimiento que pueden ocasionarnos, casi no puede decirse que provengan de su adecuación al fin que les propone la razón, sino de su conformidad con el fin hacia el cual se inclinarían naturalmente por sí mismos. En otros términos, la alegría por obrar bien y el remordimiento por obrar mal, no se hallan en nosotros nunca en proporción con el triunfo del bien o del mal moral, sino a la lucha que han tenido que sostener contra las inclinaciones de nuestro temperamento físico o psíquico.

Si los elementos del remordimiento o de la alegría interior, que provienen de esta forma de la sensibilidad, son generalmente variables, hay uno, sin embargo que presenta una cierta fijeza y que puede existir en todos los espíritus elevados: queremos hablar de esa satisfacción que experimenta siempre un individuo al sentirse colocado entre los seres superiores, en conformidad con el tipo normal de su especie, adaptado, por así decirlo, a su propio ideal; esta satisfacción corresponde al sufrimiento intelectual de sentirse fuera de su rango y de su especie, caído al nivel de los seres inferiores. Por desgracia una satisfacción tal, un remordimiento intelectual de este género, sólo se manifiesta claramente en los filósofos; además, esta sanción, limitada a un pequeño número de seres morales, comporta una cierta antinomia provisoria. En efecto, el sufrimiento producido por el contraste entre nuestro ideal y nuestro estado real, debe ser mayor, cuanto más plena sea en nosotros la conciencia del ideal, porque entonces adquirimos una visión más clara de la distancia que nos separa de él. La excitabilidad de la conciencia va aumentando, pues, a medida que ésta se desarrolla, y la vivacidad del remordimiento da el grado de esfuerzo mismo que hemos hecho hacia la moralidad. Así como los organismos superiores son siempre más sensibles a toda clase de dolor que provenga del exterior y un blanco, por ejemplo, sufre más, término medio, en toda su vida que un negro, los seres mejor organizados moralmente están más expuestos que otros a ese sufrimiento que viene del interior y cuya causa se halla siempre presente: el sufrimiento por el ideal no realizado. El verdadero remordimiento, con sus refinamientos, sus escrúpulos dolorosos, sus torturas interiores, puede herir a los seres, no en razón inversa, sino en razón directa a su perfeccionamiento.

En definitiva, la moral vulgar y aun la moral kantiana, tienden a hacer del remordimiento una expiación, una relación misteriosa e inexplicable entre la voluntad moral y la naturaleza: igualmente tienden a hacer de la moral una recompensa. En cuanto a nosotros, hemos ensayado reducir el remordimiento sensible a una simple resistencia natural de las inclinaciones más profundas de nuestro ser, y la satisfacción sensible a un sentimiento natural de facilidad, de comodidad, de libertad, que experimentamos al abandonarnos a esas tendencias. Si hay una sanción suprasensible, debe ser, digámoslo una vez más, extraña al sentido propiamente dicho, a la pasión, al (4). Estamos lejos de negar por ello la utilidad práctica de lo que se llama placeres morales y sufrimientos morales. El sufrimiento, por ejemplo, si bien no se justifica como penalidad, se justifica muy a menudo como utilidad. El remordimiento adquiere

un valor cuando puede servirnos para algo, cuando existe conciencia de una imperfección aun presente, ya sea en las causas o en los efectos, respecto a la cual, el acto pasado era simplemente una señal; entonces no lleva a ese mismo acto, sino a la imperfección revelada por el acto o a las consecuencias que se producen; es un aguijón que sirve para lanzarnos hacia adelante. Desde ese punto de vista, que no es exactamente el de la sanción, el sufrimiento del remordimiento, y hasta todo sufrimiento en general, adquiere un valor moral que es preciso no descuidar y que muy a menudo descuidan los utilitarios puros. Es conocido el horror de Bentham hacia todo lo que le recordaba el *principio ascético*, hacia todo lo que se le aparecía como el menor sacrificio de un placer; y estaba equivocado. El sufrimiento puede ser a veces en la moral, como las cosas amargas en la medicina, un tónico poderoso. El mismo enfermo siente necesidad de él; el que ha abusado del placer, es el primero en desear el dolor, en saborearlo; por una razón análoga, después de haber abusado de los dulces, se acaba por saborear una infusión de quinina. El vicioso, no sólo llega a odiar su vicio, sino a los goces mismos que éste le procuraba; los desprecia hasta tal punto que, para probarse así mismo, desea sentirse sufrir. Toda mancha necesita una especie mordiente para ser borrada; el dolor puede ser ese mordiente. Si jamás puede constituir una sanción moral, por ser heterogéneos el mal patológico y el mal moral, puede llegar a ser a veces un útil cauterizador. En este nuevo aspecto, tiene un valor terapéutico incontestable; pero en principio, para que sea verdaderamente moral, debe ser consentido, exigido por el individuo mismo. Además, es preciso recordar que una medicina no debe durar demasiado tiempo, ni ser eterna sobre todo. Las religiones y la moral clásica han comprendido lo que vale el dolor, pero han abusado de él; han hecho como esos cirujanos tan encantados por el resultado de sus operaciones, que no piden más que cortar brazos y piernas. *Cortar* no debe ser nunca un objeto, y el último fin debe ser *remendar*. El remordimiento sólo sirve para conducir con mayor seguridad a una resolución definitivamente buena.

Hemos demostrado que se puede considerar al remordimiento bajo un doble aspecto, ya como la comprobación dolorosa y relativamente pasiva de un hecho (desobediencia a una inclinación más o menos profunda del ser, decadencia del individuo con relación a la especie o a su propio ideal) ya como un esfuerzo más o menos penoso aun, pero activo y enérgico para salir de ese estado de decadencia. En su primer aspecto el remordimiento puede ser lógica y físicamente necesario; pero únicamente llega a ser moralmente bueno, cuando toma su segundo carácter. El remordimiento es, pues, tanto más moral, cuanto menos se parece a una sanción verdadera. Hay temperamentos en que esos dos caracteres del remordimiento están bastante netamente separados; hay algunos que pueden experimentar un sufrimiento muy agudo y perfectamente vano, otros (en los que predominan la razón y la voluntad) que no necesitan sufrir mucho para reconocer que han procedido mal, e imponerse una reparación; estos últimos son superiores desde el punto de vista moral, lo que prueba que la pretendida sanción interior, así como todas las otras, sólo se justifica como un medio de acción.

Notas

(1) Palabra griega que no es imposible escribir aquí puesto que para ello deberíamos reconfigurar nuestro teclado, lo que, como ya lo hemos señalado anteriormente, simple y sencillamente no estamos dispuestos a hacer. Chantal López y Omar Cortés.

(2) *Crítica de la Razón Práctica*, trad. Barni. pág. 121. Janet, inspirándose sin duda en Kant, y quizás en los teólogos, renuncia también a deducir el sentimiento del remordimiento, de la inmoralidad; parece ver en él la prueba de una especie de misteriosa armonía preestablecida entre la naturaleza y la ley moral. El remordimiento, dice, es el dolor agudo. la mordedura que tortura el corazón después de una acción culpable. Este sufrimiento no tiene ningún carácter moral y debe ser considerado como una especie de castigo infligido al crimen por la naturaleza misma. (*Tratado de filosofía*, pág. 673).

(3) Palabra griega, misma que, por las razones anteriormente expuestas, no podemos transcribir en este texto. Chantal López y Omar Cortés.

(4) Palabra griega, que, lo repetimos una vez más, no estamos en condiciones de poder transcribir en este texto. Chantal López y Omar Cortés.

Capítulo cuarto

Crítica de la sanción religiosa y metafísica

1

Sanción religiosa

A medida que avanzamos en esta crítica, la sanción propiamente dicha, es decir la *patología* moral, se nos aparece cada vez más como una especie de pretil, que sólo tiene utilidad donde hay un camino trazado y alguien que marcha por él. Más allá de la vida, en el precipicio eterno, los pretils se hacen completamente superfluos. Una vez concluida la *prueba* de la existencia, no hay que volver ya sobre ella, bien entendido que no sea para sacar experiencias y sabias enseñanzas, para el caso de que nos fuese preciso comenzar nuevas pruebas. No es ése el pensamiento de las principales religiones humanas. Las religiones, al prescribir una determinada regla de conducta, la obediencia a ciertos ritos, la fe en tales o cuales dogmas, necesitan todas una sanción para confirmar sus órdenes. Están todas de acuerdo en invocar la sanción más temible que se pueda imaginar: prometen penas eternas a los que han violado sus órdenes de una forma u otra y hacen amenazas que superan lo que la imaginación del hombre más furioso puede soñar en infligir a su más mortal enemigo.

En eso, como en muchos otros puntos, las religiones están en pleno desacuerdo con el espíritu de nuestros tiempos; pero extraña pensar que aun son seguidas por gran cantidad de filósofos y metafísicos. Al imaginarse a Dios como la más terrible de las potencias, se deduce que, cuando está irritado, debe infligir el más terrible de los castigos. Se olvida que Dios, ese supremo ideal, debería ser simplemente incapaz de hacer mal a nadie. Precisamente al ser Dios concebido como el máximo de poder, podría no imponer más que el mínimo de pena; porque cuanto mayor es la fuerza de que se dispone, menor es la necesidad de gastarla para obtener un efecto dado. Además, como se ve en él a la suprema bondad, es imposible representárselo imponiendo aún ese mínimo de pena; bien se necesita que el *padre celeste* tenga, por lo menos, sobre los padres de aquí abajo esa superioridad de no azotar jamás a sus niños. Finalmente, como por hipótesis es la inteligencia soberana, no podemos creer que hiciese nada sin razón; ahora bien, ¿por qué razón haría sufrir a un culpable? Dios está por encima de todo daño y no tiene que defenderse; no tiene, pues, que castigar.

Las religiones se ven siempre inclinadas a representarse al hombre malo como un Titán que se empeña en una lucha con Dios mismo; es completamente natural que Júpiter, al vencer, tome en lo sucesivo medidas de seguridad y aplaste a su adversario bajo una montaña. Pero figurarse que Dios podría luchar así, materialmente, con los culpables, sin menoscabo de su santidad y de su majestad, sería hacerse de él una extraña idea. Desde el momento en que la *Ley moral* personificada emprende así una lucha física con los culpables, pierde precisamente su carácter de ley; se rebaja hasta ellos; se cae. Un dios no puede luchar con un hombre: se expone a ser derribado, como el ángel por Jacob. O Dios, esa ley viva, es todopoderoso y entonces no podemos ofenderlo verdaderamente, ni, por lo mismo, debe castigarnos; o realmente podemos ofenderlo, pero entonces podemos algo sobre él, no es todopoderoso, no es *lo absoluto*, no es Dios.

Los fundadores de las religiones se han imaginado que la ley más santa debería ser la más fuerte: es absolutamente lo contrario. La idea de fuerza se resuelve lógicamente en la relación de una potencia a una resistencia; toda fuerza física es, pues, moralmente una debilidad. Es una concepción extraña y bien antropomórfica la de suponer que Dios tiene una cárcel o un *infierno* con el demonio como servidor y carcelero. En suma, el demonio no es más responsable del infierno que lo que lo es el verdugo de los instrumentos de suplicio que se le pone en las manos; hasta puede lamentarse bastante de la labor que se le obliga a realizar. La verdadera responsabilidad pasa sobre su cabeza; él no es más que el ejecutor de las altas obras divinas, y un filósofo podría sostener, no sin verosimilitud que el verdadero demonio, aquí, es Dios. Si una ley humana, si una ley civil, no puede carecer de sanción física, es, como lo hemos visto, porque es civil y humana. No sucede así con la ley moral, que se la supone protectora de un solo principio y que uno se representa como inmutable, eterna impassible de alguna forma: no se puede ser pasible ante una ley impassible. Al ser la fuerza impotente contra ella, no necesita responderle con la fuerza. El que cree haber derribado la ley moral, debe volver a hallarla siempre de pie frente a él, como Hércules veía volver a surgir incesantemente de entre sus brazos al gigante que creía haber derribado para siempre. Ser eterno: he ahí la única venganza posible del bien para con los que lo violan.

Si Dios hubiese creado voluntades suficientemente perversas como para que le fueran indefinidamente adversarias, sería impotente ante ellas, no podría más que compadecerlas y compadecerse a sí mismo por haberlas creado. Su deber no consistiría en castigarlas, sino en aliviar lo más posible su desventura, mostrarse tanto más dulce y más bueno, cuanto peores fueran ellas: si los condenados fueran verdaderamente incurables, tendrían, en suma, más necesidad de las delicias del cielo, que los bienaventurados mismos. Una cosa u otra; o los culpables pueden ser conducidos nuevamente al bien, y entonces el pretendido infierno no será otra cosa que una inmensa escuela en donde se tratará de abrir los ojos a todos los réprobos y hacerlos subir al cielo con la mayor celeridad; o los culpables son incorregibles como maniáticos incurables (lo que es absurdo); entonces serán dignos de una eterna compasión, y una bondad suprema deberá tratar de compensar sus miserias por todos los medios imaginables, mediante la suma de todas las felicidades sensibles. De cualquier manera que se lo entienda, el dogma del infierno aparece así como la antítesis misma de la verdad.

Por lo demás, al *condenar* un alma, es decir, al expulsarla para siempre de su presencia o, en términos menos místicos, al excluirla para siempre de la verdad, Dios se excluiría a sí mismo de esta alma, limitaría su poder y, por decirlo todo, se condenaría también en cierta medida. La pena del daño, recae sobre el mismo que la inflige. En cuanto a la pena del sentido, que distinguen los teólogos, es evidentemente mucho más insostenible todavía, hasta si se la toma en un sentido metafórico. Dios, en lugar de condenar, sólo puede llamar eternamente a los que se han separado de él; es sobre todo para los culpables, para quienes habría que decir con Miguel Angel, que Dios abre por completo sus dos brazos en la cruz simbólica. Nos lo representamos como mirando desde demasiado alto como para que, a sus ojos, sean los culpables otra cosa que desgraciados; ahora bien, los desgraciados, como tales, ya que no en otros aspectos, ¿no deben ser los preferidos por la bondad infinita?

Sanción de amor y de fraternidad

Hasta aquí hemos considerado los dos aspectos de la sanción: castigo y recompensa, como ligados; pero quizás sea posible considerarlos separadamente. Ciertos filósofos, por ejemplo, parecen dispuestos a rechazar la recompensa propiamente dicha y el derecho a la recompensa, para admitir únicamente como legítimo al castigo (1). Creemos que esta primera posición es la más difícil que se pueda tomar, al examinar la cuestión. Existe una segunda, completamente opuesta, en la que se ha colocado otro filósofo, y que debemos examinar para que nada falte: rechazar completamente el castigo, y esforzarse, sin embargo, por mantener una relación racional entre el mérito y la felicidad (2). Esta doctrina renuncia a la idea kantiana, que hace del mérito la conformidad con una ley completamente formal. El universo es representado como una inmensa sociedad, en la que todo deber es siempre un deber hacia alguien activo, hacia alguien vivo. En esta sociedad *el que ama debe ser amado* ¿hay algo más natural? Decir que el hombre virtuoso merece la felicidad, *es decir que toda buena voluntad le desea el bien en devolución del bien que él ha querido*. La relación entre el mérito y la felicidad se convierte entonces en una relación de voluntad a voluntad, de persona a persona, en una relación de reconocimiento y, por consecuencia, de fraternidad y de amor moral. De esta forma, en la idea de devolución y reconocimiento se encontraría el lazo buscado entre la buena acción y la felicidad. El principio de la nueva sanción sería la amabilidad, principio que, excluyendo al castigo por completo, bastaría para justificar una especie de recompensa, no material, sino moral. Hagamos notar que esta sanción no es válida para un ser que, por hipótesis, se considerase absolutamente solitario; pero, según la doctrina que examinamos, en ningún lado existe un ser semejante; no se puede salir de la sociedad porque no se puede salir del universo: la ley moral no es, pues, en el fondo, más que una ley social, y lo que hemos dicho de las relaciones actuales entre los hombres, vale también para las recíprocas relaciones ideales entre todos los seres. Desde ese punto de vista, la recompensa se convierte en una especie de *respuesta* de amor; toda buena acción parece un *llamado* dirigido a todos los seres del vasto universo; parece ilegítimo que este llamado no sea oído, y que este amor, infecundo, no produzca el reconocimiento: el amor presupone la mutualidad del amor, la cooperación y el concurso por consecuencia, y, por ello, la satisfacción de la voluntad y la felicidad. La desgracia sensible de un ser tendría su explicación en esta doctrina, debido a la presencia de alguna voluntad ciega que se alzase contra él desde el seno de la naturaleza, desde el seno de la sociedad universal. Ahora bien, si hipotéticamente, un ser ama verdaderamente, llegará a ser amable, no solamente para los hombres, sino para todas las voluntades elementales que constituyen la naturaleza; adquirirá así una especie de derecho ideal a ser respetado y ayudado por ellas. Se puede considerar que todos los males sensibles -sufrimiento, enfermedad, muerte- provienen de una especie de guerra y odio ciego de las voluntades inferiores; cuando este odio toma como víctima al amor mismo, nos indignamos, ¿hay algo más justo? Si el amor ajeno no debe ser pagado más que con amor, tenemos por lo menos conciencia de que debe serlo con el de la naturaleza entera, no solamente con el de tal o cual individuo; este amor de la naturaleza, así universalizado, se convertirá en la felicidad, incluida la sensible, de quien es su objeto: el lazo entre la buena voluntad y la felicidad que queríamos destruir, será nuevamente restablecido.

Convengamos en que esta hipótesis, es el único y último esfuerzo para justificar metafísicamente el sentimiento empírico de indignación que produce en nosotros el mal sensible cuando acompaña a la buena voluntad. Únicamente, observemos bien lo que encierra la hipótesis. En esta doctrina, es preciso llegar a admitir sin prueba, que todas las voluntades que constituyen la naturaleza son de esencia y dirección análogas, de manera que convergen en el mismo punto. Si el bien que, por ejemplo, persigue una sociedad de lobos fuese, en el fondo, tan diferente del bien perseguido por la sociedad humana como parece serlo en apariencia, la bondad de un hombre no tendrá racionalmente nada de respetable para la de un lobo, ni la de un lobo para la de un hombre. Es preciso, pues, completar la hipótesis precedente mediante esta otra, bien seductora y aventurada, que hemos enunciado en otra parte como posible: ¿No correspondería a la evolución exterior, cuyas formas son tan variables, una aspiración interior, eternamente la misma, que obrase en todos los seres? ¿No habrá en ellos una conexión de tendencias y esfuerzos análoga a la conexión anatómica señalada por G. Saint Hilaire en los organismos?

Según esta doctrina, la idea de sanción, viene a fundirse en la idea más moral de *cooperación*; el que hace el bien universal trabaja para una obra tan grande, que idealmente tiene derecho al concurso de todos los seres, miembros del mismo todo, desde la primera manera hasta la substancia gris cerebral del organismo más elevado. El que hace el mal, por el contrario, debería recibir de todos una *negativa para el concurso*, que sería una especie del castigo negativo; se hallaría moralmente aislado, mientras que el otro estaría en comunicación con el universo.

Esta idea de una armonía final entre el bien moral y la felicidad, así restringida, depurada, salvada por la metafísica, llega a ser seguramente admisible. Pero, en primer lugar, no es ya verdaderamente la sanción de una ley formal: todo lo que quedaba de las ideas de ley propiamente necesaria o imperativa, de sanción igualmente necesaria, ha desaparecido. Ni siquiera es ya la ley formal de Kant, ni el juicio sintético *a priori* por el que la legalidad sería unida a la felicidad como recompensa; en una palabra, no es ya un régimen de legislación y, por consecuencia, tampoco de sanción verdadera. Hasta podemos decir que aquí se nos lleva a una región superior, a la de la justicia propiamente dicha: es la región de la *fraternidad*. No es ya la justicia conmutativa, porque la idea de fraternidad excluye la de un cambio matemático, la de una balanza de servicios exactamente medibles e iguales respecto a la cantidad: la buena voluntad no mide lo que devuelve como pago a lo recibido. No es ya siquiera justicia distributiva en su sentido propio, porque la idea de una distribución exacta, aun siendo moral, no es ya la de fraternidad. El hijo pródigo podrá ser más agasajado que el hijo prudente. Se podrá amar a un culpable, y el culpable tendrá, quizás, más necesidad que cualquier otro de ser amado. Tengo dos manos, una para estrechar la mano de los que marchan conmigo por la vida, la otra para levantar a los que caen. Hasta podría tender las dos manos a estos últimos. Así, en esta esfera, las relaciones puramente racionales, las armonías puramente intelectuales, y con mayor razón las relaciones legales, parecen desvanecerse; por esto mismo se desvanece la relación verdaderamente racional, lógica y hasta cuantitativa, que pudiera ligar la buena voluntad a una proporción determinada de bien exterior y de amor interior. De ahí surge una especie de antinomia: el amor, o es una gracia particular y una elección que casi no se parece a una sanción, o una especie de gracia general y una igualdad extendida a todos los seres, que ya no se parece más a una sanción. Si amo más a un hombre que a otro, no es cierto que mi amor esté en razón directa con su mérito, y si amo a todos los hombres en su humanidad, si los amo

universal e igualmente, también parece desaparecer la proporción entre el mérito y el amor. Por otra parte, las *buenas voluntades* no querrían, indudablemente, en la justicia ideal, ser objeto de alguna muestra de preferencia; las víctimas voluntarias del amor no aceptarían ser colocadas delante de los demás, cuando se hiciese una nueva distribución cualquiera de los bienes sensibles. Objetarían que, después de todo, el sufrimiento voluntario es menos de lamentar que el sufrimiento impuesto: para quien admite la superioridad del ideal sobre la realidad, el hombre de bien es el rico, aun cuando esta riqueza suprasensible, haya representado para él inconvenientes y penas sensibles.

Creemos que ésas son las dificultades que provoca esta teoría. Esas dificultades no son, quizás, insolubles, pero su solución será seguramente una modificación profunda aportada a la idea tradicional de sanción; pero, en lo que respecta a la pena, el castigo habrá desaparecido, y, en lo que se refiere a la recompensa, la compensación de pura justicia parecerá desvanecerse en relaciones superiores de pura fraternidad, que escapen a determinaciones precisas. Por una parte, el mal sensible (incluyendo la muerte) siempre nos indigna moralmente, cualquiera que sea el carácter, bueno o malo, de la voluntad que viene a obstaculizar; el sufrimiento nos lastima por sí mismo e independientemente de su aplicación; una distribución de dolor es, pues, morarmente ininteligible. Por otra parte, en lo que concierne a la felicidad, deseamos que todos sean felices. La proporcionalidad, la racionalidad, la ley, (3), sólo son aplicables a relaciones de orden y de utilidad social, de defensa y de cambio, de conmutación y de distribución matemáticas. La sanción propiamente dicha es, pues, una idea completamente buena, que entra como elemento necesario en la constitución de nuestras sociedades pero, que se podría eliminar sin contradicción en una sociedad muy superior, compuesta por sabios como Buda o Jesús.

En suma. los utilitarios y los kantianos. colocados en los dos polos opuestos de la moral, son, sin embargo, víctimas del mismo error. El utilitario, que tan poco sacrifica de lo que sea su existencia con la esperanza de que algún día ese sacrificio sea compensado de alguna forma más allá de la vida, hace un cálculo irracional desde su punto de vista: porque, en lo absoluto, no se le debe más por su sacrificio interesado que lo que se le debería por una mala acción interesada. Por otra parte, el kantiano que se sacrifica ciegamente por la ley única, sin calcular nada, sin exigir nada, no tiene tampoco verdadero derecho a una compensación, a una indemnización; es racional que, cuando no se persigue un fin, se renuncia a él, y el kantiano no persigue la felicidad. ¿Se nos objetará que, si la ley moral nos obliga, está a su vez obligada a algo respecto a nosotros? ¿Se dirá que puede haber allí *un recurso del agente contra la ley*, que si, por ejemplo, la ley exige sin compensación el aniquilamiento del yo, es la crueldad suprema? ¿Y se preguntará si una ley cruel es justa? (4). Responderemos que aquí es preciso distinguir entre dos cosas: las circunstancias fatales de la vida y la ley que rige nuestra conducta en esas circunstancias. Las coyunturas fatales de la vida pueden ser crueles; acusad por ellas ala naturaleza; pero una ley jamás puede aparecer como cruel a quien cree en su legitimidad. El que considera toda mancha como un crimen, no puede encontrar cruel el permanecer casto. Para el que cree en una *ley moral*, es imposible juzgar a esa ley colocándose en un punto de vista humano, puesto que ella es, por hipótesis, incondicional, irresponsable y nos habla, también por hipótesis, desde el fondo del absoluto. No hace con nosotros un contrato, cuyas cláusulas podamos discutir tranquilamente, pesando las ventajas y los inconvenientes.

En el fondo -aun en la moral kantiana- la sanción no es más que un expediente supremo para justificar racional y materialmente la ley formal del sacrificio, la ley moral. Se agrega la sanción a la ley para legitimarlo (5). La doctrina de los kantianos, llevada a sus últimas consecuencias, lógicamente debería conducir más bien a una antinomia completa entre el *mérito moral* y la idea de una recompensa o hasta de una esperanza sensible cualquiera; debería poder resumirse en este pensamiento de una mujer de Oriente que nos refiere el señor de Joinville: Y ves, hermano predicador, vió un día en Damasco a una vieja que llevaba en su mano derecha una escudilla con fuego y en la izquierda una vasija llena de agua. Y ves le preguntó: *¿Qué quieres hacer con eso ?* Ella le respondió que con el fuego quería incendiar el paraíso y con el agua apagar el infierno. Y él le preguntó: *¿Por qué quieres hacer eso?* Porque no quiero que nadie haga jamás el bien para tener la recompensa del paraíso, ni por temor al infierno, sino simplemente por amor a Dios.

Una cosa parecería conciliar todo: ello consistiría en demostrar que la virtud comprende analíticamente a la felicidad; que escoger entre ella y el placer es también elegir entre dos alegrías, una inferior y la otra superior. Los estoicos lo creían, también Stuart Mill y el mismo Epicuro. Esta hipótesis puede verificarse, sin duda, en un pequeño número de almas elevadas, pero su realización completa, verdaderamente, *no es de este mundo*: la virtud no es en absoluto para sí misma una perfecta recompensa sensible, una compensación plena (*proemium ipsa virtus*). Hay pocas probabilidades de que un soldado que cae herido por una bala en los puestos de vanguardia, experimente, en el sentimiento del deber cumplido, una suma de placer equivalente a la felicidad de una vida entera. Reconozcamos, pues, que la virtud no es la felicidad sensible. Además, no hay una razón natural, y menos aún una razón puramente moral, para que la proporcione más tarde. Así, cuando se presentan ciertas alternativas, el ser moral tiene la sensación de estar apretado en un engranaje: está atado, cautivo del *deber*; no puede desprenderse y no le queda más que esperar que el movimiento del gran movimiento social o natural que debe triturarlo. Se abandona, lamentando, quizás, haber sido la víctima elegida. La necesidad del sacrificio, en muchos casos, es un número malo; sin embargo, se le saca, se le coloca sobre la frente, no sin alguna arrogancia, y se parte. El deber, en el estado agudo forma parte de los acontecimientos trágicos que acaban con la vida; hay existencias que casi han escapado a él; generalmente se las considera como dichosas.

Si el deber puede hacer así reales víctimas, ¿adquieren esas víctimas derechos excepcionales a una compensación sensible, derechos a la felicidad sensible superiores a los de los otros desdichados, de los otros mártires de la vida? No lo parece. Siempre nos parece que todo sufrimiento, voluntario o involuntario, requiere una compensación ideal, y eso ocurre únicamente porque es un sufrimiento. *Compensación* es decir, equilibrio, es una palabra que indica una relación completamente lógica y sensible, de ninguna forma moral. Lo mismo ocurre con las palabras *recompensa* y *pena* que tienen el mismo sentido. Son términos de la vida afectiva transportados inadecuadamente a la lengua moral. La compensación ideal de los bienes y los males sensibles es todo lo que se puede recoger de las ideas vulgares respecto al castigo y la recompensa. Es preciso recordar que la antigua Némesis, no sólo castigaba a los malos, sino también a los felices en la vida, a aquellos que habían tenido más placer del que les correspondía. Del mismo modo, el cristianismo, en los tiempos primitivos, consideraba a los pobres, a los enfermos del cuerpo o del espíritu como los que tenían más probabilidades de ser un día los elegidos. El hombre rico del Evangelio es amenazado con el infierno, sin otra razón aparente que su riqueza misma. Los últimos serán los primeros. Todavía hoy, ese

movimiento bascular de la gran máquina del mundo nos parece deseable. La igualdad absoluta de felicidad para todos los seres, cualesquiera que ellos fuesen, parecería el ideal; la vida, por el contrario, es una perpetua consagración de la desigualdad; la mayoría de los seres vivientes, buenos o malos, podría, pues, pretender una reparación en lo ideal, una especie de compensación de las alegrías, una nivelación universal. Sería menester aplanar el océano de las cosas. Ninguna inducción sacada de la naturaleza, puede hacernos suponer que esto haya de ocurrir algún día, sino todo lo contrario; y, por otra parte, de ningún sistema moral se puede extraer, mediante una rigurosa deducción, el reconocimiento de un verdadero derecho moral a una compensación tal de la pena sensible. Esta compensación, deseada por la sensibilidad, no es en absoluto exigida por la razón; es completamente dudosa para la ciencia, quizás, hasta imposible (6).

Notas

(1) Admitimos sin titubear la máxima estoica: La virtud es la recompensa de si misma ... ¿Se concebiría un triángulo geométrico que, hipotéticamente, estuviese dotado de conciencia y de libertad, y que, habiendo conseguido desprender su pura esencia del conflicto de las causas materiales que tienden por todos lados a violentar su naturaleza, tuviese, además, necesidad de recibir de las cosas exteriores un premio por haberse librado de su imperio? (P. Janet, *La moral*, pág. 590).

(2) Fouillée, *La libertad y el determinismo*.

(3) Palabra en griego que, como ya lo hemos señalado en varias ocasiones, nos resulta imposible transcribir en este texto. Chantal López y Omar Cortés.

(4) Janet, *La moral*, pág. 582.

(5) Esta petición de principio, disimulada bajo el nombre de *postulado*, es mucho más sensible todavía en los sistemas de moral que intentan colocarse más abiertamente en el justo medio entre el utilitarismo egoísta y el desinterés absoluto del estoicismo. De esa clase parecen ser la moral de Renouvier en Francia y la de Sidgwick en Inglaterra. La razón, dice Renouvier, (con quien el moralista inglés está completamente de acuerdo en este punto), no tiene precio, y sólo se hace reconocer cuando se la supone de acuerdo a la causa final, principio de las pasiones, a la felicidad ... El postulado de una conformidad final de la ley moral con la felicidad ... es la inducción, la hipótesis propia de la moral ... ¿Se rechaza ese postulado? ... el agente moral podrá oponer a la obligación de justicia otra obligación, la de su propia conservación, y al deber, el interés tal como él se lo representa. ¿En nombre de qué le ordenaríamos que optase por el deber? (*Ciencia de la moral*, tomo I, pág. 17). Renouvier, espíritu muy sinuoso y circunspecto, trata de inmediato de disminuir el alcance de esta declaración mediante una distinción escolástica. La sanción, dice, es menos un postulado de la moral que un postulado de las pasiones, *necesario para legitimarlas y hacerlas entrar en la ciencia*. Por desgracia, acaba de reconocer que no puede existir ciencia de la moral independientemente de las pasiones, y que la obligación del interés es una fuerza lógicamente equivalente a la obligación moral. Si las pasiones requieren una sanción, por otra parte la moral necesita a las pasiones; es un círculo. En la moral así concebida, el deber se halla, por lo menos desde un punto de vista lógico, en igualdad de condiciones con el interés: se coloca a Bentham y Kant el uno frente al otro, se reconoce que ambos tienen razón, y se arregla la forma de hacerles querer los mismos objetos en nombre de principios contrarios. La sanción es el terreno donde se realiza el acuerdo, y el remunerador supremo es el juez de paz. De ninguna forma tenemos que apreciar aquí el valor de esos dos sistemas. Hagamos notar solamente que el formalismo de Kant ha desaparecido: que la obligación de hacer su deber únicamente por deber, no existe ya y es considerada como una paradoja pura (*Ciencia de la moral*, tomo I, pág. 78); que la sanción no es más una consecuencia del deber, sino una condición; entonces esta idea cambia completamente de aspecto; el castigo y la recompensa no son ya considerados como ligados a la conducta moral por un juicio sintético *a priori*, sino que son exigidos de

antemano por los agentes para justificar desde el punto de vista sensible el mandato de la *ley*. El acto moral no constituye ya por sí mismo, y él sólo un derecho a la felicidad; pero se considera que todo ser sensible puede naturalmente esperar la felicidad y que no quiere renunciar a ella al ejecutar el acto moral. Renouvier y Sidgwick, dejan de sostener que el deber merece una recompensa y dicen simplemente que el agente moral que esperase una recompensa sería burlado si un día no la recibiese; para hablar así, invocan, como único argumento, la veracidad del deseo, de la misma forma que Descartes invocaba la veracidad de Dios; pero ambas pueden ser, con justicia, consideradas sospechosas por toda moral verdaderamente científica.

(6) No creemos que la fe en la sanción religiosa provoque un gran cambio en el aspecto que un ser moralmente enfermo, presenta para todo ser sano. El crimen sólo puede ofrecer al hombre un atractivo: el de la riqueza que tiene ocasión de procurarse. Pero la riqueza, cualquiera que sea el valor que tiene para el pueblo, no deja, sin embargo, de tener la medida común a todo el resto. Propóngase a un pobre hacerlo millonario a cambio de volverlo gotoso, rehusará si tiene un ápice de razón. Propóngasele ser rico a condición de ser patizambo o jorobado, probablemente rehusará también, sobre todo si es joven; todas las mujeres rehusarían. La dificultad con que se tropieza para reclutar gente para ciertos servicios, aun cuando son bien retribuidos, como el de verdugo, muestra también que para el buen sentido popular, el dinero no es todo. Si fuese todo, ninguna amenaza religiosa, podría detener el asalto universal a las riquezas. Conozco mujeres y también hombres que rehusarían una fortuna si fuese preciso ser carnicero para adquirirla, tan fuertes son ciertas repugnancias, aún las puramente sentimentales y estéticas. El horror moral al crimen, más poderoso en la mayoría de los corazones que cualquier otra repugnancia, nos separará, pues, siempre de los criminales, cualesquiera que sean las perspectivas de la vida en el más allá.

Este horror será más fuerte cuando el sentimiento habitual de odio, cólera y venganza que nos causa la presencia de un criminal sea substituído gradualmente por el sentimiento de la compasión -de esta piedad que experimentamos por los seres inferiores o raquíticos, por las monstruosidades inconscientes de la naturaleza.

El único sentimiento respetable y durable en la idea de sanción, no es ni la noción de pena ni de recompensas, es la concepción del bien ideal, como algo que debe tener una fuerza suficiente de realización, como para imponerse a la naturaleza; invadir el mundo entero: nos parecería bien que la última palabra en el universo fuese del hombre justo y dulce. Pero ese reino del bien que la humanidad sueña, no necesita de los procedimientos de la realeza humana para establecerse. El sentimiento moral debe considerarse con el deber de ser la gran fuerza y el gran resorte del universo; esta ambición de la moralidad de invadir progresivamente la naturaleza, mediante la humanidad, es lo más elevado que hay en el dominio filosófico, y es también lo más adecuado que hay para mantener el espíritu de proselitismo. Ningún mito es necesario aquí para excitar el ardor del bien y el sentimiento de la fraternidad universal. Lo que es grande y bello se basta a sí mismo, lleva en sí su luz y su llama. (*Irreligión del porvenir*, pág. 358).

Conclusión

Al concluir, no será inútil que resumamos las principales ideas que hemos desarrollado en el presente trabajo.

Nuestro objeto consistía en investigar lo que sería una moral sin ninguna sanción ni obligación absoluta; hasta donde puede llegar la ciencia positiva por este camino y donde comienza el dominio de las especulaciones metafísicas.

Evitando metódicamente toda ley anterior y superior a los hechos, por consecuencia *a priori* y categórica, hemos debido partir de los hechos mismos para extraer de ellos una ley, de la realidad para obtener un ideal, de la naturaleza para deducir una moralidad. Ahora bien, el hecho esencial y constitutivo de nuestra naturaleza, es que somos seres vivos, sensibles y pensantes; a la vida en su aspecto a la vez físico y moral, hemos debido pedir el principio de la conducta.

Es indispensable que ese principio ofrezca un doble carácter, porque en el hombre, la vida misma se desdobra, por así decirlo, en inconsciente y consciente. La mayoría de los moralistas no ve casi más que el dominio de la conciencia; no obstante, el verdadero fondo de la actividad es el inconsciente o el subconsciente. Es cierto que la conciencia puede reaccionar a la larga y destruir gradualmente, mediante la claridad del análisis, lo que la síntesis obscura de la herencia había acumulado en los individuos o en los pueblos. La conciencia tiene una fuerza disolvente con la que no ha contado bastante la escuela utilitaria, ni aún la evolucionista. De ahí la necesidad de restablecer la armonía entre la reflexión de la conciencia y la espontaneidad del instinto inconsciente; es preciso hallar un principio de acción que sea común a ambas esferas y que, en consecuencia, al tomar conciencia de sí, llegue antes a fortalecerse que a destruirse.

Hemos creído haber hallado ese principio en la vida más intensiva y más extensiva posible, en el aspecto físico y mental. La vida, al tomar conciencia de sí, de su intensidad y de su extensión, no tiende a destruirse: no hace más que acrecentar su propia fuerza.

En el dominio de la vida hay también, sin embargo, antinomias que se producen debido a la lucha de las individualidades y a la competición de todos los seres por la felicidad y, a veces, por la existencia. En la naturaleza la antinomia del *struggle for life*, no ha sido resuelta en ninguna parte; el sueño del moralista es resolverla o, por lo menos, reducirla lo más posible. Para ello, el moralista se ve tentado a invocar una ley superior a la vida misma, una ley inteligible, eterna, supranatural. Nosotros hemos renunciado a invocar esta ley, por lo menos como ley; hemos vuelto a colocar el mundo inteligible en el mundo de las hipótesis, y no es de una hipótesis que puede deducirse una ley. Por consiguiente, hemos estado de nuevo obligados a recurrir a la vida para que se rigiera a sí misma. Pero entonces es una vida más completa y más amplia la que puede regir a una vida menos completa y menos amplia. Tal es, en efecto, la única regla posible para una moral exclusivamente científica.

El carácter de la vida que en cierta medida nos ha permitido unir al egoísmo y al altruísmo -unión que es la piedra filosofal de los moralistas- es lo que hemos llamado *la fecundidad moral*. Es preciso que la vida individual se prodigue para los demás, en los demás, y, en caso de necesidad, se dé; pues bien, esta expansión no es contra su naturaleza, por el contrario, está de acuerdo con ella; mucho más: es la condición misma de la verdadera vida. La escuela utilitaria se ha visto forzada a detenerse, con algún titubeo, frente a esta antítesis perpetua del yo y del tú, de lo mío y de lo tuyo, del interés personal y de nuestro interés general; pero la naturaleza viviente no se detiene ante esta división abierta y lógicamente inflexible: la vida individual es pródiga para los demás porque es fecunda, y es fecunda por lo mismo que es vida. Hemos visto que desde el punto de vista físico, es una necesidad individual engendrar otro individuo; de tal manera que este otro resulta ser como una condición de nosotros mismos. La vida, como el fuego, sólo se conserva al comunicarse. Y esto es tan verdadero para la inteligencia como para el cuerpo; es tan imposible encerrar en sí a la inteligencia como a la llama: Está hecha para resplandecer. Igual fuerza de expansión en la sensibilidad: es necesario que compartamos nuestra alegría, es necesario que compartamos nuestro dolor. Todo nuestro ser es sociable: la vida desconoce las clasificaciones y las divisiones absolutas de los lógicos y los metafísicos; no puede ser completamente egoísta, aun cuando lo quisiese. Estamos abiertos por todas partes, y por todas somos invasores e invadidos. Esto se debe a la ley fundamental que la biología nos ha proporcionado: La vida no es sólo nutrición, es producción y fecundidad. Vivir es tanto gastar como adquirir.

Después de haber planteado esta ley general de la vida física y psíquica, hemos investigado cómo se podía extraer de ella una especie de equivalente de la obligación. ¿Qué es, en suma, la obligación para quien no admite imperativo absoluto, ni ley trascendente? Una determinada forma de impulso. En efecto, analícese *la obligación moral, el deber, la ley moral*; lo que les da el carácter activo es el impulso inseparable de ellos, la fuerza que exige ser utilizada. Pues bien, esta fuerza impulsiva nos ha parecido el primer equivalente natural del deber supranatural. Los utilitarios están demasiado absorbidos todavía por consideraciones de finalidad; no miran más que el fin que es para ellos la utilidad, a su vez reductible al placer. Son hedonistas, es decir, hacen de los placeres, bajo una forma egoísta o simpática el gran resorte de la vida mental. Nosotros, por el contrario, nos colocamos en el punto de vista de la causalidad eficiente y no de la finalidad; comprobamos en nosotros la existencia de una causa que obra aún antes que el atractivo del placer como fin: esta causa es la vida, que por ser naturaleza misma tiende a crecer y a prodigarse, hallando así, como consecuencia, al placer, pero sin tomarlo como fin. El ser vivo, no es pura y simplemente un calculador, como quiere Bentham, un financiero que hace en su libro mayor el balance de los beneficios y las pérdidas: vivir no es calcular, es obrar. Hay en el ser vivo una acumulación de fuerza, una reserva de actividad que se utiliza no por el placer de gastarla, sino porque es preciso gastarla: una causa no puede dejar de producir sus efectos, aún sin consideración de fin.

Hemos llegado así a nuestra fórmula fundamental: el deber es sólo una expresión derivada del poder que tiende a pasar necesariamente al acto. No llamamos deber más que al poder que supera a la realidad, que llega a ser en relación a ella un ideal, convirtiéndose en lo que debe ser, porque es lo que puede ser, porque es el germen del porvenir que desborda ya del presente. Ningún principio sobrenatural en nuestra moral; todo se deriva de la vida misma y de la fuerza inherente a la vida: la vida se dicta su

misma ley por su aspiración a desarrollarse incesantemente; por su poder de acción se dicta su obligación a obrar.

Hemos demostrado que, en lugar de decir: *debo, luego puedo*, es más cierto decir: *puedo, luego debo*. De ahí la existencia de un determinado deber impersonal creado por el poder mismo para obrar. Tal es el primer equivalente natural del deber místico y trascendente.

Hemos hallado el segundo equivalente en la teoría de las ideas-fuerzas sostenida por un filósofo contemporáneo: la idea misma de la acción superior, como la de toda acción, es una fuerza que tiende a realizarla. Ya la idea misma es el comienzo de la realización de la acción superior; desde ese punto de vista, la obligación no es más que el sentimiento de la profunda identidad que existe entre el pensamiento y la acción; es por esto mismo el sentimiento de la unidad del ser, de la unidad de la vida. El que no adecua su acción a su más alto pensamiento, está en lucha consigo mismo, dividido interiormente. También en ese punto es sobrepasado el hedonismo; no se trata de calcular los placeres, de llevar una contabilidad y perseguir una finalidad; se trata de ser y de vivir, de sentirse existir y vivir, de obrar como se es y como se vive, de no ser una especie de mentira en acción, sino una verdad en acción.

Un tercer equivalente del deber está tomado de la sensibilidad, no ya, como los precedentes, de la inteligencia y la actividad. De la fusión creciente de las sensibilidades y el carácter cada vez más sociable de los placeres elevados, surge una especie de deber o necesidad superior, que nos impulsa también natural y racionalmente hacia los demás. En virtud de la evolución nuestros placeres se amplían y llegan a ser cada vez más impersonales; no podemos gozar en nuestro yo como en una isla cerrada; nuestro medio, al que mejor nos adaptamos cada día, es la sociedad humana, y ya no podemos ser dichosos fuera de ella, como no podemos respirar fuera del aire. La felicidad puramente egoísta de ciertos epicúreos, es una quimera, una abstracción, una imposibilidad; los verdaderos placeres humanos son todos más o menos sociales. El egoísmo puro, como lo hemos dicho, en lugar de ser una real afirmación del yo, es una mutilación del yo.

De esta forma, hay en nuestra actividad, en nuestra inteligencia, en nuestra sensibilidad, una presión que se ejerce en el sentido altruísta, hay una fuerza de expansión tan potente, como la que obra en los astros; y es esta fuerza de expansión, la que, al tomar conciencia de su poder, se designa a sí misma con el nombre de *deber*.

He aquí el tesoro de espontaneidad natural que es la vida, y que crea al mismo tiempo la riqueza moral. Pero, como lo hemos visto, la reflexión puede hallarse en oposición a la espontaneidad natural, puede trabajar para restringir en conjunto el poder y el deber de sociabilidad, cuando la fuerza de expansión hacia los demás se halla, por azar, en oposición con la fuerza de gravitación sobre sí. A pesar de que la lucha por la vida ha disminuído con el progreso de la evolución, reaparece en ciertas circunstancias que son todavía frecuentes en nuestros días. ¿Cómo llevar entonces al individuo, sin ley imperativa, a un desinterés definitivo y, a veces, al sacrificio de sí mismo?

Además de esos móviles que hemos examinado con anterioridad y que, en circunstancias normales, obran constantemente, hallamos otros que hemos llamado *amor al riesgo físico* y *amor al riesgo moral*. El hombre es un ser inclinado a la

especulación, no sólo en teoría, sino en la práctica. Su pensamiento y su acción no desaparecen porque acabe la certidumbre. La ley categórica puede ser substituída por una pura hipótesis especulativa; de la misma forma, la fe dogmática es substituída por una pura esperanza, y la afirmación, por la acción. La hipótesis especulativa es un riesgo para el pensamiento, la acción ejecutada de acuerdo a esa hipótesis es un riesgo para la voluntad; el ser superior es quien más emprende y más arriesga, ya sea con su pensamiento, ya con sus actos. Esta superioridad es producto de un mayor tesoro de fuerza interior. del mayor poder que el individuo posee; por eso mismo, tiene un deber superior.

Hasta el mismo sacrificio de la vida puede ser también, en ciertos casos, una expansión de ésta, que ha llegado a ser lo suficientemente intensa como para preferir un impulso de sublime exaltación, a años a ras de tierra. Como hemos visto, hay momentos en que es posible decir a la vez: *vivo, he vivido*. Si algunas agonías físicas y morales duran años, y si se puede, por así decirlo, morir por sí mismo durante toda una existencia, lo inverso es también verdadero, y se puede concentrar una vida en un momento de amor y de sacrificio.

Finalmente, de la misma forma que la vida se dicta su obligación de obrar debido a su poder mismo para obrar, se dicta también su sanción por su acción misma, porque al obrar goza, al obrar menos goza menos y al obrar más, goza más. Aun al darse, la vida se recupera, hasta al morir tiene conciencia de su plenitud que, por lo demás, reaparecerá como indestructible bajo otras formas, porque en el mundo nada se pierde.

En suma, la potencia de la vida y la acción son los únicos que pueden resolver, sino enteramente, por lo menos en parte, los problemas que se plantea el pensamiento abstracto. El escéptico, tanto en moral como en metafísica, cree que se equivoca, y, con él, todos los demás, que la humanidad se equivocará siempre, que el pretendido progreso es un pataleo sobre el mismo sitio; está equivocado. No ve que nuestros padres nos han ahorrado los mismos errores en que ellos cayeron y que nosotros ahorraremos los nuestros a nuestros descendientes; no ve que, por otra parte, en todos los errores hay algo de verdad y que esa pequeña parte de verdad va creciendo poco a poco y afirmándose. Por otro lado, el que tiene la fe dogmática cree poseer, con exclusión de todos, la verdad completa, definida e imperativa; no tiene razón. No ve que con toda verdad hay errores mezclados, que en el pensamiento del hombre no hay todavía nada suficientemente perfecto como para ser definitivo. El primero cree que la humanidad no avanza, el segundo que ha llegado a su destino; hay un término medio entre ambas hipótesis: es preciso decirse que la humanidad está en marcha y marchar uno mismo. El trabajo, como se ha dicho, vale por la oración; vale más que la oración, o, mejor aún, es la verdadera oración, la verdadera providencia humana: obremos en lugar de orar. No confiemos más que en nosotros mismos y en los otros hombres; contemos con nosotros. La esperanza, como la Providencia, ve a veces más adelante (*providere*). La diferencia entre la providencia sobrenatural y la esperanza natural, consiste en que la una pretende modificar inmediatamente a la naturaleza mediante medios sobrenaturales como ella, y la otra, en principio, sólo nos modifica a nosotros; es una fuerza que no es superior a nosotros, una fuerza interior: es a nosotros a quienes lleva hacia adelante. Queda por saber si vamos solos, si el mundo nos sigue, si el pensamiento podrá algún día arrastrar a la naturaleza; avancemos siempre. Estamos como sobre el *Leviatán* al que una ola había arrancado el timón y un golpe de viento roto el mástil. Estaba perdido en el océano, lo mismo que nuestra Tierra en el espacio. Anduvo así, al azar, empujado por la

tempestad, como un gran madero, resto de un naufragio, portador de los hombres; sin embargo llegó. Quizás nuestra Tierra y la humanidad llegarán también a un fin ignorado que se habrán creado a si mismas. Ninguna mano nos dirige, ningún ojo vela por nosotros; el timón está roto hace mucho tiempo, o, más bien, no lo ha habido nunca, está por hacer: es una gran tarea, y es nuestra tarea.