

Fijaos en la Naturaleza

Ética: Origen y evolución de la moral

Piotr Kropotkin

[p o p i t a s e d .]



Piotr Alekséyevich Kropotkin nació en 1842, en Moscú, en el seno de una aristocrática familia que le hizo ingresar en una escuela militar en la que también recibió enseñanzas científicas. En 1862 se trasladó a Siberia, donde permaneció hasta 1867 realizando diferentes investigaciones que después le servirían para colaborar con Élisée Reclus en la composición de su monumental *Geografía Universal*.

De vuelta a Moscú renunció al ejército y se dedicó a sus estudios. Tras un viaje a Suiza, donde entró en contacto con el círculo de rusos amigos de Bakunin, volvió a Rusia. Allí, en 1874, fue detenido por subversivo y encerrado sin previo juicio en la foraleza San Pedro y San Pablo de Petrogrado, de donde logró fugarse ayudado por compañeros del exterior. Tras huir de Rusia con un pasaporte falso se refugió en diferentes países europeos.

A partir de entonces su vida estuvo ligada al anarquismo y llegó a convertirse en uno de sus principales y más lúcidos teóricos. Fundó algunos periódicos como *Le Révolté*, en Ginebra, *La Révolte*, en París, o posteriormente *Freedom*, en Londres, en los que publicó una ingente cantidad de artículos que posteriormente fueron editados en forma de folletos y libros. *El apoyo mutuo* o *La conquista del pan* son algunos de los títulos más conocidos. En 1877, al igual que el francés Élisée Reclus y los italianos Malatesta y Cafiero, teorizó sobre el comunismo anarquista, sentando definitivamente las bases del anarquismo de carácter colectivista.

En 1883 fue encarcelado en Francia acusado de incitación al motín y permaneció en prisión hasta 1886. Tras su liberación se refugió en Londres, donde vivió hasta poco después de la victoria de la revolución rusa, momento en el que decidió volver a su país natal. Murió en 1921 en Dmitrov

Fijaos en la Naturaleza

Título original: Этика
(1922)

Pepitas de calabaza s. l.
Apartado de correos n.º 40
26080 Logroño (La Rioja, Spain)
pepitas@pepitas.net
www.pepitas.net

© De la presente edición, Pepitas ed.

ISBN: 978-84-17386-72-6
Dep. legal: LR-8-2021

Primera edición, febrero de 2021

PIOTR KROPOTKIN

Fijaos en la Naturaleza

Ética: Origen y evolución de la moral

Traducción del ruso de NICOLÁS TASIN

Prólogo de ÁLVARO GIRÓN SIERRA

Introducción de NIKOLÁI LEBEDEFF



PIOTR ALEKSÉYEVICH KROPOTKIN (1842-1921)

PRÓLOGO

LA ÉTICA DE KROPOTKIN: HISTORIA DE UN TESTAMENTO VITAL

Por Álvaro Girón Sierra*

EL 8 DE MARZO de 1927 Marie Goldsmith, brillante bióloga rusa y amiga personal de Piotr Kropotkin (1842-1921), escribía desde Rusia una carta a uno de los más grandes historiadores del anarquismo, Max Nettlau. En ella le anunciaba el envío por correo del primer volumen del libro que Kropotkin había publicado póstumamente sobre ética. Y hacía una significativa referencia al segundo volumen: será publicado en forma de fragmentos aislados aunque, eso sí, siguiendo un plan. Era lo que parecía inferirse del propio manuscrito inacabado del libro. Esta segunda parte, seguramente fragmentaria, nunca llegó a publicarse. El prologuista pide encarecidamente que alguien culmine esa tarea inconclusa. Al lector le queda el placer de leer el primer volumen de su gran obra, que en sí misma es un logro formidable.

¿Quién era Kropotkin? La biografía del llamado príncipe anarquista combina a partes iguales el logro intelectual y científico con el aura romántica. Miembro de la más rancia aristocracia rusa, paje del zar, militar y explorador de Siberia, acabó por romper sus lazos familiares y de clase uniéndose al movimiento libertario. De he-

* Institución Milá y Fontanals - csic.

cho, se convirtió en el propagador más importante del comunismo anarquista, convirtiéndose en la figura internacional de referencia del movimiento hasta el advenimiento de la Gran Guerra, cosa por la cual fue objeto de una crítica recurrente: la aceptación acrítica de sus ideas inhibía el debate dentro de las filas ácratas.

Su influencia, además, desbordó los límites de la militancia anarquista, alcanzando públicos a los que raramente accedía un libertario. Era una firma relativamente habitual en *The Times*, *Nature* o en la más prestigiosa de las «monthly reviews» británicas, *The Nineteenth Century*. Geógrafo eminente, fue miembro de la British Society for the Advancement of Science y de la Royal Geographical Society, y redactó folletos, artículos y libros sobre temas tan diversos como el cultivo intensivo, la literatura rusa, la Revolución francesa o el sistema de prisiones y su influencia sobre los presos. Pero sobre todo es conocido por un libro: *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución* (1902), objeto de continuas reediciones en varios idiomas, que muchos han visto como una suerte de refutación del darwinismo social y que otros, desde una perspectiva distinta, vemos como un intento de ensanchar el consenso darwiniano a partir de una lectura crítica de Darwin. De hecho, los jóvenes hermanos Kropotkin debatían sobre evolucionismo desde una fecha tan temprana como 1858. Esa particular lectura de Darwin se pone al servicio de un gran proyecto intelectual: es una de las sólidas rocas sobre las que el anarquista ruso construyó su ética, la columna vertebral de su legado vital y político, si es que estos se pueden distinguir.

Para un historiador como yo, que ha manejado material tan sensible como la correspondencia, estudiar críticamente la figura del príncipe anarquista ha representado y representa una tarea ciclópea. No solo porque el libertario ruso fue un gigante intelectual de muy variados intereses que además escribía en distintos idiomas cuidando mucho qué se quería decir en cada mercado editorial, sino, sobre todo, por lo difícil que es distanciarse de una personalidad particularmente atractiva. Este mismo sentimiento

era compartido por muchos de sus contemporáneos, cuyas vidas cambiaron debido a la lectura de sus folletos y libros, o al contacto personal. Sus impresiones casi siempre coincidían: sus concepciones éticas y su propio comportamiento eran de una sola pieza. Así lo expresaba Rudolf Rocker, una de las grandes figuras del anarquismo internacional y amigo personal de Kropotkin, en su libro autobiográfico *The London Years*:

Fue en su vida personal y sus relaciones personales el mismo hombre que escribió *El apoyo mutuo*. No existía fractura entre el hombre y su trabajo. Hablaba y actuaba en todas las cosas como sentía, creía y escribía. Kropotkin era un hombre íntegro. Él fue uno de los más grandes acontecimientos de mi vida.

La moral personal era puesta claramente en relación con una exigencia revolucionaria. En su correspondencia habla de que para llamarse a sí mismo socialista, uno ha de vivir lo más sobriamente posible, no ganar sino lo estrictamente necesario para sobrevivir y dedicar el resto del tiempo a la obra de la revolución. Quizás estos propósitos no parezcan una gran novedad si los contrastamos con las ideas expresadas públicamente por la extensa galería de «santos laicos» del anarquismo. De hecho, algunos autores han visto este moralismo de Kropotkin con ojos más críticos. Tal era el caso del escritor Ernest Belfort Bax. En su libro autobiográfico *Reminiscences and Reflections of a Mid and Late Victorian* (1918), mostraba su sorpresa al advertir en el ruso tanto la «creencia en la ética individualista-introspectiva propia del puritanismo burgués ordinario» como la idea de que «la autoinmolación a través del ascetismo» tenía un «intrínseco valor en sí mismo». Sin embargo, y dejando alabanzas y críticas de la personalidad del príncipe anarquista aparte, no era tan usual asumir, como lo hacía Kropotkin, que una de las tareas de los revolucionarios era mejorar la raza haciendo que las «buenas cualidades» pasasen al estado de hábito. El hombre nuevo debía serlo en el sentido más radical de la expre-

sión. La Ética para Kropotkin tenía poco o nada de entretenimiento intelectual y mucho de ciencia natural aplicada.

Esta concepción, a la vez personal, moral y política, es la clave del libro que se presenta al lector. Unas páginas que fueron elaboradas en circunstancias particularmente dramáticas. En 1914, cuando estalló la Gran Guerra, Kropotkin, lejos de repudiar el conflicto como una guerra imperialista, cosa que hizo una fracción importante de los anarquistas, apoyó vehementemente la causa aliada. Ello fue determinante en la fractura del movimiento y supuso un gran desprestigio personal. En los primeros meses de 1917 regresó a Rusia después de cuarenta años de exilio en Europa Occidental. En un primer momento, aunque no quiso aceptar entrar en el primer Gobierno revolucionario, colaboró con Kérenski formando un equipo diseñado para establecer las bases de una república federal. La pérdida de autoridad causada por su apoyo a la continuación del esfuerzo de guerra, la falta de libertad con la llegada al poder de los bolcheviques y su mala salud hicieron que ese proyecto quedara en nada. Finalmente, triunfó un tipo de revolución que él veía como más importante que la Revolución francesa, pero que se encontraba en una fase —que calificaba de «jacobina»— muy alejada de sus ideales políticos. Las nuevas autoridades, además, forzaron una suerte de semiexilio en la aldea de Dimitrov, donde sobrevivió con su pareja en circunstancias particularmente precarias hasta su muerte en febrero de 1921.

Es en este contexto donde reemprende su gran proyecto vital. No es que a Kropotkin no le quedara otra cosa que hacer. Él veía la ética, tras los horrores pasados y presentes de la guerra, como más necesaria que nunca. Es algo que se refleja en la escasa correspondencia y testimonios que se conservan de los últimos meses de su vida. En ellos expresaba que no eran los libros los que creaban movimientos de opinión, sino más bien al contrario. Sin embargo, consideraba que el papel de los libros era fundamental para construir esos movimientos. Se trataba de textos que debían

expresar pensamientos clave bajo una forma largamente elaborada. En concreto, los libros bien trabajados eran fundamentales para sentar las bases de una moral libre, que por definición debía ser más elevada que una moral religiosa que tenía como estímulo último las recompensas y los castigos de ultratumba. La referencia a la religión no es casual. Kropotkin veía en ese momento a una opinión pública que luchaba entre Nietzsche y Kant, siendo la moral kantiana, en realidad, una ética religiosa disfrazada con los ropajes de la filosofía. Construir esa moral libre era una necesidad ineluctable que, según él, ya había sentido Bakunin cuando después de derrota de la Comuna hubo de refugiarse en Locarno. Se trataba de poner las bases, trazar la vía a seguir. Quedaba poco tiempo. El príncipe anarquista era consciente de que su corazón había dado los latidos de que era capaz y que habría de consagrar sus últimas fuerzas a esa tarea. De hecho, aquellos que fueron testigos de su muerte comentaban que en sus últimas horas lo que más lamentaba era no disponer de un poco más de tiempo para completar lo que había comenzado hacía años.

En realidad, la moral libre era la pieza clave de un proyecto político en construcción. Cosa de la que era consciente desde hacía décadas. En abril de 1886, Kropotkin comentaba en una carta dirigida a William Morris que estaba empeñado en «elaborar los principios de la filosofía anarquista que, como cada nuevo sistema de pensamiento, requiere mucho trabajo». Este era un asunto que Kropotkin se tomó particularmente en serio desde que se instaló en Gran Bretaña, y que ocupó buena parte de sus energías durante el largo período de exilio inglés (1886-1917). El diario personal de la joven Olive Garnett revela claramente el papel clave que el geógrafo anarquista asignaba a la moralidad en su proyecto político. Cuando el 6 de marzo de 1892, en una reunión dominical informal, Olive expuso sus objeciones sobre el anarquismo, vio cómo la faz de Kropotkin palidecía y su expresión se volvía particularmente seria. El anarquista ruso comenzó un parlamento de cerca de una

hora que el resto de los asistentes escuchó en sepulcral silencio. La conclusión de la joven es particularmente significativa: él y su esposa creían firmemente en el poder del sentido moral.

Fe en el poder del sentido moral que algunos consideraban excesiva. Tal era el caso del escritor, y socialista fabiano, George Bernard Shaw, quien en su artículo «A Refutation of Anarchism» (1888) señalaba que el comunismo anarquista de Kropotkin hacía afirmaciones excesivas sobre la moralidad humana. Shaw especulaba, con cierto escepticismo teñido de sorna, que un período transicional de colectivismo «podría», algún día, educar a los humanos para que vivieran como santos. Bernard Shaw acertaba en cuanto a que señalaba el papel clave que Kropotkin asignaba a la moralidad dentro de su visión del comunismo libertario. Era una cuestión, en primer lugar, de consumo interno. Desde el congreso anarquista secreto de Londres de 1881, Kropotkin había mostrado su preocupación por la generalización de cierto amoralismo entre las filas libertarias. Pero la verdadera cuestión tenía más calado teórico: estaba en juego la credibilidad de la anarquía como modelo viable de la sociedad futura. Se trataba de demostrar de manera convincente que era posible construir un futuro de comunas libres federadas, en el que el trabajo manual e intelectual estuvieran integrados, y en el que la acción combinada de la agricultura y la industria aseguraran no solo la supervivencia, sino también el desarrollo pleno de las energías y proyectos individuales y colectivos. Un futuro en el que se suprimirían tanto el salario como la propiedad privada, y en el que no tendrían sentido las coerciones legales, estatales o religiosas. Y todo ello tenía como fundamento la idea de que la sociedad preexistía, en todos los sentidos de la palabra, al Estado, la ley y la religión. Una sociedad que era, por definición, prehumana, y que se sustentaba en hábitos morales que tenían su base en instintos sociales útiles en la lucha por la existencia y que habíamos heredado de nuestros ancestros animales. Proyecto político, ética y lectura idiosincrática del darwinismo eran de una sola pieza.

Estas últimas son premisas que Kropotkin despliega ya en 1882 en su folleto *La ley y la autoridad* y que se complementan con las ideas expuestas en su obituario de Darwin aparecido ese mismo año en *La Révolte*: la general predominancia de las especies sociales entre los animales y el papel esencial de la solidaridad en el combate que sostienen las especies contra las fuerzas hostiles de la naturaleza. Pero es a partir de 1886 cuando el aliento teórico se hace más ambicioso, en consonancia con las intenciones expresadas a William Morris. Y para ello utiliza uno de sus altavoces preferidos, la prestigiosa *The Nineteenth Century*. En ella aparecen dos importantes artículos en 1887: «The Scientific Bases of Anarchy» y «The Coming Anarchy». En ellos se afirmaba no solo la general consonancia del anarquismo con la filosofía evolucionista, sino que se sostenía, criticando específicamente al conocido filósofo Herbert Spencer, que la evolución nada tenía que ver con las leyes de población malthusianas. Más allá de ello, y abundando en lo ya anunciado en *La ley y la autoridad*, insistía en la anterioridad de la moral pública sobre la ley, en la importancia de los hábitos morales en la lucha por la existencia, y en el hecho de que la cooperación es un factor mucho más importante en la evolución de las especies que la lucha «dentro» de cada especie por los medios de subsistencia.

Dicho de otra forma, los más aptos en el mundo orgánico son aquellos que crecen acostumbrados a la vida en sociedad, y la vida en sociedad implica la existencia de hábitos morales. El uso de la palabra «hábitos» no es casual. Kropotkin descalificaba en ese momento los sistemas de moral que implican un cálculo utilitario, cualquier tipo de deliberación racional basada en la perspectiva de castigos o recompensas presentes o ultraterrenas. Era un concepto de la ética que él veía como mercantilista y que podía dar origen a todo tipo de sofismas. Frente a ello, proponía un sistema de moral alternativo: la teoría de los hábitos morales resultantes de las necesidades de la vida en sociedad. Una moral de la simpatía, y aquí la referencia aparentemente sorprendente es a Adam Smith, que

ve la verdadera base de las acciones y sentimientos morales en la capacidad de ponerse en la piel del otro, en alegrarse cuando tu congénere esté alegre, en sufrir cuando se contempla el sufrimiento ajeno. Todo ello implicaba cierto desarrollo de la imaginación.

Esta identificación de los resortes íntimos de la acción moral con la esfera de los hábitos semiinconscientes ya había sido trazada en su conferencia «La anarquía en la evolución socialista», de 1886. En ella se apelaba a que había que crear las condiciones socioeconómicas propicias para el desarrollo de hábitos sociales que faciliten la transición a una moral espontánea. Se trataba, y aquí Kropotkin ya citaba a Jean-Marie Guyau (1854-1888), filósofo de gran influencia en su momento y al que el ruso aludirá con frecuencia en el libro que ahora se prologa, de una moral sin obligación ni sanción. Una moral por hábito que, además, identificaba como la moral de las masas. Era la única que él creía en ese instante que podía ser considerada como una verdadera moral.

KROPOTKIN MANEJABA muy bien los registros y los públicos a los que quería dirigir sus mensajes. Y no se limitaba ni mucho menos a las «clases educadas» británicas que leían *The Nineteenth Century*. De hecho, aunque exiliado en Gran Bretaña, tenía una cuota de control nada desdeñable en la revista anarquista francesa más prestigiosa del momento, *La Révolte*. Es esa publicación la que impulsa en 1889 la publicación de un folleto, *La moral anarquista*, objeto de continuas reediciones y traducido a varios idiomas. Su objetivo era muy concreto. Se trataba de alzar la voz, de la manera más didáctica posible, en el debate sobre la existencia o no de una ética anarquista. Tema, además, muy posiblemente conectado con otra polémica que se estaba produciendo en Francia dentro de las filas libertarias: la legitimidad o no de actividades ilegales como el robo, muchas veces presentado como acto de expropiación. Y todo ello en el contexto

general de una subcultura política en la que no era infrecuente que se acercaran peligrosamente anarquismo, bohemia y criminalidad. La pregunta central del folleto es la siguiente: ¿es la moral posible sin una inspiración religiosa? ¿Nos lleva el proceso de secularización necesariamente al amoralismo? El ruso se preguntaba, en definitiva, si la consolidación de explicaciones «científicas» del origen del cosmos y de la propia humanidad, así como la renuncia a una explicación sobrenatural de nuestra naturaleza y de nuestras acciones, aparejaban necesariamente la indiferencia de nuestros actos.

Pero, según Kropotkin, en la naturaleza no todo es indiferente. No hay necesidad de inspiración sobrenatural. Sí existen firmes criterios sobre los que asentar lo bueno y lo malo. Los animales que viven en sociedad los conocen. Lo bueno es lo útil para la especie; lo malo, lo perjudicial para ella. De ello dimana el principio de solidaridad: haz a los demás lo que quieras que ellos te hagan en igualdad de circunstancias. Sentimientos morales de solidaridad que tiene su suelo en la «simpatía», tal como ya había expresado en sus artículos de *The Nineteenth Century*. Ese sentimiento de solidaridad ha obrado a lo largo de millones de años, convirtiéndose en costumbre y transmitiéndose por herencia fisiológica. De tal manera que el sentido moral se convierte en una facultad natural como el olfato o el tacto: sería más fácil habituarse a andar a cuatro patas que desembarazarse del sentido moral, entre otras cosas porque este es anterior a la posición erguida del hombre.

A todo ello añade Kropotkin una segunda vuelta de tuerca contra un concepto mercantilista de la ética, apoyándose de manera aún más explícita en la filosofía vitalista de Jean-Marie Guyau. El francés, al que veía como un «anarquista inconsciente», habría encontrado el verdadero camino allá donde las filosofías kantianas, positivas y evolucionistas se habían estrellado. La abnegación, el altruismo y la fecundidad moral no estarían determinados por placeres y dolores como resortes conscientes de la conducta, sino por la tendencia inherente de la vida a expandirse y comuni-

carse. El sentimiento de obligación moral no es sino la conciencia de un poder. Se trata del sentimiento de la propia fuerza, es la vida que busca esparcirse. Sentir interiormente lo que uno es capaz de hacer es, también, tener conciencia de lo que se debe hacer. Sobre todo este asunto Kropotkin volverá a reflexionar, como veremos, en los últimos años de su vida.

AL OTRO lado del Canal de la Mancha, y desde mediados de los años 1880, también sucedían cosas importantes a las que Kropotkin sintió que debía dar respuesta. En Gran Bretaña se había generalizado la sensación de declive industrial y científico ante la competencia de otras potencias, fundamentalmente de Alemania. La crisis económica se hacía sentir y la tensión se manifestaba en una sucesión de manifestaciones de los habitantes de los *slums* en el mismo centro del Imperio. El socialismo, virtual difunto a principios de los años 1880, empezaba a crecer con cierta fuerza a mediados de la década. Es cuando algunos científicos de la órbita darwinista salen al foro para hablar a la nación y ofrecer soluciones. Thomas Huxley, amigo personal de Darwin y hombre clave del grupo de presión darwiniano, propuso reformas en la educación y la asistencia social. El guion político era claro: había que poner fin al *laissez faire*, a lo que Huxley llamaba «nihilismo administrativo». Pero, sobre todo, había que cortar las alas al socialismo, personalizado en los ideales, según el historiador Adrian Desmond, de Alfred Russel Wallace y el propio Kropotkin.

El nuevo guion político de Thomas Huxley tenía mucho que ver con un cambio importante en su valoración de la naturaleza como fuente de nuestras concepciones éticas. Ello se materializó en una secuencia de artículos que tuvo como culminación la publicación en forma de libro de una célebre conferencia: la *Romanes Lecture*, leída en Oxford en 1893. Según Huxley, la naturaleza

podía ser descrita como un conjunto de procesos amorales, una auténtica lucha de gladiadores. No podía ser, en definitiva, fuente de nuestras concepciones éticas. Y no solo eso: el hombre ético tenía como deber moral oponerse a las ciegas fuerzas naturales. Pero hay límites a la intervención humana. Aunque la sociedad misma tenga como condición de su construcción y pervivencia oponerse a las fuerzas ciegas de la naturaleza, ello no quiere decir que esté al abrigo de ellas. Nuestra existencia está permanentemente amenazada tanto por la existencia de instintos agresivos primordiales como por el espectro de las leyes de población malthusianas. El Estado aparece legitimado como ente regulador. Pero, sobre todo, el mensaje era que había que poner límites a los sueños liberadores del socialismo: la inevitabilidad de ciertos niveles de desigualdad aparece en un primer plano.

Kropotkin no se quedó al margen del debate. Uno de los artículos de Huxley más conocidos, «The Struggle for Life: A Programme», publicado en *The Nineteenth Century* en 1888, le dio pie para publicar una larga serie de artículos en la misma revista en el período que va de 1890 a 1896. Artículos que, de hecho, serán la base sobre la que se construyó su célebre libro *El apoyo mutuo* (1902). En realidad, el hecho de que Kropotkin produjera una respuesta tan elaborada hace sospechar que había algo más que una réplica personal a Huxley. Se trataba de ideas que seguramente llevaba madurando desde hacía tiempo y que tenían, entre otros posibles propósitos, asentar firmemente el anarquismo sobre una lectura antimalthusiana de Darwin, cosa no extraña en una fracción importante de los naturalistas rusos. En realidad, los artículos que dieron origen a *El apoyo mutuo* comienzan con un ataque generalizado a los discípulos de Darwin, y no solo a Huxley. Dichos «discípulos de Darwin», según él, solo eran capaces de ver los aspectos más brutales de la lucha por la vida. La entendían exclusivamente como una lucha de exterminio mutuo entre individuos de la misma especie. Reconociendo que ese tipo de lucha existe en la

naturaleza, el ruso advierte que Darwin también había hablado de una lucha «metafórica» por la vida, entendiendo por ella el combate colectivo que cada especie sostenía contra las condiciones adversas que le oponía el medio. Ese último tipo de lucha tenía más peso en la economía de la naturaleza que el conflicto intestino que sostenían los individuos dentro de cada especie. Ahora bien, en ese combate «metafórico», el que sostienen las especies contra el medio físico y otras especies, las más aptas son aquellas que desarrollan en más alto grado los instintos sociales que están orientados a la práctica del apoyo mutuo, es decir, la solidaridad. Este apoyo mutuo, por otro lado, es el suelo mismo sobre el que se desarrollan las facultades más elevadas: la inteligencia y la conciencia moral. Las conclusiones son claras para Kropotkin. No solo se trataba de que el apoyo mutuo fuera el hecho dominante del universo de lo vivo, especialmente en los escalones más altos de la evolución. Era también el verdadero factor progresivo de aquella, ya que a un alto desarrollo de la sociabilidad corresponde un mayor desarrollo tanto de la inteligencia como de la moralidad.

Las relaciones entre darwinismo, apoyo mutuo y ética evolucionista se convirtieron en el núcleo temático de varias conferencias que Kropotkin impartió a lo largo de la geografía del Reino Unido durante la década que comenzó en 1890. Sus conferencias tenían normalmente un carácter alimenticio, entre otras cosas porque el ruso vivía de ellas y de los artículos que iba publicando en la prensa no libertaria. Pero también le servían para precisar sus ideas y ofrecer sus puntos de vista personales en temas candentes. Entre ellas destaca una leída muy probablemente en 1893 en la Hermandad Ancota de Mánchester, donde impartía conferencias con cierta frecuencia, poco tiempo después de que apareciera impresa la primera versión de la célebre *Romanes Lecture* de Thomas Huxley. La importancia de la conferencia de Kropotkin, traducida al castellano con el título «Justicia y moralidad», radica en que se ocupaba de algo que no pocos de sus contemporáneos percibieron

como especialmente chocante: el hecho de que Huxley renunciara explícitamente a fundamentar su Ética en la naturaleza. Algunos, y ese era el caso de Herbert Spencer, lo interpretaron como una verdadera rendición hecha desde dentro de las propias filas evolucionistas. Una rendición que abría la puerta a la ética religiosa.

Kropotkin consideraba importante la *Romanes Lecture*, y no solo porque pensara que Huxley era el más importante exponente vivo de la escuela darwiniana. Afirmaba, además, que en ella se exteriorizaban los pensamientos más difundidos entre las clases instruidas de la época. Veía como especialmente criticable la idea expuesta en la conferencia de que existía una oposición entre proceso cósmico y ético. No podía aceptar que se afirmara que la Ética únicamente empezó a desarrollarse con la aparición de las comunidades organizadas de seres humanos. Pero, sobre todo, el príncipe anarquista señalaba una falla en el argumento que arruinaba todo el edificio construido por el británico: Huxley era incapaz de determinar cómo, cuándo y por qué se había originado ese hipotético proceso ético que supuestamente nos impulsaba a oponernos a todo aquello que nos enseñaba una naturaleza amorala. La conclusión del anarquista ruso es que a Huxley solamente le quedaba la alternativa de explicar la génesis de nuestras ideas morales acudiendo a un origen sobrenatural. No fue ni mucho menos el único. La sensación de desconcierto entre las filas evolucionistas llegó a la prensa popular. En las páginas de *The Guardian* se podía leer el 24 de mayo de 1893 un comentario sobre la *Romanes Lecture* a la vez sintomático y demoledor:

Los que abogan por la evolución han trabajado duro para hacer caer los sentimientos morales bajo el yugo de la ley universal. Darwin y Herbert Spencer han buscado explicar la razón y el lenguaje, la justicia, la benevolencia y la verdad a partir de los ciegos esfuerzos de los animales gregarios tendentes a la preservación y al bienestar de la manada. Pero el profesor Huxley nos dice ahora que todo esto era un error.

Kropotkin no tenía paciencia para lo que él veía como inaceptables vacilaciones. Reafirmó su convicción de que la posición correcta era la del propio Darwin, es decir, que el origen de la moral humana no puede ser otro que el instinto de sociabilidad inherente a la inmensa mayoría de los animales. Un instinto que ha alcanzado aún más desarrollo y amplitud por la evolución de la razón, la experiencia, las costumbres y el lenguaje. Es posible, por otra parte, que el anarquista ruso, en su conferencia de Ancota, tuviera ya en mente un cambio en la opinión pública que desbordaba claramente las fronteras británicas. De hecho, a mediados de la década de 1890 expresaba en su correspondencia privada una gran incomodidad ante el avance de la ética religiosa y la crisis finisecular de la ciencia como fuente inspiradora. Ello hay que entenderlo dentro de un rearme general, tanto cultural como institucional, de la Iglesia católica bajo el pontificado de León XIII. Kropotkin hizo parcialmente responsable de ese avance de la religión a ciertas interpretaciones del darwinismo. En una carta del 9 de diciembre de 1894 dirigida al destacado anarquista francés Jean Grave, afirmaba:

es un arduo trabajo fundamentar la Ética ante el fallo de la ciencia de Darwin (o más bien de sus discípulos) y ante el fallo total de los economistas [...] historiadores, etc., dado que la ética religiosa supone un ataque general a la ciencia y encuentra un eco mucho más grande de lo que nos hubiéramos podido imaginar hace veinte años...

Kropotkin, además, tenía que combatir a otro enemigo *externo* que cada vez se volvía más *interno*: la filosofía de Nietzsche —que estaba desarrollando sorprendentes afinidades electivas con el darwinismo— se había hecho extremadamente popular en numerosos círculos libertarios prácticamente en cualquier país donde hubiera una militancia anarquista importante. A esta tendencia individualista radical se la asociaba con la legitimación del terrorismo y con cierto anarquismo literario difuso que no pocos

anarquistas percibían como una filtración burguesa dentro del movimiento. El anarquista ruso apreciaba de Nietzsche su crítica de la caridad cristiana, pero abominaba de su idea del *individuo poderoso*. El individualismo de Nietzsche, para el anarquista ruso, era un individualismo burgués que solo podía existir bajo la condición de la opresión de las masas.

Kropotkin reaccionó doblemente. Por un lado, reafirmó la pertinencia no solo de la ciencia y sus métodos, sino también de una versión sui géneris del positivismo. En el folleto *La ciencia moderna y la anarquía*, publicado originalmente en ruso en 1901, manifestó que el método inductivo era el único legítimo, y que ese mismo método, el de las ciencias naturales, debía ser aplicado a todos los fenómenos físicos, biológicos y humanos. La Ética debía ser estudiada como parte de una hipotética ciencia natural de la humanidad. Kropotkin, además, defendía un fuerte mecanicismo concluyendo triunfalmente que se podía leer el libro de la naturaleza sin recurrir a un Creador, a una mística fuerza vital o a un alma inmortal; y, por supuesto, sin consultar la trilogía de Hegel o esconder nuestra ignorancia detrás de cualquier símbolo metafísico. El propósito era ambicioso. Afirmaba que el anarquismo debía asumir como propia la tarea de la construcción de una filosofía sintética allá donde Comte y Spencer habían fracasado por sus prejuicios políticos y de clase.

Pero es en el flanco de la moral donde se hicieron aún más explícitos los verdaderos objetivos de Kropotkin: ofrecer sólidas alternativas a Nietzsche y el cristianismo en tiempos de desorientación intelectual y política. Alternativas basadas en lo que él veía como sólidos fundamentos darwinianos. Es entonces cuando asume formalmente la necesidad de publicar un gran estudio específico sobre la ética, esfuerzo que desembocará en el volumen que hoy se prologa. En 1904 ya lo encontramos manos a la obra. En una carta al filólogo danés Georges Brandes del 17 de noviembre de ese mismo año, afirmaba estar inmerso en una lectura exhaustiva

de todo lo referente a la moral. Pensaba, en todo caso, que la Ética habría de ser construida con materiales renovados, ya que no hay tanto de nuevo en los viejos sistemas. Y ahí alude a algo que será central en su libro inacabado que hoy prologamos: el papel central de la justicia entendida como «equidad». La base de toda Ética es la igualdad, y ello es así desde el salvaje a nuestros días, pasando por Cristo, Mahoma o Buda. Y no se puede alterar; a lo más que se puede llegar es a cambios en su comprensión o en la forma de exponer ese principio.

En agosto de 1904 aparece el primero de los artículos en *The Nineteenth Century* con el significativo título «The Ethical Needs of the Present Day». En aquel, el anarquista ruso manifestaba que existía una contradicción fundamental entre una ciencia moderna que había sido capaz de elaborar los elementos fundamentales de la filosofía del universo y una Ética que parecía que se había quedado atrás. Existía una demanda imperiosa, en su opinión, de una nueva ciencia realista de la moral. Reconocía que a lo largo del siglo XIX se habían producido contribuciones importantes en esa dirección: el utilitarismo de Bentham o Mill, el evolucionismo altruista de Darwin, Spencer o Guyau. Pero también era cierto que esas aproximaciones no habían satisfecho a las fracciones educadas de la sociedad, observándose un retorno a posiciones idealistas. Insiste en dos factores coadyuvantes que explicaban parcialmente ese estado de cosas: la estrechez de miras del influyente filósofo Herbert Spencer en todo lo referente a la cuestión social y, sobre todo, la interpretación feroz del darwinismo popularizada por eminentes miembros de la escuela evolucionista. Todo ello había llevado a una verdadera cruzada contra todo conocimiento positivo. La opinión pública oscilaba entre dos extremos: el retorno a las supersticiones de la Edad Media y la glorificación del amoralismo y las naturalezas superiores.

Fundamentar una Ética realista que realmente diera respuesta a este estado de cosas requería algo más que exponer una expli-

cación naturalista del origen de la Ética desde nuestros ancestros animales. Se necesitaba un criterio que nos permitiera examinar racionalmente nuestros propios instintos morales. Una cosa es nuestra repugnancia inmediata ante los actos que consideramos inmorales, y otra bien distinta son las estimaciones intelectuales que hacemos sobre las consecuencias que tiene seguir aquello que nos impulsa a hacer nuestros sentimientos éticos. Dicho de otra forma, si la lucha por la vida y la exterminación de los débiles es la ley de la vida, ¿no sería la cesación/atenuación de ese combate el comienzo de la decadencia humana como proclama Nietzsche? O dicho de otra manera, ¿no sería necesario reevaluar aquellos sentimientos que tienden a reducir la lucha y hacerla menos dolorosa? El hecho de que hacerse esas preguntas sea posible, y aquí Kropotkin estaba pensando específicamente en Huxley, indicaba que existía una profunda contradicción en el seno de la filosofía evolucionista. Si la naturaleza es representada como un inmenso campo de batalla ¿cómo explicar entonces que el hombre tenga una acusada conciencia de lo bueno y que la fe en el triunfo gradual del principio del bien esté profundamente asentada en el ser humano? Pero no es un inmenso campo de batalla lo que enseña el libro kropotkiniano de la naturaleza. Aquí se acude al bagaje conceptual prestado de *El apoyo mutuo* y al que sucintamente se ha aludido: la general prevalencia del apoyo mutuo, su utilidad en la lucha por la existencia, su carácter progresivo. Y da un paso más allá. Afirma que el apoyo mutuo es un «instinto permanente», aludiendo explícitamente a Darwin. Un «instinto permanente» que es el rudimento de la conciencia moral, sobre el que se desarrollan los atisbos de los sentimientos de justicia y de altruismo visibles en las especies superiores del reino animal. Por tanto, no existía una naturaleza amoral a la que hubiera que vencer acudiendo a un principio extranatural. Es ella misma la fuente de nuestras ideas del bien y el mal supremos. Y no todo queda en la esfera de lo innato. El apoyo mutuo también era objeto de apren-

dizaje. Kropotkin manifestaba, y ello ya ocurría desde hacía años, que los hombres primitivos, e incluso los homínidos, al estar en contacto muy estrecho con los animales, tuvieron la oportunidad de observar cómo el apoyo mutuo era una necesidad para la supervivencia de las distintas especies. Posteriormente, la vida y los hábitos de los animales fueron incorporados a proverbios, fábulas, poemas morales o libros sagrados con el fin de fortalecer las costumbres ya existentes de apoyo mutuo.

Kropotkin, además, estableció en su artículo de 1904 lo que él consideraba como los pasos consecutivos de la escala ascendente de la evolución de la moralidad. En primer término se situaría el apoyo mutuo, cuya importancia en la evolución humana considera una verdad científica fuera de toda duda. A medida que se desarrollaron las prácticas de apoyo mutuo, y este se hacía habitual o instintivo, se producía un desarrollo paralelo del sentido de justicia, entendida esta como equidad o igualdad, que se hacía más notable a medida que desaparecían las diferencias de clase. Por otro lado, un cierto grado de identificación del individuo con los intereses del grupo es visible desde los principios de la vida social. Pero solamente a medida que las relaciones de justicia igualitaria se consolidaban, se estableció sólidamente el terreno para un desarrollo posterior: la aparición de sentimientos y conductas altruistas que impliquen el sacrificio por los demás, únicos sentimientos y hábitos que merecen llamarse moralidad. Apoyo mutuo-justicia-altruismo eran pasos consecutivos de una escala ascendente. Todos ellos tenían la fuerza de un instinto innato, siendo el primero, el apoyo mutuo, más fuerte por ser el más antiguo, y el tercero, el altruismo, la verdadera la moralidad, menos imperativo por ser el último en desarrollarse.

A KROPOTKIN, por otra parte, se le solía hacer un elogio envenenado: atribuir a los demás su propia bondad. Incluso se llegaba a decir que todo su proyecto ético, incluido *El apoyo mutuo*, estaba infectado de esa creencia. Sin embargo, en su correspondencia privada el anarquista ruso no se cansaba de insistir en la complejidad de la naturaleza humana, así como en sus posibles contradicciones. De hecho, en el artículo reseñado de 1904 manifestó que una de las tareas de la nueva ciencia de la Ética sería la elaboración de una suerte de síntesis entre los sentimientos egoístas que llevaban a los humanos a intentar someter a sus semejantes para sus propios fines —una suerte de eco interiorizado de la lucha por la existencia en el sentido más brutal del término— y aquellos que inducen a los humanos a conseguir objetivos comunes —siendo estos el eco interiorizado del apoyo mutuo—. El problema aquí, y esta es una de las cuestiones cruciales de la Ética evolucionista que el propio Darwin abordó, no solo era determinar por qué tendían a prevalecer los instintos sociales sobre los puramente egoístas, sino establecer la mecánica concreta de la resolución de los conflictos interiores. Ello, sin duda, es lo que le llevó en el siguiente artículo de la serie iniciada en 1904, titulado «The Morality of Nature» (1905), a profundizar sobre este aspecto de la Ética evolucionista. Kropotkin se apoyaba estrechamente en Darwin. En concreto, en aquellas páginas de *The Descent of Man* en las que Darwin intentó, citando explícitamente a Kant, ofrecer una explicación naturalista del origen del sentido del deber. El príncipe anarquista apreciaba especialmente este aspecto del pensamiento darwiniano. Tanto como para pensar que era una teoría sobre la Ética más profunda que la del propio filósofo de Königsberg. Para Kropotkin, como para Darwin, el sentido del deber no era más que la conciencia, el eco de un instinto social fuerte y persistente. Este instinto social o moral entraba en ocasiones en lucha con algún deseo súbito o violento, como el hambre o el odio, y a veces era vencido. Pero una vez saciada el hambre o satisfecho el

rencor, el placer de esta satisfacción se disipaba, mientras que los instintos sociales persistían al ser el resultado de muchos siglos de selección natural. Era entonces cuando se producía el remordimiento: la inteligencia, recogiendo con la reflexión el acto realizado, lo comparaba con las exigencias del instinto social, siempre presente, y se avergonzaba de ese acto. Por otro lado, la previsión de una victoria conseguida por este mismo instinto tomaba necesariamente la forma de un deber. Este tema de la conexión entre Ética y conflicto interior será retomado por el anarquista ruso en los últimos años de su vida.

Kropotkin lamentó que ninguno de los teóricos de la filosofía de la evolución siguiera el camino trazado por Darwin. Tampoco pudo cumplir su promesa de una nueva Ética basada en los que veía como sólidos fundamentos darwinianos. Desbordado por acontecimientos históricos como la frustrada Revolución rusa de 1905, una salud cada vez más precaria o la tremenda cantidad de trabajo necesario para completar su libro sobre la Revolución francesa, no volvería a retomar el proyecto hasta finales de 1909. Y es entonces cuando encontró un obstáculo igualmente serio. Ante el desarrollo importante de debates sobre la relación entre teorías de la herencia y evolución, pensó que debía discutir seriamente la cuestión de la lucha darwiniana y el apoyo mutuo antes de seguir adelante. Una gran cuestión que requería el análisis crítico de la selección natural, y más en ese momento en que el lamarckismo estaba en boga. El intento de síntesis darwinismo-lamarckismo, cosa que lo llevó al estudio en profundidad de lo que tenía que decir la ciencia de laboratorio al respecto, le ocupará los años inmediatamente anteriores a la Gran Guerra, publicando una extensa serie de artículos raramente citados.

YA HEMOS aludido más arriba a las condiciones especialmente dramáticas en que se desarrollaron los últimos años de su vida, momento en el que ya instalado en Rusia volvió a asumir su gran proyecto político y vital. Como ya se ha dicho, no pudo finalizar su tarea. Sin embargo, el volumen que el lector tiene en sus manos es bastante más que un libro de historia sobre las concepciones éticas o una mera introducción a una segunda parte inacabada. Quisiera llamar la atención sobre una aportación fundamental que en él se hace: sus importantes consideraciones sobre el origen y la función de los sentimientos y concepciones morales, en especial en relación con el papel clave asignado a la noción de la justicia, entendida como reconocimiento de la igualdad entre los hombres o equidad. Se intentaba responder a una pregunta clave a la que ya hemos aludido: ¿por qué habríamos de preferir nuestros instintos sociales a los egoístas? Desde el punto de vista kropotkiniano, el apoyo mutuo y la sociabilidad son la fuente de nuestros sentimientos morales. Es un sentimiento fortalecido por la comprensión creciente de los hechos de vida social, derivado del desarrollo progresivo de la razón. Sin embargo, este sentimiento moral podría ser debilitado o barrido, tanto en el hombre como en el resto de los animales sociales, si no existiera un nexo mental que sostuviera el instinto de sociabilidad: la concepción de la justicia que alcanzaba una persistente e incluso inconsciente fuerza imperativa, especialmente en los casos menos claros que llevaban a la indecisión. La justicia alcanzaba en Kropotkin el carácter de una forma necesaria del pensamiento casi en un sentido kantiano. A la hora de intentar ofrecer una explicación naturalista del origen de nuestra concepción de la justicia, Kropotkin no fue especialmente convincente.

La justicia es, de hecho, la gran protagonista del libro: el desarrollo de la moral exigía la generalización de las relaciones igualitarias. Y ello lo lleva a reconsiderar el rol del tercer elemento de la tríada ascendente esbozada ya en 1904. Nos referimos a la generosidad o altruismo, aquello que nos impulsa a dar más de lo que

esperamos recibir a cambio, que sigue teniendo un papel fundamental. Su origen radicaba —y en esto sigue manteniéndose fiel a Guyau— en la superabundancia de vida. Es, por tanto, la Ética de quien tiene más energía intelectual, cordial y volitiva de la que necesita para sí mismo. Tiene un papel fundamental en el ulterior desarrollo de la moral. Ahora bien, es una virtud heroica. Se trata de una moral de los fuertes y no es exigible al común de los mortales. Es la equidad, la moral del deber y el haber, la auténtica moral cotidiana, la que es verdaderamente indispensable para mantener a la sociedad en pie. En este sentido, Kropotkin criticaba al francés por no haber subrayado suficientemente el papel decisivo de la justicia en momentos de indefinición moral. También se mostraba escéptico ante la idea de Guyau de que existía la posibilidad futura de suprimir el sentimiento de obligación. Como Darwin había demostrado, según el anarquista ruso el sentido del deber permanece en nosotros recordándonos su existencia en cualquier momento que actuemos contra lo que nos prescribe nuestro gran «instinto permanente», el instinto social.

En su libro póstumo, Kropotkin volvió a hacer visible su crítica del utilitarismo de Bentham y Mill, cosa que no era infrecuente entre aquellos evolucionistas interesados en la ética. El comportamiento moral no es el resultado de la deliberación racional, del consciente sopesar del valor de distintos placeres pasados y futuros. La moralidad de un acto no estaba determinada por sus consecuencias tendentes o no a la felicidad del mayor número, sino, más bien, por haber sido hecho en consonancia con el motivo moral que la naturaleza ha predeterminado en nosotros. Pero existen elementos «utilitarios». El apoyo mutuo y la sociabilidad son las mejores armas en la lucha por la existencia que sostiene la especie y, además, son socialmente unificadoras. Es la naturaleza misma la que hace el cálculo utilitario al retener aquellos instintos que son manifiestamente útiles para la especie. En todo caso, aunque el comportamiento moral no se guía ostensiblemente por una deliberación racional

sobre placeres presentes y futuros, no deja de estar contaminado por la búsqueda de la felicidad de una manera más sutil. Kropotkin explicaba la renuncia al placer inmediato haciendo alusión a la satisfacción producida por la evitación del conflicto interior. Tanto los sentimientos de sociabilidad como nuestras concepciones de justicia son inherentes a la naturaleza humana: actuar contra ellos en función de instintos o hábitos estrechamente personales llevaban al remordimiento y a la pérdida de la armonía interior.

ESTE PRÓLOGO, en definitiva, ha querido mostrar cómo el libro que el lector tiene en sus manos es, en gran medida, la condensación de buena parte de una biografía. Está muy lejos de ser un texto inerte. Parte de una pasión que informó toda una vida. La base última de la Ética de Kropotkin se basaba en una convicción personal profunda: la creencia en la unidad fundamental del género humano. Existía un sustrato fundamental de sentimientos y convicciones éticas comunes, cuyo origen último radicaba en largos siglos de evolución. Todo ello era congruente con su filosofía social. Nuestras concepciones morales no tenían un origen sobrenatural, ni eran el producto de un hipotético contrato social (Rousseau), ni tampoco de la imposición de un estado Leviatán (Hobbes). Nada de ello está «ahí fuera» y se nos impone, forma parte de nuestro equipamiento biológico desde el principio. Nuestro ser moral no necesita del auxilio del Estado, la ley o la religión. Toda esta estructura profunda de ideas y creencias contrastaba dramáticamente con las condiciones históricas que al anciano Kropotkin le tocaron vivir en los últimos años de su vida. Su amigo, el periodista Henry Nevins, expresaba en 1923 una objeción que muy bien puede ser la de los lectores: «Quizás retuvo una fe demasiado profunda en la unidad y fundamental bondad de la humanidad, como expuso en *El apoyo mutuo*». Una objeción, una

duda, que apunta no solo a la posición teórica concreta de Kropotkin, sino a la idea que tiene cada uno sobre esa cosa tan compleja y difícil de definir que llamamos naturaleza humana. Leer este clásico imprescindible, seguramente, nos llevará a repensar una pregunta que nunca dejará de ser actual.

INTRODUCCIÓN

LA ÉTICA* ES EL canto de cisne del gran sabio humanista y revolucionario anarquista, y viene a constituir el coronamiento y la conclusión de todas las concepciones científicas, filosóficas y sociales de P. A. Kropotkin, elaboradas en el curso de su larga y extraordinaria vida. Desgraciadamente, la muerte sorprendió a Kropotkin antes de que su obra estuviera totalmente terminada y a mí me incumben, cumpliendo su voluntad, el deber y la responsabilidad de darla a conocer al público.

Al publicar el primer tomo de la Ética me parece necesario añadir algunas palabras que familiaricen al lector con la historia de esta obra.

En su Ética, Kropotkin ha querido responder a dos cuestiones fundamentales: ¿cuál es el origen de las concepciones morales en el hombre? y ¿cuáles son los fines a los que tienden las normas y preceptos de la moral? Consiguientemente, dividió su obra en dos partes: la primera dedicada al esclarecimiento del origen y desarrollo histórico de la moral, y la segunda consagrada a la exposición de las bases y finalidades de la Ética realista.

Únicamente le fue posible terminar el primer tomo, y ni siquiera en su forma definitiva. De algunos capítulos del primer

* La primera parte de la misma, única que logró terminar el autor, forma el presente volumen: *Ética: Origen y evolución de la moral*.

tomo había escrito únicamente el borrador. El último capítulo, en el cual habían de exponerse las concepciones éticas de Stirner, Nietzsche, Tolstói, Multatuli y otros moralistas contemporáneos sobresalientes, no llegó a ser escrito.

Para el segundo tomo de la *Ética* Kropotkin llegó tan solo a escribir (en inglés) algunos ensayos —completamente terminados—, que se proponía publicar previamente como artículos en revistas, y diversas notas y borradores. Entre los ensayos cabe mencionar: *Primitive Ethics* [Ética primitiva], *Justice* [Justicia], *Morality and Religion* [Moralidad y religión], *Ethics and Mutual Aid* [Ética y Apoyo mutuo] y *Origin of Moral Motives and Sense of Duty* [Origen de los motivos morales y sentido del deber]. El estudio de los problemas de la moral atraía a Kropotkin desde 1880, pero fue en la última década del siglo XIX cuando les dedicó mayor atención. Era precisamente la época en que la moral era repudiada por muchos como cosa inútil y el amoralismo de Nietzsche encontraba libre curso. Al mismo tiempo, no pocos representantes de la ciencia y de la filosofía, influidos por una interpretación literal de las ideas de Darwin, afirmaban que el mundo está regido por una sola ley general: la de la lucha por la existencia, viniendo con ello a apoyar el amoralismo filosófico.

Sintiendo la falsedad de tales concepciones, Kropotkin se dispuso a probar desde un punto de vista científico que la Naturaleza «no es amoral» y «no enseña al hombre el mal» y que, al contrario, la moral es un producto natural de la evolución de la vida social no solamente en el hombre, sino en casi todos los seres vivos, la mayoría de los cuales ofrecen ya algunos rudimentos, cuando menos, de las relaciones morales.

En 1890, Kropotkin dio en la Hermandad Ancota de Mánchester una conferencia titulada «Justicia y moral», y poco tiempo después la repitió ampliada en la Sociedad Ética de Londres. Durante el período comprendido entre 1891 y 1894 publicó en la revista *The Nineteenth Century* una serie de artículos sobre el apo-

yo mutuo entre los animales, los salvajes y los pueblos civilizados. Estos ensayos, que más tarde formaron el libro *El apoyo mutuo. Un factor de evolución*,* constituyen, por así decirlo, la introducción a las concepciones morales de Kropotkin.

En 1904 y 1905, Kropotkin publicó en la misma revista dos artículos dedicados específicamente a los problemas de la moral: «La necesidad de la moral en nuestros días» y «La moral en la Naturaleza». Con algunas alteraciones de forma, estos ensayos constituyen los primeros tres capítulos del presente tomo. Por aquel entonces, Kropotkin escribió en francés un pequeño folleto con el título de *La moral anarquista*. En este folleto Kropotkin exhorta al hombre a la actividad y afirma que la fuerza no reside en la soledad, sino en la unión con los semejantes, con el pueblo, con las masas trabajadoras. En oposición al individualismo anarquista, se empeña en crear una moral social, una Ética de la solidaridad y de la sociabilidad.

Kropotkin opina que todo el progreso humano está íntimamente ligado a la vida social. La vida en común engendra, natural e inevitablemente en los hombres y en los animales el instinto de sociabilidad y de apoyo mutuo, cuyo desarrollo subsiguiente hace nacer en los hombres los sentimientos de simpatía y de afecto.

En estos sentimientos e instintos reside el origen de la moral humana, o sea, el conjunto de sentimientos morales, concepciones y representaciones, que, en último término, se transforman en la que es regla fundamental de todas las disciplinas morales: «No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti».

Pero el «no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti» no es por sí sola, a juicio de Kropotkin, la expresión íntegra de la moral. Esta regla es tan solo la expresión de la justicia y de la igualdad de derechos y no basta para satisfacer la conciencia íntegra de la moral. Kropotkin cree que entre los elementos funda-

* Publicado en esta misma editorial (N. del e.).

mentales de la moral, junto con el sentimiento del apoyo mutuo y el concepto de la justicia, hay algo más, algo que los hombres llaman magnanimidad, resignación o espíritu de sacrificio.

Apoyo mutuo, justicia, espíritu de sacrificio: estos son los tres elementos de la moral, según la teoría de Kropotkin. Aun sin tener el carácter de generalidad y necesidad de las leyes lógicas, esos elementos forman parte de la base misma de la Ética humana, que puede ser considerada como una física de las costumbres. La tarea de un filósofo-moralista consiste en estudiar el origen y el desarrollo de esos elementos de la moral y en probar que, como los demás impulsos y sentimientos, forman parte de la naturaleza humana.

Tras llegar a Rusia en junio de 1917, después de cuarenta años de destierro, Kropotkin se instaló en Petrogrado, pero al cabo de poco tiempo los médicos le aconsejaron trasladarse a Moscú. Tampoco aquí encontró una residencia definitiva. Las condiciones generales de la vida en Moscú eran, por entonces, tan difíciles, que Kropotkin se vio obligado a marcharse, en el verano de 1918, a Dmitrov, una pequeña ciudad sin importancia situada a 65 kilómetros de la capital. Allí vivió aislado por completo del mundo civilizado, durante tres años, hasta el día de su muerte.

Fácil es comprender cuán ardua debe de haber sido para Kropotkin la tarea de escribir una obra como la *Ética* y hacer una exposición histórica de las teorías morales en una ciudad como Dmitrov. No disponía casi de ningún libro (toda su biblioteca se había quedado en Inglaterra); la menor investigación o consulta exigía largo tiempo y con frecuencia paralizaba el trabajo.

Por carecer de medios, Kropotkin no podía adquirir los libros necesarios, y solo gracias a sus amigos y conocidos logró, a veces, procurarse alguno de los más indispensables. Tampoco disponía de secretario, ni de mecanógrafa. Sobre sus hombros pesaba toda la labor, incluso la de poner en limpio sus manuscritos. Todo ello influía, naturalmente, en el trabajo. Por otra parte, desde su instalación en Dmitrov y a causa, quizás, de las deficiencias de alimen-

tación, Kropotkin no se encontraba bien de salud. Esto me escribió el 21 de enero de 1919: «Trabajo con ahínco en la *Ética*, pero mis fuerzas son escasas. A veces me veo obligado a interrumpir el trabajo». Tenía que luchar con inconvenientes de toda suerte. Así, por ejemplo, durante mucho tiempo, tuvo que trabajar por la noche con muy mala luz.

Kropotkin atribuía una gran importancia a sus trabajos sobre la *Ética*. Los consideraba una obra revolucionaria imprescindible. En una de sus últimas cartas, del 2 de mayo de 1920, me dijo: «He vuelto a los trabajos sobre las cuestiones de la moral, porque, a mi parecer, se trata de una obra absolutamente necesaria. Sé muy bien que los libros no determinan las corrientes intelectuales, sino todo lo contrario. Pero también sé que para aclarar las ideas es preciso la ayuda de los libros que dan al pensamiento su forma concreta. Para sentar las bases de la moral emancipada de la religión y superior a la moral religiosa... es preciso la ayuda de libros esclarecedores». Y añadió: «Estos esclarecimientos son necesarios sobre todo ahora que el pensamiento humano se encuentra encerrado entre Kant y Nietzsche».

En sus conversaciones conmigo dijo con frecuencia: «Si no fuera tan viejo, no estaría encorvado sobre un libro de moral en estos tiempos revolucionarios. Tomaría parte activa en la construcción de la nueva vida».

Revolucionario y realista, Kropotkin consideraba la *Ética* no como una ciencia abstracta sobre la conducta humana, sino que en ella veía, ante todo, una disciplina científica concreta que tiene por finalidad guiar a los hombres en sus actividades prácticas. Veía que no bastaba con llamarse revolucionario o comunista para tener un sólido fundamento moral, y que la mayoría de los que así se llaman carecen de una idea moral directora, de un ideal elevado de moral. Kropotkin solía decir que la falta de este ideal moral elevado era, tal vez, la causa por la cual la Revolución rusa se mostraba impotente para establecer un nuevo régimen social

sobre las bases de la justicia y de la libertad, y llevar a los demás pueblos la llama revolucionaria, como ocurrió en la época de la gran Revolución francesa y de la Revolución de 1848.

El viejo revolucionario rebelde, cuyos pensamientos tendieron siempre hacia la felicidad humana, abrigaba la esperanza de que su Ética sirviera de inspiración en la lucha a las jóvenes generaciones, inculcándoles la fe en la justicia de la revolución social, encendiendo en sus corazones la llama del espíritu de sacrificio en pro de sus semejantes y convenciéndolos de que «la felicidad no consiste en el goce individual ni en los placeres egoístas, por elevados que sean, sino en la lucha por la verdad y la justicia entre el pueblo y junto con el pueblo».

Al negar los lazos entre la moral, por una parte, y la religión y la metafísica, por otra, Kropotkin quería sentar la Ética sobre bases puramente naturales, empeñándose en probar que tan solo permaneciendo dentro de la realidad puede encontrarse la fuerza para una vida verdaderamente moral. Se diría que Kropotkin quería, con la Ética, ofrecer a la humanidad algo así como su testamento, inspirándose en la estrofa del poeta:

Amigo, no huyas con tu alma cansada
De la tierra, de tu maldita patria.
Trabaja con la tierra y sufre con la tierra
El dolor común de los hombres, tus hermanos.

Muchos esperan que la Ética de Kropotkin sea una Ética *revolucionaria* o *anarquista*. Pero él solía afirmar que su intención era solo escribir una Ética puramente humana (a veces se servía de la palabra *realista*). No admitía la existencia de éticas diversas. Creía que la Ética debe ser única e igual para todos los hombres. Cuando se le objetaba que en la sociedad contemporánea, dividida en clases y castas hostiles entre sí, no podía darse una Ética única, respondía que toda Ética, *burguesa* o *proletaria*, se funda sobre una

base étnica común, cuya influencia sobre los principios de la moral de clase o de grupo, es, a veces, grande. Afirmaba que todos nosotros, independientemente del partido o la clase a que pertenezcamos, somos, ante todo, hombres: *Homo sapiens*, unidad lógica que comprende desde el europeo más culto hasta el salvaje; desde el burgués más refinado hasta el proletario más humilde. En sus concepciones de la sociedad futura, Kropotkin pensaba siempre en los hombres, sin las estúpidas clasificaciones consagradas por la humanidad en su largo camino histórico.

La teoría Ética de Kropotkin se puede caracterizar como teoría de la fraternidad, a pesar de que esta palabra casi no aparece en su libro, sustituyéndola, casi siempre, por la de solidaridad. A su juicio, la solidaridad es algo más real que la fraternidad. Para probarlo, mencionaba el hecho de que con frecuencia nacen, entre los hermanos, disputas y odios que conducen, a veces, hasta el fratricidio. Según la leyenda bíblica, la historia del género humano empieza precisamente con un fratricidio. En el orden vital, la concepción de la solidaridad expresa la relación física y orgánica entre los miembros y elementos de cada ser vivo, mientras que en el orden de las relaciones morales la solidaridad se expresa en el apoyo mutuo y en la compasión. La solidaridad concuerda con la libertad y la igualdad, condiciones indispensables para la justicia social. De aquí arranca la fórmula de la Ética de Kropotkin: «Sin igualdad no hay justicia y sin justicia no hay moral».

La Ética de Kropotkin no resuelve todos los problemas morales que apasionan a la humanidad contemporánea; señala tan solo el camino y propone una solución del problema ético. Su obra es, sencillamente, la tentativa de un hombre de ciencia y de un revolucionario para contestar a esa cuestión penosa: ¿por qué he de vivir yo una vida moral? Es una lástima que la muerte le haya impedido dar forma definitiva a la segunda parte de su obra, en la cual se proponía exponer las bases de la Ética natural y realista, y formular su credo ético.

Con sus investigaciones para sentar las bases realistas de la Ética, Kropotkin ilumina nuestro camino en el complicado mundo de las relaciones morales. Para cuantos pretenden alcanzar la tierra prometida de la libertad y de la justicia, pero se ven condenados a vivir en un mundo de violencia y hostilidad, Kropotkin es un guía seguro. Enseña la ruta hacia la nueva Ética, hacia la moral del porvenir, que en lugar de dividir a los hombres en amos y esclavos, en gobernantes y gobernados, será la expresión de la libre colaboración colectiva de todos para el bien común, único medio para establecer sobre la tierra el reino, no ilusorio sino real, del trabajo y de la libertad.

Al preparar la edición de esta obra, me he inspirado en las observaciones oídas al propio Kropotkin y en las contenidas en sus notas: «Lo que hay que hacer con mis papeles» y en el breve ensayo *À un continuateur*. En este último documento Kropotkin, entre otras cosas, dice: «*Si je ne réussis pas à terminer mon Éthique, je prie ceux qui tâcheront peut-être de la terminer d'utiliser mes notes*».

Estas notas no han sido utilizadas en la presente edición. En primer lugar, porque la familia y amigos de Kropotkin decidieron que sería más interesante editar la *Ética* en la forma en que la había dejado el autor; y en segundo lugar, porque su utilización habría exigido un largo trabajo y retrasado la publicación del libro.

En las siguientes ediciones, todos los materiales que Kropotkin dejó referentes a la *Ética* serán debidamente utilizados y publicados.

N. Lebedeff
Moscú, 1 de mayo de 1922

CAPÍTULO I

Necesidad contemporánea de desarrollar los fundamentos de la moral*

*Progresos de la ciencia y la filosofía en los últimos cien años
— Progreso de la técnica actual — Posibilidad de elaborar una
Ética sobre la base de las ciencias naturales — Las modernas teorías
morales — Error fundamental de los actuales sistemas éticos —
Teoría de la lucha por la existencia; su interpretación errónea
— El apoyo mutuo en la Naturaleza — La Naturaleza no es amoral
— De la observación de la Naturaleza el hombre recibe
las primeras lecciones morales*

ANTE LOS RESULTADOS OBTENIDOS por la ciencia durante el siglo XIX y las promesas que estos resultados entrañan para el porvenir, es preciso reconocer que una nueva era se abre en la vida de la humanidad, o que, por lo menos, esta cuenta con todos los medios para inaugurarla.

En el curso de los últimos cien años surgieron, bajo los nombres de antropología (estudio del hombre), etnología prehistórica (estudio de las instituciones sociales primitivas) e historia de las reli-

* Este capítulo fue publicado por primera vez, en inglés en la revista *The Nineteenth Century* (agosto de 1904). [Esta y todas las notas son del autor, a menos que se especifique lo contrario (N. del e.)].

giones, nuevas ramas de la ciencia que transformaron radicalmente las concepciones sobre el desarrollo de la humanidad. Al mismo tiempo, los descubrimientos en el campo de la física sobre la estructura de los cuerpos celestes y de la materia en general permitieron elaborar nuevas concepciones sobre la vida del universo; las antiguas doctrinas sobre el origen de la vida, la posición del hombre en el mundo y la naturaleza de la razón sufrieron cambios fundamentales gracias al rápido progreso de la biología (estudio de la vida) y a la aparición de la teoría del desarrollo (evolución), así como al desenvolvimiento de la psicología (estudio de la vida espiritual).

No basta decir que todas las ramas de la ciencia, con excepción quizás de la astronomía, hicieron mayores progresos en el curso del siglo xix que en el de los tres o cuatro siglos anteriores. Hay que retroceder más de dos mil años, hasta la época del florecimiento filosófico en la Antigua Grecia, para encontrar un despertar semejante del espíritu humano. Pero ni siquiera esta comparación es exacta, ya que, entonces, el hombre no disponía de los actuales medios técnicos, y solo con el desarrollo de la técnica puede librarse el hombre del trabajo que lo esclaviza.

En la humanidad contemporánea se ha desarrollado al mismo tiempo un atrevido espíritu de descubrimiento, nacido de los recientes progresos de las ciencias. Los inventos, sucediéndose, rápidamente, uno tras otro, han aumentado hasta tal punto la capacidad productora del trabajo humano que los pueblos cultos contemporáneos han podido alcanzar un nivel de bienestar general como ni siquiera pudo soñarse no solo en la Antigüedad o en la Edad Media, sino aun en la primera mitad del siglo xix. Por primera vez se puede decir de la humanidad que su capacidad para satisfacer todas las necesidades es superior a las necesidades mismas, que no es preciso ya someter al yugo de la miseria y de la humillación a clases enteras para dar el bienestar a algunos y facilitarles su desarrollo intelectual. El bienestar general, sin necesidad de obligar a los hombres a un trabajo opresor y nivelador,

es, ahora, posible. La humanidad puede, finalmente, reconstruir toda su vida social sobre los principios de la justicia.

¿Tendrán los pueblos cultos contemporáneos la capacidad creadora y la suficiente audacia para utilizar las conquistas del espíritu humano en bien de la comunidad? Difícil es decirlo de antemano. En todo caso, es indudable que el florecimiento reciente de la ciencia ha creado la atmósfera intelectual necesaria para que surjan las fuerzas indispensables; ya disponemos de los conocimientos precisos para la realización de esta magna tarea.

Vuelta a la sana filosofía de la Naturaleza, olvidada desde la Antigua Grecia hasta que Bacon despertó el estudio científico de su prolongado letargo, la ciencia contemporánea ha sentado las bases de una filosofía del universo «libre de hipótesis sobrenaturales y de una mitología metafísica del pensamiento», filosofía que por su grandeza, poesía y fuerza de inspiración tiene naturalmente el poder de despertar a la vida nuevas energías. El hombre ya no tiene la necesidad de revestir con ropajes de superstición sus ideales de belleza moral y su concepción de una sociedad basada en la justicia; no tiene que esperar la reconstrucción de la sociedad de la Suprema Sabiduría. Puede encontrar sus ideales en la Naturaleza misma y en el estudio de esta hallar las fuerzas necesarias.

Una de las primeras conquistas de la ciencia contemporánea ha consistido en probar la indestructibilidad de la energía, sean cualesquiera las transformaciones a que se la someta. Para los físicos y matemáticos esta idea fue una rica fuente de variadísimos descubrimientos. De ella están penetrados todos los estudios contemporáneos. Pero el valor filosófico de este descubrimiento tiene, también, gran importancia, puesto que acostumbra al hombre a concebir la vida del universo como una cadena ininterrumpida e interminable de transformaciones de la energía. El movimiento mecánico puede transformarse en sonido, en calor, en luz, en electricidad y, al contrario, cada una de esas manifestaciones de la energía puede transformarse en las demás. Y en medio de todas estas transforma-

ciones, el nacimiento de nuestro planeta, el desarrollo continuo de su vida, su inevitable disgregación final y su disolución en el gran cosmos no son más que fenómenos infinitamente pequeños, un momento fugaz en la vida de los mundos astrales.

Lo mismo ocurre en el estudio de la vida orgánica. Las investigaciones hechas en la vasta zona intermedia que separa el mundo inorgánico del mundo orgánico, donde los más sencillos procesos vitales en los hongos inferiores apenas pueden distinguirse, y aun de modo incompleto, de los desplazamientos químicos de los átomos que se operan constantemente en los cuerpos complicados, quitaron a los fenómenos vitales su carácter místico y misterioso. Al mismo tiempo nuestras concepciones sobre la vida se han ampliado hasta tal punto que estamos, ahora, acostumbrados a considerar la acumulación de la materia en el universo como algo viviente y sujeto a los mismos ciclos de desenvolvimiento y disgregación a que están sujetos los seres vivos. Volviendo a las ideas que se abrieron camino en la Antigua Grecia, la ciencia moderna ha seguido, paso a paso, el maravilloso desarrollo de estos seres, desde sus formas más sencillas que apenas merecen el nombre de organismo hasta la infinita variedad de especies que pueblan, ahora, nuestro planeta y son su mayor belleza. Finalmente, la biología, después de habernos acostumbrado a la idea de que todo ser vivo es en gran medida producto del medio en que vive, descifró uno de los más grandes enigmas de la Naturaleza, explicando las adaptaciones que podemos observar a cada paso.

Aun en la más enigmática de las manifestaciones vitales, en el terreno del sentimiento y del pensamiento, donde la razón humana ha de buscar los procesos que le sirven para aprehender las impresiones externas, aun en este campo, el más oscuro de todos, ha podido ya el hombre comenzar a descifrar el mecanismo del pensamiento siguiendo los métodos de investigación adoptados por la fisiología.

Por último, en el vasto campo de las instituciones humanas, costumbres y leyes, supersticiones, creencias e ideales, la historia, el derecho y la economía política, estudiadas desde un punto de vista antropológico, han proyectado una luz tal, que bien puede decirse que la aspiración a la felicidad del mayor número ha dejado de ser un sueño utópico. *Su realización es posible* y está, por lo tanto, demostrado que la felicidad de un pueblo o de una clase cualquiera no puede basarse, ni siquiera provisionalmente, en la opresión de las demás clases, naciones o razas.

La ciencia contemporánea ha conseguido de este modo un doble objeto. Por una parte ha dado al hombre una preciosa lección de modestia, enseñándole que es tan solo una partícula infinitamente pequeña del universo. Con ello, lo ha sacado de su estrecho y egoísta aislamiento. Disipó su ilusión de creerse centro del universo y objeto de la preocupación especial del Creador. Le enseñó que, sin el gran Todo, nuestro yo no es nada y que para determinar el yo un cierto tú es imprescindible. Y al propio tiempo, la ciencia ha mostrado cuán grande es la fuerza de la humanidad en su evolución progresiva, cuando sabe aprovechar la infinita energía de la Naturaleza.

De este modo, la ciencia y la filosofía nos han dado la fuerza material y la libertad mental necesarias para despertar a la vida a los hombres capaces de hacer avanzar a la humanidad por el camino del progreso común. Existe, sin embargo, una rama de la ciencia que ha quedado más atrasada que las demás. Es la Ética, la ciencia de los principios fundamentales de la moral. No existe, todavía, una doctrina que se encuentre al nivel de la ciencia contemporánea y que, aprovechando sus conquistas para asentar las bases de la moral sobre un vasto fundamento filosófico, pueda dar a los pueblos cultos la fuerza capaz de inspirarles en la gran reconstrucción del porvenir. Por todas partes se nota la necesidad de esta doctrina. La humanidad demanda, imperiosamente, una nueva ciencia realista de la moral, libre de todo dogmatismo religioso, de las supersticiones y de la mitología metafísica, libre como lo está

ya la filosofía naturalista contemporánea, e inspirada, al mismo tiempo, por los sentimientos elevados y las luminosas esperanzas que nos da la ciencia actual sobre el hombre y su historia.

No cabe duda de que tal ciencia es posible. Si el estudio de la Naturaleza nos ha dado las bases de una filosofía que abarca la vida de todo el universo, la evolución de los seres vivos en la Tierra, las leyes de la vida psicológica y del desarrollo de las sociedades, ese estudio de la Naturaleza debe darnos también la explicación natural del origen del sentido moral. Tiene que enseñarnos dónde residen las fuerzas capaces de exaltar este sentido moral hasta las cumbres más puras y elevadas. Si la contemplación del universo y el conocimiento íntimo de la Naturaleza fueron capaces de inspirar a los grandes naturalistas y poetas del siglo XIX; si el deseo de penetrar en ella hasta lo más profundo fue capaz de acelerar el ritmo de la vida en Goethe, Byron, Shelley, Lermontov, conmovidos por el espectáculo de la tempestad desencadenada, de las montañas majestuosas, o de la selva oscura y sus habitantes, ¿por qué no habrá de encontrar el poeta motivo de inspiración en la comprensión más profunda del *hombre y su destino*? Cuando el poeta encuentra la expresión justa de su sentimiento de comunidad con el cosmos y con la humanidad entera, posee, por ello mismo, la fuerza de contagiar su inspiración a millones de hombres, despertando en ellos sus fuerzas mejores y el deseo de perfección. Los hace arder así de éxtasis, que era considerado hasta ahora como el bien supremo de la religión. Pues ¿qué son, en realidad, los salmos —en los cuales muchos ven la expresión suprema del sentido religioso— y las partes poéticas de los Libros Sagrados de Oriente, sino tentativas para expresar el éxtasis del hombre ante el universo, manifestaciones del despertar del sentido de la poesía de la Naturaleza?

La necesidad de una Ética realista se hizo sentir desde los primeros años del Renacimiento científico, y ya Bacon, al formular las bases del resurgimiento de las ciencias, trazó también, empíricamente, las líneas fundamentales de la Ética científica, sin ahon-

dar tanto como lo han hecho sus sucesores, pero con una fuerza de generalización que pocos han alcanzado después y que apenas hemos conseguido traspasar en nuestros días.

Los mejores pensadores del siglo xvii siguieron, también, el mismo camino, tratando, asimismo, de elaborar los sistemas éticos independientemente de los preceptos religiosos. En Inglaterra, Hobbes, Cudworth, Locke, Shaftesbury, Paley, Hutcheson, Hume y Adam Smith prosiguieron, audaz y esforzadamente, el estudio de este problema, procurando iluminarlo en todos sus aspectos. Atribuyeron gran importancia a las fuentes naturales del sentido moral, y en sus definiciones de los problemas de la moralidad se colocaron todos (a excepción de Paley) en un punto de vista científico. Trataron de coordinar por varios caminos el *intelectualismo* y el *utilitarismo* de Locke con el *sentido moral* y el sentido de la belleza de Hutcheson; la *teoría de la asociación* de Hartley y la *Ética del sentimiento* de Shaftesbury. Al tratar de los fines de la *Ética*, algunos de ellos aludían ya a la *armonía* entre el egoísmo y el sentimiento altruista que tanta importancia adquirió en las teorías morales del siglo xix. Esta armonía la veían en el lazo íntimo que existe entre el *deseo de elogio* de Hutcheson y la *simpatía* de Hume y de Adam Smith. Y cuando, por fin, tropezaron con dificultades para encontrar una explicación racional del sentimiento del deber, la buscaron en la influencia que la religión ejerció en las épocas primitivas, en el sentimiento *innato* o en la teoría, más o menos transformada, de Hobbes, según la cual las leyes eran la causa principal de la formación de la sociedad y el salvaje primitivo, un ser rebelde a la vida en comunidad.

Los materialistas y enciclopedistas franceses enfocaron el problema desde el mismo punto de vista, insistiendo con más fuerza en el egoísmo y tratando de coordinar las dos tendencias opuestas de la naturaleza humana: la individual y la social. Sostenían que la vida social contribuye necesariamente al desenvolvimiento de los mejores aspectos de la naturaleza humana. Rousseau, con su

religión racionalista, constituyó el vínculo entre los materialistas y los creyentes, y por su audacia al afrontar los problemas de su tiempo ejerció una influencia muy superior a los demás. Por otra parte, ni los más extremos idealistas, como Descartes, el panteísta Spinoza y, durante cierto tiempo, el propio filósofo del *idealismo trascendental* Kant, aceptaban en absoluto la revelación como origen de los principios morales. Por esta razón trataron de dar a la Ética una base más amplia, no renunciando, sin embargo, a dar en parte una explicación sobrehumana de la ley moral.

La misma aspiración a encontrar una base realista de la moralidad se observa, con mayor fuerza aún, en el siglo xix. Sobre la base del egoísmo, del *amor a la humanidad* (Auguste Comte, Littré y otros discípulos de menor importancia), de la *simpatía* y de la *identificación intelectual de la propia personalidad con la humanidad* (Schopenhauer), del utilitarismo (Bentham y Mill) y, por fin, de la teoría de la evolución (Darwin, Spencer, Guyau) —sin hablar de los sistemas que niegan la moral, concebidos por La Rochefoucauld y Mandeville y desarrollados en el siglo xix por Nietzsche y otros—, se elaboraron una serie de sistemas éticos que, afirmando los derechos superiores del individuo, tendían, sin embargo, con sus ataques violentos a las concepciones éticas de nuestro tiempo, a elevar el nivel de la moral.

Dos teorías de la moral, *el positivismo de Comte y el utilitarismo de Bentham*, han ejercido, como se sabe, una influencia profunda sobre el pensamiento de nuestro siglo. La doctrina de Comte ha puesto su sello sobre todas las investigaciones científicas que constituyen el orgullo de la ciencia contemporánea. De ambas teorías, la de Comte y la de Bentham, han arrancado una serie de sistemas secundarios, y casi todos los hombres eminentes que han trabajado en el terreno de la psicología, la teoría de la evolución y la antropología han enriquecido la literatura de la Ética con estudios más o menos originales de gran valor. Basta nombrar, entre ellos, a Feuerbach, Bain, Leslie Stephen, Proudhon, Wundt, Sidgwick,

Guyau, Jodl, aparte de otros muchos menos conocidos. Hay que mencionar, también, por último, la fundación de un gran número de sociedades éticas para la difusión de las doctrinas morales sin fundamento religioso. En la primera mitad del siglo XIX se inició asimismo, bajo los nombres de fourierismo, owenismo, saint-simonismo y más tarde socialismo y anarquismo internacional, un vasto movimiento que aun estando dirigido más que todo por motivos económicos, ha sido también, en su sentido más profundo, una dirección ética. Este movimiento, cuya importancia es cada día mayor, tiende, con la ayuda de los trabajadores de todos los países, no solamente a revisar las bases en que se fundan todas las concepciones morales, sino también a reconstruir la vida de tal modo que se abran, para la humanidad, los caminos de una nueva moral.

Diríase que después de tantos sistemas de Ética racionalista elaborados durante los últimos dos siglos toda aportación nueva habría de resultar imposible. Pero, en realidad, cada uno de los principales sistemas del siglo XIX —el positivismo de Comte, el utilitarismo de Bentham y Mill, y el evolucionismo altruista, o sea, la teoría del desarrollo social de la moral de Darwin, Spencer y Guyau— vino a añadir algo esencial a las teorías de sus predecesores, y ello prueba que el problema de la Ética no está todavía agotado.

Fijándonos tan solo en las concepciones de Darwin, Spencer y Guyau, vemos que el segundo no llegó, desgraciadamente, a utilizar siquiera todos los datos aportados por el admirable ensayo sobre Ética que contiene *El origen del hombre* de Darwin, mientras que Guyau introdujo en el estudio de los motivos morales un elemento tan importante como el exceso de energía en el sentimiento, el pensamiento y la voluntad, que había pasado, hasta entonces, desapercibido a los investigadores anteriores. El hecho de que cada sistema consiguiera introducir un nuevo elemento de importancia constituye ya una prueba de que la ciencia de los motivos morales está, todavía, lejos de haber encontrado su forma definitiva. Puede llegar a decirse que esta forma definitiva

no llegará nunca a alcanzarla, ya que el continuo desarrollo de la humanidad exigirá que sean tenidas en cuenta las nuevas fuerzas y aspiraciones que las nuevas condiciones de vida vayan creando.

Es indiscutible, por lo tanto, que ninguno de los sistemas éticos del siglo XIX ha conseguido satisfacer a las clases intelectuales de los pueblos civilizados. Sin hablar ya de los numerosos trabajos filosóficos en los cuales queda claramente puesta de manifiesto la insuficiencia de la Ética contemporánea,* la mejor prueba de ello la encontramos en el sensible retorno al idealismo que se hizo observar hacia fines del siglo XIX. La ausencia de inspiración poética en el positivismo de Littré y Spencer, y su incapacidad para dar una respuesta satisfactoria a los grandes problemas de la vida contemporánea; el carácter estrecho de algunas de las concepciones del propio Spencer, el más importante de los filósofos de la teoría de la evolución; por fin, el hecho de que los positivistas posteriores hayan llegado a negar las teorías humanitarias de los enciclopedistas franceses del siglo XVIII; todos son factores que han contribuido a la gran reacción en provecho de un nuevo idealismo místico-religioso. Según dice, muy justamente, Fouillée, la interpretación unilateral del darwinismo, dada por los principales representantes del evolucionismo (contra la cual no protestó el propio Darwin durante los primeros doce años que siguieron a la publicación de *El origen de las especies*), fortaleció, esencialmente, la posición de los adversarios de la teoría naturalista de la Ética.

Después de haber empezado señalando ciertos errores en la filosofía científica naturalista, la crítica no tardó en dirigirse contra la ciencia en general. Solemnemente se proclamó la *bancarrota de la ciencia*. Los hombres de estudio saben, sin embargo, que todas las ciencias van de una *aproximación* a otra, es decir, de la primera

* Bastará mencionar aquí los trabajos críticos e históricos de Paulsen, Wundt, Leslie Stephen, Lichtenberger, Fouillée, Roberty y tantos otros.

explicación aproximada de una serie de fenómenos a la siguiente, más exacta. Pero esta verdad sencilla no quieren saberla los *creyentes*, ni cuantos se sienten atraídos por el misticismo. Al descubrir inexactitudes en la primera aproximación, se apresuran a proclamar la *bancarrota de la ciencia* en general. Pero aun las ciencias susceptibles de alcanzar una mayor exactitud, como la astronomía, van por un camino de continuas aproximaciones sucesivas. La constatación de que los planetas giraban alrededor del Sol constituyó un gran descubrimiento, y la primera *aproximación* consistió en suponer que al girar describían círculos perfectos. Luego se averiguó que los círculos que describían eran elípticos y esta fue la segunda *aproximación*. La tercera *aproximación* consistió en descubrir que la órbita de los planetas es ondulante y que estos, apartándose ora a un lado ora a otro de la elipsis, no pasan, nunca, por el mismo camino. Por fin, ahora que sabemos que el Sol no está fijo, los astrónomos tratan de determinar el carácter y curso de las órbitas que siguen los planetas en su camino ondulado alrededor del Sol.

Las mismas transiciones de una solución aproximada a otra más exacta se notan en todas las ciencias. Así, por ejemplo, las ciencias naturales están revisando, ahora, las primeras *aproximaciones* referentes a la vida, a la actividad psíquica, al desarrollo de las formas vegetales y animales, etc., a las cuales se llegó durante la época de los grandes descubrimientos (1856-62). Es preciso revisar estas aproximaciones para poder llegar a las siguientes más profundas, y esta revisión la aprovechan algunos ignorantes para asegurar a otros, más ignorantes todavía que ellos, que la ciencia es impotente para explicar los grandes problemas de la creación.

En la actualidad, muchos tienden a sustituir la ciencia por la *intuición*, es decir, por la adivinación y la fe ciega. Después de volver primero a Kant, luego a Schelling y aun a Lotze, muchos escritores propagan, ahora, el *indeterminismo*, el *espiritualismo*, el *apriorismo*, el *idealismo individual*, la *intuición*, etc., empeñándose en probar que en la fe y no en la ciencia reside la fuente de la verda-

dera sabiduría. Pero ni esto bastaba. Se ha puesto, ahora, de moda el misticismo de san Bernardo y de los neoplatónicos. El *simbolismo*, lo *inaprehensible*, lo *inconcebible* gozan de gran predicamento. Se ha llegado a resucitar la fe en el Satanás de la Edad Media.*

Verdad es que ninguna de estas nuevas corrientes ha conseguido adquirir una influencia amplia y profunda, pero es preciso, de todos modos, reconocer que la opinión pública vacila entre dos extremos: entre la aspiración obstinada de volver a las oscuras creencias de la Edad Media —con su cortejo de supersticiones, idolatría y aun con la creencia en las artes de embrujamiento— y de exaltar, una vez más, el *amoralismo* y el culto de los *espíritus superiores*, llamados, hoy, superhombres, que Europa conoció ya en los tiempos del byronismo y del Romanticismo.

Es por lo tanto necesario aclarar si las dudas en la autoridad de la ciencia sobre los problemas morales están fundamentadas y si la ciencia puede darnos las bases éticas que, sentadas con precisión, permitan contestar a los interrogantes del presente.

El escaso éxito de los sistemas éticos elaborados durante los últimos cien años constituye un indicio de que el hombre no se da por satisfecho con la sola explicación científico-natural del origen del sentimiento moral. Reclama, también la justificación de este sentimiento. En lo que a los problemas morales se refiere no se conforma con el descubrimiento de las fuentes del sentido moral y de las causas determinantes que influyen sobre su desarrollo y refinamiento. Este método basta para el estudio del desarrollo de una flor, pero es insuficiente en el terreno que nos ocupa. Las gentes quieren encontrar una base que les permita comprender la esencia del sentido moral. ¿Hacia dónde nos conduce ese senti-

* Véanse Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science* (2.^a edición); Desjardins, *Le Devoir présent* (del cual se han impreso en poco tiempo cinco ediciones), y otros muchos.

miento? ¿A la meta deseada, o, como algunos pretenden, a debilitar la fuerza y el espíritu creador del género humano y, en último término, a la degeneración?

Si la lucha por la existencia y el exterminio de los físicamente débiles es una ley de la Naturaleza sin la cual el progreso resulta imposible, ¿el *estado industrial* pacífico, prometido por Comte y Spencer, no será, más bien, el principio de la degeneración del género humano, como con tanta energía afirma Nietzsche? Y si queremos evitar este desenlace, ¿no es imperativo que nos ocupemos de la revisión de los valores morales que tienden a hacer la lucha menos cruenta?

El principal problema de la Ética realista contemporánea consiste, por lo tanto, como afirma Wundt en su Ética, en definir, ante todo, la finalidad moral a la que aspiramos. Esa finalidad o finalidades, aun las más ideales y lejanas en su realización, deben, en todo caso, pertenecer al mundo real.

La finalidad de la moral no puede ser *trascendente*, es decir, sobrenatural, como quieren algunos idealistas: debe ser real. La satisfacción moral tenemos que encontrarla en la vida y no fuera de ella.

Al lanzar Darwin su teoría de la lucha por la existencia y presentarla como el motor principal del desarrollo progresivo, resucitó, de inmediato, la vieja cuestión de saber si la Naturaleza tiene un carácter moral o inmoral. El origen de la concepción del bien y del mal que preocupó a los espíritus desde la época del *Zend-Avesta* se convirtió de nuevo en objeto de discusión, con mayor viveza y profundidad que nunca. Los darwinistas imaginaban la Naturaleza como un enorme campo de batalla, en el cual no se veía más que la exterminación de los más débiles por parte de los más fuertes, los más hábiles y los más astutos. De ello resultaba que, en la Naturaleza, el hombre no puede aprender más que el mal.

Como es sabido, estas concepciones alcanzaron una gran difusión. De haber sido justas, los filósofos evolucionistas hubieran tenido que resolver una honda contradicción planteada por ellos

misimos. No podían negar, en efecto, que el hombre tiene un concepto elevado del *bien* y que la fe en el triunfo gradual del bien sobre el mal está profundamente arraigada en la naturaleza humana. Y siendo así, se veían obligados a explicar de dónde procede este concepto del bien: de dónde esa fe en el progreso. No podían contentarse con la concepción epicúrea, que el poeta Tennyson expresó con las palabras: «Sea como fuere, el bien acabará saliendo del mal». No podían representarse la Naturaleza empapada en sangre —*red in tooth and claw*, como han escrito el mismo Tennyson y el darwinista Huxley—, luchando en todas partes contra el bien, representando la negación del bien en cada ser vivo y, a pesar de todo ello, seguir afirmando que «al fin y al cabo, el bien acabará por triunfar». Tenían por lo menos el deber de decirnos cómo explican esta contradicción.

Si un hombre de ciencia afirma que «la única lección que el hombre puede sacar de la Naturaleza es la del mal», estará obligado a reconocer la existencia de otras influencias, superiores a la Naturaleza, que inspiran al hombre la idea del *bien supremo* y conducen a la humanidad hacia el ideal. Y de este modo reducirá a la nada su tentativa de explicar el desarrollo de la humanidad por la única acción de las fuerzas naturales.*

En realidad, la posición de la teoría evolucionista no es tan precaria ni conduce a las contradicciones en que incurrió Huxley, puesto que el estudio de la Naturaleza no confirma, ni de lejos, la concepción pesimista de la vida más arriba expuesta, y así lo reconoció el propio Darwin en su segunda obra *El origen del hombre*. La concepción de Tennyson y Huxley no es completa: es unilateral

* Eso le ocurrió, precisamente a Huxley, que en su conferencia «La evolución y la Ética» empezó por repudiar todo factor moral en la vida de la Naturaleza, viéndose así obligado a reconocer la existencia del principio ético fuera de ella; pero luego renunció a este punto de vista y reconoció la presencia de un principio ético en la vida social de los animales.

y, por consiguiente, falsa y tan poco científica que aun el mismo Darwin ha creído su deber completarla en un capítulo especial de su obra citada.

En la propia Naturaleza —ha dicho Darwin— podemos observar, al lado de la lucha mutua, una serie de otros hechos, cuyo sentido es completamente distinto, como el del apoyo mutuo dentro de una misma especie; estos hechos tienen aún más importancia que los primeros para la conservación de la especie y su desenvolvimiento. Esta idea extremadamente importante, sobre la cual la mayoría de los darwinistas se niegan a fijar su atención y que Alfred Russel Wallace llegó a repudiar por completo, quise yo por mi parte desenvolverla y confirmarla con multitud de hechos en una serie de artículos dedicados a poner de relieve el valor enorme del apoyo mutuo para la conservación de las especies animales y de la humanidad, y sobre todo para su desarrollo progresivo y perfeccionamiento.*

Sin pretender quitar importancia al hecho de que la enorme mayoría de los animales vive devorando otras especies del mundo animal, o géneros inferiores de la misma especie, afirmaba yo que la lucha en la Naturaleza está limitada a la lucha entre varias especies, pero que dentro de cada una de ellas, y a veces dentro de grupos compuestos de varias especies de animales que viven en común, el apoyo mutuo es una regla general. Por esta razón, la convivencia entre los animales está más extendida y representa un papel más importante en la vida de la Naturaleza que el exterminio mutuo. En efecto, son muchos los rumiantes, los roedores y los pájaros que, así como las abejas y las hormigas, no viven de la caza de las demás especies.

* En la revista *The Nineteenth Century* (años 1890, 1891, 1892, 1894, 1896) y luego en el libro *El apoyo mutuo. Un factor de evolución* (en su edición inglesa, Londres, Heinemann).

Además, casi todas las fieras y aves de rapiña, sobre todo aquellas que no están en curso de desaparecer, exterminadas por el hombre o por otras causas, practican, también, en cierta medida, el apoyo mutuo. Este apoyo mutuo, es, en la Naturaleza, un hecho predominante. ,

Si el apoyo mutuo está tan extendido, hay que atribuirlo a las ventajas que ofrece a las especies animales que lo practican, ventajas superiores a las que la rapacidad procura. Es la mejor arma en la gran lucha por la existencia que continuamente tienen que sostener los animales contra el clima, las inundaciones, las tormentas, los huracanes, el frío, etc., que exige de los animales una adaptación constante a las condiciones, siempre cambiantes, del ambiente. En conjunto, la naturaleza no confirma, de ningún modo, el triunfo de la fuerza física, de la celeridad, de la astucia y de las demás características útiles para la lucha. Al contrario, encontramos en la Naturaleza numerosas especies débiles, sin caparazón, pico resistente, ni hocico que les sirva para la defensa contra sus enemigos y, en general, desprovistas de instintos bélicos y que, sin embargo, consiguen más que otras en la lucha por la existencia, merced a su comunicatividad y al apoyo mutuo, llegar a triunfar sobre rivales y enemigos mucho mejor armados. Este es el caso de las hormigas, abejas, palomos, patos, ratas de campo y otros roedores, cabras, ciervos, etc. Por fin, puede considerarse como cosa probada que mientras la lucha por la existencia puede ser causa tanto de progreso como de regresión, es decir, que a veces conduce a la mejora de la especie y otras a su empeoramiento, la práctica del apoyo mutuo es, siempre, un factor de desarrollo progresivo. En la evolución progresiva del mundo animal—desarrollo de la longevidad, del espíritu y de cualidades que calificamos de superiores—, el apoyo mutuo constituye el factor principal. Ningún biólogo ha negado, hasta ahora, esta afirmación mía.*

* Véanse a este respecto las observaciones de Lloyd Morgan y mi respuesta a las mismas.

Siendo el apoyo mutuo un factor necesario para la conservación, el florecimiento y el desarrollo progresivo de cada especie, se ha convertido en lo que Darwin calificó de instinto permanente (*a permanent instinct*) propio de todos los animales comunicativos, entre los cuales hay que contar, naturalmente, al hombre. Revelándose desde el comienzo mismo del desarrollo de la vida animal, no cabe duda que este instinto, como el maternal, está hondamente arraigado en todos los animales inferiores y superiores, y aún más, pues se encuentra hasta en aquellas especies cuyo instinto maternal cabe poner en duda, como los gusanos, ciertos insectos y la mayoría de los peces. Por esto, Darwin tuvo perfecta razón al afirmar que el instinto de la *simpatía mutua* se manifiesta en los animales comunicativos de una manera más continua que el instinto puramente egoísta de la propia conservación. En ese instinto veía Darwin, como es sabido, el rudimento de la consciencia moral, cosa que desgraciadamente olvidan con frecuencia los darwinistas.

Pero esto no es todo. En ese instinto reside el comienzo de los sentimientos que empujan a los animales al apoyo mutuo y que son el punto de partida de todos los sentimientos éticos más elevados. Sobre esta base se desarrolló el sentimiento, ya más elevado, de la justicia y de la igualdad, y más tarde lo que conocemos con el nombre de *espíritu de sacrificio*. Al ver cómo decenas de millares de aves marinas llegan en grandes bandadas, desde el lejano sur, para construir sus nidos en los peñascos de las costas del océano glacial y se instalan allí sin querellarse por los mejores sitios; cómo bandadas de pelícanos viven en la costa y saben repartirse, entre sí, las zonas para la pesca; cómo millares de especies de pájaros y mamíferos saben ponerse de acuerdo para repartirse las zonas de caza o alimentación, el emplazamiento para los nidos y el albergue para la noche; al ver, por fin, cómo un pájaro joven, al llevarse algunas pajas de un nido ajeno es castigado, por ello, por otros pájaros de su propia especie, podemos constatar, en la vida de los animales sociales, los comienzos y aun un cierto desarrollo del sentimiento

de la igualdad de derechos y de la justicia. Y al acercarnos, por fin, dentro de cada especie, a los representantes superiores de la misma (hormigas, abejas y avispas entre los insectos; grullas y loros entre los pájaros; rumiantes superiores, monos y, finalmente, entre los mamíferos, el hombre), encontramos que la identificación entre los intereses del individuo y los de su grupo y aun, a veces, el espíritu de sacrificio del individuo por su grupo va en aumento según se pasa de los representantes inferiores a los superiores de cada especie, hecho que denota que en la Naturaleza reside el origen no solo de los rudimentos de la Ética, sino de sus expresiones superiores.

Así, pues, la Naturaleza, lejos de darnos una lección de amorismo, es decir, de indiferencia hacia la moral, contra la cual un principio ajeno a la Naturaleza ha de luchar para poder vencerla, nos obliga a reconocer que de ella dimanan las concepciones del bien y del mal, y nuestras ideas del *bien supremo*. No son estas concepciones otra cosa que el reflejo en el espíritu del hombre de lo que él ha podido observar en la vida de los animales. Subsiguientemente, con el desarrollo de la vida en común, dichas observaciones se convirtieron en la concepción general del bien y del mal. Téngase en cuenta, a este respecto, que no pretendemos referirnos a los juicios personales de la gente excepcional, sino al juicio de la mayoría, en el cual encontramos ya los elementos fundamentales de la justicia y de la compasión mutua. De igual modo, las concepciones de la mecánica, fundadas en observaciones hechas sobre la superficie de la Tierra, se adaptan también, en esencia, a los espacios interplanetarios.

Idéntica constatación se impone en lo que afecta al desenvolvimiento del carácter humano y de las instituciones humanas. La evolución del hombre ha tenido lugar dentro de la Naturaleza y en el mismo sentido que la de esta. Las mismas instituciones de apoyo y de ayuda mutuos, surgidas y desarrolladas en las sociedades humanas, ponían de relieve, ante el hombre, los provechos y ventajas que de ellas recibía. En el medio social iba desenvolviéndose

la imagen moral del hombre. Basándonos en los últimos estudios históricos podemos ahora representarnos la historia de la humanidad desde el punto de vista del desarrollo del elemento ético, es decir, como la evolución de la necesidad sentida por el hombre de organizar su vida sobre la base del apoyo mutuo, primero en el clan, luego en la comunidad rural y finalmente en las repúblicas de las ciudades libres. A pesar de los interregnos de regresión, estas formas del régimen social se han convertido siempre en las fuentes del progreso.

Hemos de renunciar, naturalmente, a la idea de exponer la historia de la humanidad como una cadena ininterrumpida de la evolución desde la Edad de Piedra hasta nuestros días. El desarrollo de las sociedades no ha sido continuo. Algunas veces ha tenido que empezar de nuevo, como en la India, en Egipto, en Mesopotamia, Grecia, Roma, Escandinavia y Europa occidental, y siempre partiendo del clan primitivo y, después, de la comunidad rural. Pero al observar estos casos separadamente, constatamos en cada uno —sobre todo en la evolución de la Europa occidental desde la caída del Imperio romano— una extensión continua de las concepciones de ayuda y defensa mutuas, desde el clan a la tribu, a la nación y, finalmente, a la unión internacional de las naciones. Por otra parte, a pesar de los períodos de regresión, manifestados aun entre las naciones más cultas, aparece, siempre —por lo menos entre los representantes del pensamiento avanzado en los pueblos cultos y en los movimientos populares progresistas—, el deseo de extender las concepciones corrientes de la solidaridad humana y de la justicia, y la tendencia a mejorar el carácter de las relaciones mutuas. Al propio tiempo vemos surgir el ideal, es decir, la idea de lo que es deseable para el porvenir.

El hecho de que la parte culta de la humanidad considere los períodos de regresión como manifestaciones transitorias y enfermedades, cuya repetición es preciso impedir, constituye una prueba del progreso del criterio ético. Y a medida que en las sociedades civili-

zadas crecen los medios para satisfacer las necesidades de todos los habitantes, abriendo, así, el camino para una concepción universal de la justicia, aumenta la importancia de los postulados éticos.

Desde el punto de vista de la Ética realista, el hombre puede, por lo tanto, no tan solo creer en el progreso moral, sino fundamentar esta creencia científicamente, a pesar de todas las lecciones pesimistas de la historia. Aunque en sus principios la fe en el progreso no haya pasado de ser una simple hipótesis (en toda ciencia, la hipótesis precede al descubrimiento), esta hipótesis ha resultado después científicamente comprobada.

CAPÍTULO 2

Visión de conjunto de los fundamentos de una nueva Ética

Obstáculos que se oponen al progreso moral — Desarrollo del instinto de comunidad — Fuerza inspiradora de la Ética evolucionista — Ideas y concepciones morales — El sentimiento del deber — Dos clases de acciones morales — Significado de la actividad personal — Necesidad de la creación propia — Apoyo mutuo, justicia y moralidad como fundamentos de la Ética científica

SI LOS FILÓSOFOS EMPÍRICOS, basándose en las ciencias naturales, no han conseguido hasta ahora probar la existencia de un progreso continuo de las concepciones morales (que puede ser considerado como el principio fundamental de la evolución), ello se debe a la oposición tenaz con que han tropezado por parte de los filósofos especulativos, es decir no científicos. Con tanta obstinación negaban estos últimos el origen empírico natural del sentido moral, tanto empeño ponían en atribuir al sentido moral un origen sobrenatural y tanta era la prodigalidad con que hablaban de la *predestinación del hombre*, del *objeto de la vida*, de las *finalidades de la Naturaleza y de la Creación* que forzosamente tenían que provocar una reacción en sentido contrario. Los evolucionistas contemporáneos, después de haber probado la existencia de la lucha por la vida en varias especies del mundo animal, no podían admitir que un fenómeno

tan cruel, que tantos sufrimientos causa entre los seres vivos, sea expresión de la voluntad del Ser Supremo y negaron, por lo tanto, que en él residiera ningún principio ético. Tan solo ahora, cuando empieza a considerarse como resultado de un desenvolvimiento natural la evolución sucesiva de las especies, así como de las razas e instituciones humanas y aun de los propios principios éticos, es posible estudiar, sin caer en la filosofía sobrenatural, los diversos factores que han contribuido a dicha evolución. Entre ellos figuran la ayuda y la compasión mutuas, como fuerzas morales naturales.

Pero siendo así, es preciso reconocer que hemos llegado a un momento de suma gravedad para la filosofía. Porque tenemos el derecho de llegar a una conclusión, y es que la lección que el hombre saca del estudio de la Naturaleza y de su propia historia consiste en hacerle ver la existencia de una doble aspiración: por un lado, la aspiración a la comunidad; y por otro, la aspiración, que emana de la primera, hacia una vida más intensa. Por consiguiente, hacia una mayor felicidad del individuo y a su más rápido progreso físico, intelectual y moral.

Esa doble aspiración es el rasgo característico de la vida en general. Constituye una de las propiedades fundamentales de la vida (uno de sus atributos), sea cual fuere el aspecto que la vida revista en nuestro planeta o fuera de él. No es ni una confirmación metafísica de la «universalidad de la ley moral» ni una simple suposición. Sin un desenvolvimiento constante de la comunidad y, por consiguiente, de la intensidad de la vida y variedad de sus sensaciones, la vida misma es imposible. Esos elementos constituyen su sustancia. Sin ellos, la vida va a la disgregación y a la extinción. Es una ley de la Naturaleza.

Resulta por lo tanto que la ciencia, lejos de destruir las bases de la Ética, le da —en oposición a las nebulosas afirmaciones metafísicas de la Ética trascendental, o sea, sobrenatural— un contenido concreto. Y a medida que la ciencia penetra más hondamente en la vida de la Naturaleza encuentra para la Ética evolucionista

una certidumbre filosófica, en tanto que los pensadores trascendentes podían tan solo apoyar sus ideas en hipótesis flotantes.

Escasa justificación tiene, asimismo, un reproche que con frecuencia se hace a la filosofía, basada en el estudio de la Naturaleza. Se pretende que esta filosofía puede conducirnos tan solo al conocimiento de una verdad fría y matemática, sin influencia, por ser tal, sobre nuestra conducta; que, en el mejor de los casos, el estudio de la Naturaleza puede inspirarnos el amor a la verdad, pero que la inspiración para las emociones superiores, como por ejemplo la *infinita bondad*, puede dárnosla tan solo la religión.

No es difícil probar que semejante afirmación carece por completo de fundamento y es, por consiguiente, falsa. El amor a la verdad es ya por sí solo la mitad —y la mejor mitad— de toda doctrina moral. Las personas religiosas inteligentes lo comprenden muy bien. Y por lo que a la aspiración hacia el bien se refiere, la *verdad* a que más arriba se ha hecho alusión, es decir, el reconocimiento del apoyo mutuo como rasgo fundamental en la existencia de todos los seres vivos es ciertamente una verdad inspiradora que un día habrá de encontrar su expresión digna en la poesía de la Naturaleza, porque añade a la concepción de esta un nuevo rasgo humanitario. Goethe, con la penetración de su genio panteísta, comprendió de golpe toda su importancia filosófica* al oír de labios de Eckermann una alusión a esta verdad.

* Véase Eckermann, *Conversaciones con Goethe*. Al contarle Eckermann que un pajarito, cuya madre había encontrado la muerte a manos del propio Eckermann, después de caer del nido había sido recogido por una madre de otra especie, Goethe dijo emocionado: «Eso es, sin duda, algo divino que me produce un asombro gozoso. Si este hecho de alimentar a un extraño fuese una ley general de la Naturaleza, quedarían descifrados muchos enigmas y podría decirse con razón que Dios cuida de los pajarillos abandonados». Los zoólogos de principios del siglo XIX, entre ellos el célebre naturalista Brehm, que estudiaban la vida de los animales en

A medida que adquirimos un conocimiento más exacto del hombre primitivo, se fortalece nuestro convencimiento de que en los animales con los cuales vivía en estrecha comunidad encontró el hombre las primeras lecciones de espíritu de sacrificio para la defensa de sus semejantes y el bien de su grupo, de infinita afec- ción paternal y de reconocimiento de la utilidad de la vida en común. Los conceptos de *virtud* y *vicio* son concepciones zoológicas y no solamente humanas.

No cabe, por otra parte, poner en duda la influencia de las ideas y los ideales sobre las concepciones morales ni tampoco la que estas ejercen sobre la imagen intelectual de cada época. La evolución de una sociedad dada puede tomar a veces una dirección completamente falsa bajo la influencia de circunstancias externas: sed de enriquecimiento, guerras, etc., o, al contrario, elevarse a una gran altura. Pero en ambos casos, el nivel intelectual de la época influye siempre hondamente sobre el carácter de las concepciones morales, tanto de la sociedad como de los individuos.

Fouillée ha dicho, con evidente exactitud, que las *ideas* son *fuerzas*. Son fuerzas morales cuando son justas y suficientemente amplias para expresar la verdadera vida de la Naturaleza en todo su conjunto y no tan solo en uno de sus aspectos. Por lo tanto, el primer paso para la elaboración de una moral que pueda tener sobre la sociedad una influencia duradera consiste en sentarla sobre verdades firmemente establecidas. En efecto, uno de los principales obstáculos para la elaboración de un sistema completo de Éti- ca que corresponda a las exigencias contemporáneas reside en el hecho de que la sociología se encuentra aún en su infancia. La so- ciología ha reunido hasta ahora tan solo los materiales necesarios

partes todavía despobladas del continente americano, confirmaron que el hecho contado por Eckermann es en extremo frecuente en el mundo animal.

para los estudios encaminados a determinar la dirección probable de la evolución subsiguiente de la humanidad. Pero en este campo tropieza constantemente con una serie de arraigados prejuicios.

Lo que en primer término se exige ahora de la Ética es que encuentre en el estudio filosófico de los materiales ya reunidos lo que hay de común entre dos series de sentimientos que existen en el hombre, facilitando así no una transacción o compromiso, sino una síntesis, una generalización. De estos sentimientos unos empujan al hombre a someter a los demás para satisfacer sus fines personales, mientras que otros lo empujan a unirse con los demás para alcanzar en conjunto ciertas finalidades. Los primeros corresponden a la necesidad fundamental de lucha que siente el hombre, mientras los segundos corresponden a una necesidad también fundamental: la de unión y compasión mutuas. Es natural que entre esos dos grupos de sentimientos se establezca un combate; por ello mismo es absolutamente indispensable encontrar, sea como fuere, la síntesis que los reúna. Esta necesidad es tanto más urgente cuanto que, careciendo el hombre contemporáneo de normas fijas para orientarse en ese conflicto, derrocha en empeños inútiles sus fuerzas de acción. No puede el hombre creer que la lucha cuenta por la posesión que tiene lugar entre hombres aislados y entre las naciones sea la razón última de la ciencia, ni puede creer tampoco que la solución del problema pueda conseguirse solamente predicando la fraternidad y la resignación, como lo ha hecho durante tantos siglos el cristianismo, sin jamás conseguir que reinara la fraternidad entre los pueblos y los individuos, ni siquiera la tolerancia mutua entre las varias doctrinas cristianas. Iguales razones inducen a la mayoría de la gente a no creer en el comunismo.

Nos encontramos, pues, con que la tarea principal de la Ética consiste ahora en ayudar al hombre a resolver esta contradicción fundamental. A este fin hemos de estudiar atentamente los medios de los cuales se ha servido el hombre en distintas épocas para ob-

tener el mayor bienestar general del conjunto de los esfuerzos de los individuos aislados, sin paralizar por ello la energía individual. Hemos de estudiar asimismo, para llegar a esa síntesis necesaria, las tendencias que se manifiestan ahora en el mismo sentido, ya sea como tentativas todavía vacilantes o tan solo como posibilidades ocultas en el fondo de la sociedad contemporánea. Y como quiera que ningún nuevo movimiento consigue abrirse camino si no logra despertar cierto entusiasmo, necesario para vencer las resistencias de la rutina, la tarea fundamental de la nueva Ética ha de consistir en inspirar al hombre ideales capaces de despertar en él la exaltación entusiasta y las fuerzas indispensables para realizar la unión entre la energía individual y el trabajo para el bien común.

La necesidad de tener un ideal real nos obliga a examinar ante todo el argumento fundamental que se opone a todos los sistemas de Ética no religiosa. Se afirma que todos ellos carecen de la autoridad necesaria para influir en los actos de los hombres y no pueden, por consiguiente, despertar el sentimiento del *deber*, de la *obligación moral*. Ciertamente es que la Ética empírica nunca ha pretendido tener el carácter obligatorio propio de los diez mandamientos de Moisés. Al sentar como imperativo categórico de toda moral la regla: «Obra de tal modo que puedas siempre querer que la máxima de tu acción sea una ley universal», Kant pretendía probar que esta regla, para ser reconocida como universalmente obligatoria, no requiere ninguna confirmación suprema. Esta regla —afirmaba— constituye una forma necesaria del pensamiento, una *categoría de nuestra razón*, y no tiene su origen en consideraciones utilitarias.

La crítica contemporánea, empezando por Schopenhauer, ha mostrado, sin embargo, que Kant no estaba en lo cierto. Kant no explicó por qué el hombre se encontraba sometido a la ley de su imperativo y es curioso que de los argumentos del filósofo se desprenda que la única razón para el reconocimiento universal de su ley reside precisamente en la utilidad social de la misma. Y, sin embargo, las mejores páginas de Kant son aquellas en las que de-

muestra cómo en ningún caso las consideraciones utilitarias han de estimarse como base de la moral. En realidad Kant escribió un elogio sublime del sentido del deber, pero sin hallar para este sentido otra base que la conciencia íntima del hombre y el deseo vivo en este de conservar la armonía entre sus concepciones intelectuales y su conducta.*

La Ética empírica no pretende oponerse a los mandamientos religiosos con sus conceptos del deber como obligación. Hay que reconocer, por otra parte, que la moral empírica no está del todo desprovista de un cierto carácter de compulsión. La serie de sentimientos y hechos que desde Auguste Comte se llaman *altruistas* puede dividirse en dos clases. Hay hechos que son incondicionalmente necesarios para vivir en sociedad, que no cabe calificar de altruistas. Tienen carácter de reciprocidad y el interés propio juega en ellos un papel tan importante como en un acto de conservación. Pero al lado de los hechos mencionados hay otros que en absoluto carecen del carácter de reciprocidad. Quien los realiza da sus fuerzas, sus energías, su entusiasmo, sin esperar nada en cambio, ni remuneración ni recompensa alguna; y aunque precisamente esos hechos son los factores primordiales de la perfección moral, es imposible calificarlos de obligatorios. Es corriente, sin embargo, que los tratadistas confundan estos dos órdenes de hechos y en ellos reside la explicación de las numerosas contradicciones que aparecen en el tratamiento de los problemas éticos.

Pero, en realidad, no es difícil eliminar esa confusión. Ante todo no hay que confundir los problemas de la Ética con los del derecho. La moral no resuelve el problema de saber si la legislación

* Posteriormente, Kant fue todavía más allá. De su *Religión dentro de los límites de la mera razón*, editada en 1792, se desprende que, después de empezar oponiendo la Ética racionalista a las doctrinas anticristianas de la época, acabó reconociendo lo *inconcebible de la capacidad moral, indicadora de su origen divino* (*Obras de Kant*, edición Hartenstein, t. VI, págs. 143-44).

es necesaria o no. Su plano es superior. Son muchos, en efecto, los tratadistas que negando la necesidad de todo derecho, apelaban directamente a la conciencia humana; en el primer período de la Reforma estos tratadistas ejercieron una influencia nada despreciable. En su esencia, la misión de la Ética no consiste en insistir sobre los defectos del hombre y en reprocharle sus *pecados*, sino en actuar en un sentido positivo, apelando a los mejores instintos humanos. Ha de determinar y explicar los principios fundamentales sin los cuales ni el hombre ni los animales podrían vivir en sociedad. Apela, al mismo tiempo, a razones superiores: al amor, al valor, a la fraternidad, al respeto de sí mismo, a la vida de acuerdo con el ideal. Finalmente, ha de indicar al hombre que si quiere vivir una vida en la cual todas sus fuerzas puedan ser íntegramente utilizadas, es necesario que renuncie de una vez a la idea de que es posible vivir sin tener en cuenta las necesidades y los deseos de los demás.

Tan solo a condición de que exista una cierta armonía entre el individuo y el mundo circundante, es posible acercarse a semejanza ideal de vida —dice la Ética—. Y enseguida añade: «Fijaos en la Naturaleza; estudiad el pasado del género humano y veréis cómo ello es cierto». Por lo tanto, cuando el hombre, por una razón cualquiera, vacila sobre lo que tiene que hacer en un caso dado, la Ética viene en su ayuda y le dice que tiene que hacer lo que en un caso análogo desearía que hicieran con él.* Pero ni aun en este caso la Ética puede dictar al hombre una línea rigurosa de conducta y se ve obligada a considerar y sopesar por su cuenta las varias alternativas que se le presentan. Es inútil, por ejemplo, aconsejar algo que signifique un riesgo a un hombre incapaz de soportar un fracaso;

* La Ética no le dirá: «Debes hacer esto», sino que investigará con él: «Qué deseas hacer —en realidad y de modo definitivo— y no de acuerdo a tus apetencias del momento». (Paulsen, *Sistema de Ética*, 2 tomos, Stuttgart y Berlín, 1913, t. I, pág. 28).

igualmente inútil es aconsejar a un joven lleno de energías la prudencia de un anciano: contestaría a este consejo con las palabras profundamente justas y bellas de Egmont al conde Olivier en el drama de Goethe (y razón tendría para hacerlo). «Como empujados por espíritus invisibles los caballos de fuego del tiempo corren veloces, arrastrando el carro ligero de nuestro destino; nosotros debemos tan solo sostener las riendas valerosamente y cuidar de que el carro no se estrelle a derecha contra un peñasco o se derrumbe a izquierda en un precipicio. ¿Hacia dónde vamos? ¿Quién sabe! ¿Es que nos acordamos siquiera de dónde venimos? La flor ha de hacer necesariamente de la eclosión, aunque ello le cueste la vida», ha dicho Guyau en su obra *La moral sin obligación ni sanción*.

Y sin embargo, la tarea fundamental de la Ética no consiste en repartir a cada cual los correspondientes consejos. Su finalidad es más bien la de dar un Ideal a los hombres en conjunto, que sirva a estos instintivamente mejor que cualquier consejo, para guiarlos en la acción. Así como el *ejercicio intelectual* nos acostumbra a obtener casi inconscientemente toda una serie de conclusiones importantes, también la tarea de la Ética debe consistir en crear en la sociedad una atmósfera tal que se realicen casi impulsivamente, sin vacilaciones, todas aquellas acciones que conducen al bienestar de la comunidad y a la mayor felicidad posible de cada uno.

Tal es la última finalidad de la moral. Pero para alcanzarla es preciso emancipar nuestras doctrinas morales de sus contradicciones internas. Así, por ejemplo, la moral que predica el ejercicio del bien por misericordia y piedad lleva dentro de sí una mortal contradicción. Empieza afirmando el principio de justicia universal, es decir, la igualdad o fraternidad absoluta, para declarar inmediatamente después que no vale la pena aspirar a esos ideales porque la igualdad es inasequible; y la fraternidad, que constituye la base de todas las religiones, no debe ser concebida en sentido literal, sino tan solo como una expresión poética de predicadores entusiastas. «La desigualdad es una ley de la Naturaleza», nos dicen los

propagandistas religiosos, acordándose esta vez de la Naturaleza y apoyándose en ella. A este respecto, nos aconsejan que sigamos las lecciones de la Naturaleza y no de la religión que ha criticado la Naturaleza. Pero cuando la desigualdad en la vida de los hombres se hace demasiado ostensible y las riquezas producidas se reparten con tanta injusticia que la mayoría de la gente se ve obligada a vivir en la más negra miseria, entonces se proclama el deber sagrado de compartir con los pobres *lo que se puede*, sin necesidad de que por ello los privilegiados pierdan su posición de tales.

Una moral semejante puede mantenerse durante cierto tiempo —y aun durante mucho tiempo—, a condición de estar sostenida por la religión. Pero cuando el hombre empieza a examinar la religión desde un punto de vista crítico y en vez de la obediencia y el temor ciego busca convicciones confirmadas por la razón, esta contradicción interna no puede mantenerse largo tiempo. Hay que despedirse de ella cuanto antes. La contradicción interna es una sentencia de muerte para toda Ética, un gusano que roe la energía del hombre.

Todas las teorías morales modernas deben llenar una condición fundamental. Han de abstenerse de encadenar la actividad del individuo, aunque sea bajo el pretexto de alcanzar una finalidad tan elevada como el bien de la comunidad o de la especie. En su admirable estudio de los sistemas éticos, Wundt ha dicho que desde el *período enciclopedista* hacia mediados del siglo XVIII casi todos los sistemas éticos toman un carácter individualista. Pero esta observación es justa tan solo hasta cierto punto, puesto que los derechos del individuo eran afirmados con energía únicamente en el terreno económico. Pero también en este campo la libertad individual, tanto en la práctica como en la teoría, resultaba más bien una apariencia que una realidad. En los demás campos, político, intelectual, estético, puede decirse que, a medida que se hacía más vigorosa la afirmación del individualismo económico, crecía también la sumisión del individuo a la organización militar del Estado y a su siste-

ma de instrucción, al propio tiempo que se reforzaba la disciplina necesaria para el mantenimiento de las instituciones existentes. Incluso la mayoría de los reformadores más avanzados de nuestros días creen, en sus previsiones sobre la sociedad futura, en una absorción mayor todavía que la actual del individuo por la sociedad.

Una tendencia semejante no podía dejar de provocar la consiguiente reacción. Godwin a principios del siglo xix y Spencer en la segunda mitad del mismo dieron expresión a esta protesta, y Nietzsche ha llegado a afirmar que más valdría echar por la borda todas las teorías morales si estas no pueden encontrar otra base que el sacrificio del individuo a los intereses de la humanidad. Esta crítica de las ideas morales corrientes, es, tal vez, el rasgo más característico de nuestra época, sobre todo si se tiene en cuenta que su motivo principal, más que en la aspiración estrictamente egoísta a la independencia económica (como era el caso en el siglo xviii de todos los defensores de los derechos del individuo, con excepción de Godwin), reside en un deseo apasionado de independencia individual para contribuir a formar una sociedad nueva y mejor, en la cual el bienestar de todos sería la base del completo desarrollo de la personalidad humana.*

El escaso desarrollo del individuo y la carencia de fuerza creadora personal y de iniciativa constituyen, sin duda, uno de los principales defectos de nuestra época. El individualismo económico no ha cumplido sus promesas: no ha determinado el desenvolvimiento intenso de la personalidad. Como en la Antigüedad, la creación de las formas sociales continúa manifestándose con extrema lentitud

* Wundt hace una observación curiosa: «Si no nos engañamos —dice—, se opera ahora en la opinión pública una revolución: al individualismo extremo de la época enciclopedista sucede un renacimiento del universalismo de los antiguos pensadores, completado por la noción de la libertad de la personalidad individual. Es este un progreso que debemos al individualismo». (*Ética*, pág. 459 de la edición alemana).

y la imitación sigue siendo el medio principal para la propagación de las innovaciones. Las naciones contemporáneas repiten la historia de las tribus bárbaras y de las ciudades medievales, comunicándose unas a otras los movimientos políticos, sociales, religiosos y económicos y las constituciones. Naciones enteras se han apropiado durante los últimos tiempos, con una rapidez asombrosa, de la civilización industrial y la organización militar de Europa. Y en estas mismas versiones de los viejos modelos puede apreciarse claramente hasta qué punto lo que llamamos civilización tiene un carácter superficial y está formado por simples procesos imitativos.

Es natural, por lo tanto, hacerse esta pregunta: ¿no contribuyen las doctrinas morales actuales a extender esa sumisión imitativa? ¿No han querido hacer del hombre el «autómata intelectual» del que nos habla Herbart, absorbido en la contemplación y temeroso, sobre todo, de las tempestades pasionales? ¿No habrá llegado ya el tiempo de defender los derechos del hombre vivo, lleno de energías, capaz de amar lo que merece amor y de odiar lo que merece odio, de un hombre dispuesto siempre a luchar por el ideal que exalta sus amores y justifica sus antipatías? Desde los filósofos de la Edad Antigua ha existido siempre la tendencia a pintar la virtud como una especie de sabiduría que exhorta al hombre más bien a cuidar la *belleza de su alma* que a luchar contra los males de su época. Más tarde se ha dado el nombre de virtud a la *no resistencia al mal*. Y durante muchos siglos la *salvación personal*, junto con la sumisión al destino y la indiferencia ante el mal, ha constituido la esencia de la Ética cristiana. De ello surgían una serie de refinados argumentos en pro del *individualismo virtuoso* y la glorificación de la indiferencia monástica ante el mal social. Afortunadamente, se inicia ya la reacción contra una virtud tan egoísta y se plantea el problema de saber si la indiferencia ante el mal no es una criminal cobardía. ¿No tiene razón el *Zend-Avesta* al afirmar que la lucha activa contra Ahriman, encarnación del mal, es la primera condi-

ción de la virtud?» El progreso moral es necesario, pero sin el valor moral resulta imposible.

Tales son las exigencias que la moral ha de satisfacer. Todas ellas convergen en una sola idea fundamental. Es preciso elaborar una nueva doctrina moral, cuyos principios fundamentales sean bastante amplios para dar nueva vida a nuestra civilización, emancipada en sus aplicaciones prácticas tanto de las supervivencias del pensamiento trascendental y sobrenatural como de las concepciones estrechas del utilitarismo burgués.

Existen ya los elementos para una nueva concepción de la moral. La importancia de la sociabilidad y del apoyo mutuo en la evolución del mundo animal y en la historia del hombre puede, a mi juicio, ser aceptada como una verdad científica establecida y libre de hipótesis.

Podemos además admitir que, a medida que el apoyo mutuo se convierte en una costumbre establecida en la sociedad humana y se ejerce por así decirlo instintivamente, su misma práctica conduce al desarrollo del sentido de la justicia, inevitablemente acompañado por el sentido de la igualdad. A medida que van desapareciendo las diferencias de clase, se abre camino la idea de que los derechos de un individuo determinado son tan inviolables como los de cualquier otro. En el proceso de transformación social esta idea cobrará cada vez un aspecto más amplio.

Ya en los comienzos de la vida social existía de modo natural, en cierta medida, la identificación entre los intereses del individuo y los de su grupo, y asimismo la encontramos entre los animales inferiores. Pero a medida que se arraigan las relaciones de igualdad y de justicia en las sociedades humanas, va preparándose el terreno para el refinamiento de las mismas. Merced a ellas el

* C. P. Thile, *Historia de la religión en la Antigüedad* (edición alemana, Gotha, 1903, t. II, pág. 163 y ss.).

hombre se acostumbra a descubrir el reflejo de su conducta en la sociedad entera, hasta tal punto que llega a abstenerse de molestar a los demás renunciando a la satisfacción de un apetito o de un deseo. Y hasta tal punto llega a identificar sus sentimientos con los de los demás que se halla dispuesto a sacrificar sus fuerzas para el bien de sus semejantes sin espera de recompensa. Solo estos sentimientos y hábitos, calificados ordinariamente con los nombres poco exactos de altruismo y espíritu de sacrificio, son los que a mi juicio corresponden propiamente al dominio de la moral, aun cuando la mayoría de los escritores, bajo la denominación de altruismo, los agrupan junto al sentimiento de justicia.

Apoyo mutuo, justicia, moralidad: tales son las etapas subsiguientes que observamos al estudiar el mundo animal y el hombre. Constituyen una necesidad orgánica que lleva su justificación en sí misma y que vemos confirmada en todo el reino animal, empezando por sus capas inferiores en forma de colonias de organismos primitivos y elevándose hasta las sociedades humanas más adelantadas. Nos encontramos por lo tanto ante una ley universal de la evolución orgánica. Los sentimientos de apoyo mutuo, de justicia y de moralidad están arraigados hondamente en el hombre, con toda la fuerza de los instintos. El primero de ellos —el instinto del apoyo mutuo— aparece como el más fuerte, mientras que el último, desarrollado posteriormente, se caracteriza por su debilidad y su carácter menos universal.

Como la necesidad de alimentación, refugio y sueño, estos instintos son de conservación. Pueden debilitarse bajo la influencia de determinadas circunstancias, y abundan los casos en que ese debilitamiento ha tenido lugar, ya sea en especies animales o en sociedades humanas. Pero las especies o sociedades en que este fenómeno se produce están condenadas a decaer y a fracasar en la lucha por la existencia. Si no se opera un retorno a las condiciones necesarias para su conservación y desarrollo progresivos, es decir, al apoyo mutuo, a la justicia y a la moralidad, el grupo afectado

—pueblo o especie— muere gradualmente y desaparece. Cuando deja de cumplir la condición esencial para el desarrollo progresivo, queda condenado fatalmente a la decadencia y a la extinción.

Tal es la base firme que nos da la ciencia para la elaboración de un nuevo sistema de Ética y para su justificación. En lugar de proclamar la *bancarrota de la ciencia*, se nos presenta por lo tanto el problema de elaborar una Ética científica con los elementos que nos proporcionan las investigaciones contemporáneas sobre la teoría de la evolución.

CAPÍTULO 3

El principio moral en la Naturaleza*

Origen del sentimiento moral en el hombre, según la teoría de Darwin
— Gérmenes del sentimiento moral en los animales — *Origen del*
sentimiento del deber en el hombre — *El apoyo mutuo como fuente de*
los sentimientos éticos en el hombre — *La sociabilidad en el mundo*
animal — *Relaciones de los salvajes con los animales* — *Desarrollo*
del concepto de justicia entre las tribus primitivas

LA OBRA CIENTÍFICA DE Darwin no está limitada a la biología. Ya en 1837, después de haber trazado, nada más que a grandes rasgos, un ensayo de su teoría del origen de las especies, apuntó en su cuaderno: «Mi teoría engendrará una nueva filosofía». Y así ocurrió en realidad. Al aplicar la teoría de la evolución al estudio de la vida orgánica, Darwin inauguró una nueva era en la filosofía; y en cuanto al ensayo sobre la evolución del sentido moral en el hombre, que escribió más tarde, su trabajo constituye un nuevo capítulo de la ciencia moral.**

* Este capítulo fue publicado en la revista *The Nineteenth Century* (marzo de 1905).

** El profesor danés Harald Høffding ha expuesto admirablemente el significado filosófico de la obra de Darwin en su *Historia de la filosofía moderna* (Jorro, Madrid, t. II, págs. 517-534).

En este ensayo, Darwin mostró el verdadero origen del sentido moral y colocó el problema en un terreno puramente científico. Aunque sus conceptos puedan considerarse como el desarrollo de las ideas de Shaftesbury y Hutcheson, hay que reconocer que inauguró un nuevo camino para la Ética, y precisamente en la dirección trazada —a grandes rasgos— por Bacon. De este modo, resulta el fundador de una escuela ética, al igual que Hume, Hobbes y Kant.

La idea fundamental de la Ética de Darwin puede exponerse en pocas palabras. Él mismo la fija ya en las primeras líneas de su ensayo. Comienza con la glorificación del sentido del deber, recurriendo a las expresiones poéticas conocidas: «¡Deber! Pensamiento maravilloso que no obras ni por insinuación, ni por lisonja, ni por amenaza, amo solo afirmando en el alma tu ley desnuda, obligando a respetarte y a obedecerte: ante ti enmudecen todos los groseros apetitos, por rebeldes que sean en secreto, ¿dónde se halla tu origen?». Y este sentido del deber, es decir, la conciencia moral, Darwin lo explica «únicamente desde el punto de vista de la ciencia natural»; una explicación que, según él, no había proporcionado hasta entonces ningún escritor inglés.*

En realidad, Bacon se acercó ya a una explicación semejante.

Desde el punto de vista de la evolución, Darwin repudia el concepto de que cada hombre adquiere individualmente, en el curso de su vida, un sentido moral. Según él, este sentido procede de los sentimientos sociales instintivos o innatos en los animales, así como también en el hombre. La verdadera base de todos los sentimientos morales la veía «en los instintos sociales, merced a los cuales un animal se complace en la sociedad de los suyos, en cierta simpatía para con ellos y en la posibilidad de prestarles algunos servicios». Darwin entiende la simpatía en el sentido exacto de esta palabra, no como compasión o amor, sino como

* *El origen del hombre*, capítulo IV.

sentimiento de compañerismo, de influencia mutua, esto es, en el sentido de que el hombre puede ser influenciado por los sentimientos de los demás.

Después de haber formulado esta idea fundamental, Darwin señala que en cada especie animal —a condición de que su capacidad espiritual se desarrolle en el mismo sentido que la humana— se desarrolla también, sin duda alguna, el instinto social. La imposibilidad de satisfacer este instinto despertará el descontento en el individuo, que incluso sufrirá cuando, al reconsiderar sus actos, encuentre que en tal o cual caso «ha obedecido no al instinto social, sino a otros instintos que, aunque más poderosos en el momento, son tan solo pasajeros y no dejan una impresión realmente honda».

Así, pues, no concibe el sentido moral como una ofrenda mística de origen desconocido y misterioso, según se lo representaba Kant. «Cualquier animal —escribe— dotado de instintos sociales, incluso el cariño paternal y filial, puede indudablemente llegar a adquirir el sentido moral o la conciencia moral ("el conocimiento del deber", según Kant), con tal de que su intelecto alcance el nivel del intelecto humano».

A estas dos ideas fundamentales, Darwin añade otras dos secundarias. A medida que se desarrolla el don de la palabra y la posibilidad de dar expresión a los anhelos de la sociedad, la opinión *pública*, en lo que concierne a la conducta de cada miembro de la sociedad, se transforma en un guía poderoso de la conducta. Pero la fuerza de la aprobación o la censura social depende completamente del grado de desarrollo de la simpatía mutua. Atribuimos cierta importancia a la opinión de nuestros semejantes únicamente porque simpatizamos con ellos. Y la opinión pública o social ejerce una influencia moral solo cuando el instinto social ha alcanzado un grado bastante elevado. Lo justo de esta observación es evidente. Desmiente el concepto de Mandeville (el autor de *La fábula de las abejas*) y de sus partidarios en el siglo XVIII, que se empeñaban en

presentar la moral como una acumulación de las costumbres convencionales. Finalmente, Darwin considera la costumbre como un factor muy activo en la formación de la conducta hacia nuestros semejantes. La costumbre fortalece el instinto social y los sentimientos de simpatía mutua, así como la obediencia a la opinión pública.

Después de haber formulado en estas cuatro afirmaciones sus conceptos esenciales, procura darles un amplio desarrollo. En primer lugar, estudia la sociabilidad entre los animales: el contacto continuo que los relaciona, las advertencias mutuas y la ayuda que se prestan durante la caza y en caso de defensa contra los enemigos. «No hay duda —dice Darwin— de que los animales comunicativos se quieren mutuamente, cosa que no ocurre entre los animales desprovistos de instintos sociales». Esta simpatía mutua, tal vez, no se nota en los momentos ordinarios (por ejemplo, durante los juegos), pero sí cuando los animales atraviesan una mala situación. Darwin lo demuestra con ejemplos asombrosos, algunos de los cuales se han hecho ya muy populares (como el pelícano ciego, descrito por Shaftesbury, o el ratón ciego, al cual alimentaban los suyos).

«Además del amor y de la simpatía —continúa—, los animales están dotados de otras cualidades que nosotros los hombres habríamos calificado de morales». En apoyo de esta afirmación, cita algunos ejemplos del sentido moral entre los perros y los elefantes.*

En general, es concebible que para cada acción común —y toda la vida de ciertas especies animales consiste en acciones comunes— se necesita cierto sentido regulador. Desgraciadamente, Darwin no estudia en detalle el problema de la sociabilidad y de los comienzos del sentido moral entre los animales en la medida que corresponde, considerando la importancia del asunto.

* Spencer, que antes se había negado a reconocer la moral entre los animales, más tarde citó unos hechos análogos en la revista *The Nineteenth Century*. Están también reproducidos en sus *Principios de Ética*.

Tratando a continuación la moral humana, observa que, aunque el hombre —por lo menos tal como lo vemos ahora— posee pocos instintos sociales, es sin embargo un ser sociable, que conserva, desde tiempos muy antiguos, cierto amor instintivo y cierta compasión para con sus semejantes. Esos sentimientos actúan como instintos impulsivos semiconscientes, ayudados por la razón, la experiencia y el deseo de aprobación de parte de los demás.

«De este modo —concluye Darwin— los instintos sociales que el hombre había adquirido probablemente en un estado del desarrollo muy primitivo (tal vez cuando no distaba mucho de los monos-antropoides) le sirven aún ahora de guía en sus actos». Lo restante es el resultado del intelecto, que se va desarrollando cada vez más, y de la educación colectiva.

Por supuesto que estos conceptos parecerán correctos únicamente a aquellos que reconocen que el intelecto animal se distingue del humano en el grado de su desarrollo, pero no en la sustancia. Pero a esta conclusión han llegado también la mayoría de los investigadores de la psicología comparada del hombre y de los animales. Las tentativas recientes por parte de ciertos psicólogos de separar con un abismo infranqueable los instintos y el intelecto humanos de los de los animales han fracasado por completo.* Claro

* La incapacidad de una hormiga, un perro o un gato para efectuar un descubrimiento o encontrar la solución correcta en una situación difícil —algo en lo que insisten ciertos autores— no constituye, ni mucho menos, una prueba de una diferencia esencial entre las capacidades humanas y animales; además, esta falta de sentido de orientación y de espíritu inventivo se observa también con frecuencia en el hombre. Igual que la hormiga, en uno de los experimentos de John Lubbock, miles de hombres, sin el conocimiento previo del lugar, procuran atravesar un río sin haber colocado un puente, aunque sea de carácter primitivo (por ejemplo, en la forma de un árbol) y, en consecuencia, perecen. Lo sé por experiencia propia y eso pueden confirmarlo todos los exploradores de las regiones salvajes. Por otro lado, encontramos entre los animales la razón colectiva

está que, a pesar de existir ciertas semejanzas entre los instintos y el intelecto del hombre y los de los animales, no hay que considerarlos idénticos. Al comparar, por ejemplo, los insectos con los mamíferos, no hay que olvidar que las líneas de su desarrollo se habían separado ya en una época muy antigua. Existe una gran diferencia fisiológica entre la estructura y la vida de varias especies de insectos (hormigas, abejas, avispas), así como entre clases de la misma especie (machos, trabajadoras, reinas), y también una honda división fisiológica del trabajo en la colectividad. Una división semejante no existe entre los mamíferos. Por esta razón, no se puede negar la existencia de la moral entre las abejas, fundándose, por ejemplo, en que matan a los machos en sus colmenas. No en balde, el ejemplo mencionado por Darwin de la vida de las abejas ha sido acogido con hostilidad por parte del sector religioso. Entre los insectos y los mamíferos existe un abismo tan profundo en lo que concierne a sus caminos de evolución que la comprensión mutua resulta, muchas veces, imposible. La misma falta de comprensión —aunque en una escala menor— existe también entre las sociedades humanas en distintos grados de la evolución.

Y aun así, los conceptos morales del hombre y los actos de los insectos que viven en sociedad tienen tanto en común que los más grandes preceptores de la moral no vacilaron en citar, como ejemplos dignos de imitación, ciertos rasgos de la vida de las hormigas y de las abejas. Nosotros no somos superiores a ellas en cariño para con los grupos respectivos. Por otro lado —sin hablar ya de

de, por ejemplo, un hormiguero o una colmena. Y si una hormiga o una abeja encuentran la solución correcta, las demás siguen su ejemplo. Esta afirmación está confirmada por las abejas en la Exposición de París, que habían cubierto con cera la ventanilla de la colmena para que no se las molestara mientras trabajaban, así como por otros muchos ejemplos de este género. (Véase *El apoyo mutuo*, capítulo I).

las guerras o de los exterminios colectivos, tan frecuentes en la historia, por motivos religiosos o políticos—, las leyes de la moral humana en el curso de los siglos han sido sometidas a modificaciones y desfiguramientos muy hondos. Basta mencionar los sacrificios humanos en el altar de los dioses, el mandamiento de «ojo por ojo y diente por diente» del Antiguo Testamento, las ejecuciones capitales y torturas, etc., y comparar esta *moral* con el respeto hacia todo ser viviente que habían predicado los antiguos hindúes, o con el perdón por el mal sufrido que predicaron los primeros cristianos, para comprender que los principios morales están sometidos a la misma evolución y a veces a la misma degeneración que todos los demás principios.

Nos vemos por consiguiente obligados a reconocer que si la diferencia entre los conceptos morales de una abeja y los de un hombre obedecen a la diferencia fisiológica, la asombrosa semejanza que existe entre ellos en otros rasgos esenciales revela un origen común.

De este modo, Darwin llegó a la conclusión de que el instinto social constituye la fuente común de todos los principios morales. Y procuró dar una definición científica de este instinto.

Por desgracia, la psicología científica de los animales aún se ha estudiado muy poco. Por eso resulta muy difícil distinguir entre los instintos sociales propiamente dichos y los instintos paternales, filiales y otros semejantes, así como entre la simpatía mutua y los motivos utilitaristas, la experiencia y la imitación. Darwin se dio perfecta cuenta de la dificultad, y por esta razón evitó las afirmaciones categóricas. «Los instintos paternales y filiales constituyen, probablemente, la base de los instintos sociales», escribe, y en otra ocasión se expresa del modo siguiente: «El sentimiento de placer por encontrarse en sociedad representa, según todas las probabilidades, el desarrollo del cariño paternal y filial, puesto que el instinto social está desarrollado merced a la larga convivencia de los hijos con sus padres».

Esta prudencia en las expresiones es muy natural, puesto que en otro lugar Darwin señala que el instinto social es un instinto especial, diferente de los demás; la selección natural ha contribuido a su desarrollo en vista de su utilidad para la conservación y el bienestar de la especie. Tiene un carácter tan fundamental que a veces hasta triunfa en su lucha con un instinto tan poderoso como el cariño de los padres hacia sus hijos. Así, los pájaros, cuando llega la época de la peregrinación otoñal, a veces abandonan a sus pequeños, incapaces de soportar un viaje tan largo, para no separarse de sus compañeros.

A este ejemplo tan importante puede añadirse que el mismo instinto social está muy desarrollado entre numerosos animales inferiores (por ejemplo, entre una especie de cangrejos y determinados peces); en tales casos, el instinto social no puede ser considerado como ampliación del instinto paternal o filial. Me inclino mucho más a considerarlo como el desarrollo de las relaciones entre hermanos o hermanas, o bien de los sentimientos de compañerismo que, según parece, se consolidan entre los animales (insectos e incluso pájaros de varias especies) que han nacido de huevos al mismo tiempo y en el mismo lugar y que, por consiguiente, viven juntos. Tal vez sería más justo considerar los instintos sociales y paternos como estrechamente unidos, de los cuales los primeros, siendo de origen más antiguo, son más fuertes, pero todos se desarrollaron juntos en el proceso general de evolución del mundo animal. Naturalmente, este desarrollo ha sido facilitado por la selección natural, que ha mantenido el equilibrio entre ellos cuando se manifestaban en oposición, contribuyendo de este modo al bien de toda la especie.*

* En su admirable estudio del instinto social, el profesor Lloyd Morgan, autor de la conocida obra sobre el instinto y el intelecto de los animales, dice (pág. 32): «En este problema Kropotkin, junto con Darwin y Espinas, hubiera contestado sin vacilar que la fuente primera de un núcleo social

La parte más importante de la Ética de Darwin es la explicación que da de la conciencia moral en el hombre, del sentido del deber y de los remordimientos de la conciencia. En la explicación de estos sentimientos se ha puesto de relieve la debilidad de todas las teorías éticas. Como es sabido, Kant en su Ética, en general muy bien escrita, no consiguió demostrar por qué hay que obedecer a su «imperativo categórico», si este no es la manifestación de la voluntad del Ser Supremo. Podemos admitir que la «ley moral» de Kant (cambiando ligeramente su fórmula, pero dejando intacta la esencia) es la conclusión necesaria de la razón humana. Naturalmente, combatimos la forma metafísica que reviste la ley de Kant, pero al fin y al cabo su esencia —que Kant desgraciadamente no ha expresado— no es otra cosa que la justicia, la igual justicia para todos (*équité, equity*). Y al traducir el lenguaje metafísico de Kant al idioma de las ciencias inductivas podemos encontrar puntos de acuerdo entre su explicación del origen de la ley moral y la que nos proporcionan las ciencias naturales. Pero eso no resuelve más que la mitad del problema.

Suponiendo (para no alargar demasiado la discusión) que la «razón pura» de Kant, prescindiendo de toda observación del sentimiento y del instinto, y únicamente en virtud de sus propiedades innatas, inevitablemente llega a formular una ley de la justicia similar al «imperativo» de Kant, e incluso admitiendo que ningún ser pensante pueda llegar a una conclusión distinta —porque tales son las propiedades innatas de la razón—; admitiendo, digo, todo esto y reconociendo el carácter elevador de la filosofía moral de Kant, queda, sin embargo, sin resolver el gran problema de toda doctrina moral, que es el siguiente: ¿Por qué el hombre debe obe-

ha sido la convivencia de un grupo de padres con sus hijos». Es justo. Yo tan solo habría añadido: «O de los hijos sin sus padres», puesto que esta cláusula estaría más de acuerdo con los hechos mencionados, y también con el pensamiento de Darwin.

decer a la ley moral o a las conclusiones de su razón? O por lo menos, ¿de dónde viene el sentimiento de lo obligatorio en el hombre?

Algunos críticos de la filosofía moral de Kant han señalado ya que esta ha dejado el problema sin resolver. Pero podrían añadir que el propio Kant ha reconocido su incapacidad para resolverlo. Después de haber pensado y escrito acerca de este problema durante cuatro años, reconoció, en su *Religión dentro de los límites de la mera razón* (publicada en 1792, parte I), sobre el defecto esencial de la naturaleza humana, que no había podido encontrar la explicación del origen de la ley moral. De hecho renunció a la solución de todo este problema, reconociendo «lo inconcebible de la capacidad moral, que señala su origen divino». Esta cualidad de inconcebible, ha escrito Kant, ha de inspirar al hombre entusiasmo y darle fuerza para todos los sacrificios que le exige la observación de su deber.*

Tal solución, después de cuatro años de esfuerzos, equivale a la renuncia absoluta por parte de la filosofía de resolver el problema, dejando su resolución en las manos de la religión.

Así es como la filosofía intuitiva reconoció su incapacidad para resolver aquel problema. Vamos a ver ahora cómo lo resuelve, desde el punto de vista naturalista, Darwin.

He aquí un hombre que, cediendo al instinto de conservación, no ha arriesgado su vida para salvar a su prójimo o que, empujado por el hambre, ha cometido un robo. En ambos casos obedecía a un instinto muy natural y, sin embargo, está de mal humor; se reprocha su acto y piensa que debería haber obedecido a otro instinto y actuado de modo diverso.

La explicación, opina Darwin, es sencilla: en la naturaleza humana los instintos sociales más persistentes triunfan sobre los menos persistentes (*the more enduring social instincts conquer the less persistent instincts*). Nuestra conciencia moral, continúa Darwin,

* *Obras de Kant* (edición de Hartenstein, t. VI, págs. 143 y 144).

reviste siempre el carácter de reminiscencia del pasado; levanta la voz cuando pensamos en nuestros actos pasados; es el resultado de la lucha, durante la cual el instinto individual, menos sólido y constante, resulta vencido por el instinto social más constante y persistente. Entre los animales que viven en común los instintos sociales siempre se manifiestan en primer término. Siempre están dispuestos a participar en la defensa de su grupo y en tal o cual forma acudir en ayuda de los suyos. Experimentan un malestar cuando se encuentran aislados. Lo mismo ocurre con el hombre. «Un hombre privado por completo de esos instintos es un ser anormal».

Por otro lado, el deseo de satisfacer el hambre, de dar libre curso a la cólera, de evitar un peligro o de apropiarse de algo ajeno es en sí mismo un deseo provisorio. Su satisfacción es siempre menos intensa que el propio deseo; al pensar en él más tarde, ya no podemos resucitarlo con la misma intensidad de la que había gozado antes de su satisfacción. Resulta que el hombre, al satisfacer un deseo semejante, ha actuado en contra de su instinto social; pensando luego en su acto —lo que siempre hacemos— «llega inevitablemente a la comparación entre el efecto del hambre o de la venganza satisfechas, del peligro evitado a costa del prójimo, etc., y el instinto de simpatía, que siempre está presente en nosotros y piensa en lo que el ambiente social, en que vive, califica de digno de elogio o, al contrario, censura severamente». Una vez hecha esta comparación, «el hombre experimentará lo que experimenta siempre que no puede seguir sus instintos o inclinaciones, es decir, el descontento que hasta le hace infeliz».

A continuación, Darwin muestra que la conciencia moral, que «siempre está mirando hacia el pasado y sirve de guía para el porvenir», puede revestir en el hombre la forma de vergüenza, remordimientos y crueles reproches, cuando este piensa que los que le inspiran simpatía desaprueban su acto. Poco a poco, la costumbre consolidará la dominación de la conciencia, poniendo

cada vez más de acuerdo los deseos y las pasiones individuales con los instintos y las simpatías sociales.*

La dificultad general y principal común a toda filosofía moral consiste en la explicación de los comienzos rudimentarios del sentimiento del deber, de la obligatoriedad del concepto del deber en el intelecto humano. Pero una vez dada la explicación, todo lo demás se explica por la acumulación de la experiencia en la sociedad y el desarrollo de la razón colectiva.

De modo que tenemos, pues, en la doctrina de Darwin, la primera explicación del sentido del deber basada en la ciencia natural. Ciertamente es que está en contradicción con los conceptos corrientes acerca de la naturaleza humana y animal, pero es justo. Casi todos los que han escrito hasta ahora sobre la moral se basaban en un concepto no demostrado, afirmando que el instinto más poderoso en el hombre, y más incluso en los animales, es el de la conservación que, a causa de una terminología poco exacta, identificaban con el egoísmo. Incluían en este instinto, por un lado, inclinaciones tan fundamentales como la defensa propia, la conservación propia y hasta la satisfacción del hambre; por otro, sentimientos como el deseo de dominación, la avaricia, la maldad, la pasión vengativa, etc. Y esta mezcla de instintos y sentimientos entre los animales y los hombres de la cultura contemporánea era

* En la nota 27, Darwin, con la perspicacia que le es propia, admite una excepción: «La hostilidad y el odio —dice— parecen también sentimientos muy persistentes, tal vez más persistentes que cualquier otro. [...] Es posible que sean también sentimientos innatos [...] como complemento y oposición al instinto social». Este sentimiento hondamente arraigado en la naturaleza de los animales tal vez explique las guerras continuas entre varios grupos y especies de animales, así como entre los hombres. También explica la coexistencia de dos leyes morales distintas entre las gentes civilizadas. Pero este asunto, tan amplio y tan poco estudiado, será más práctico tratarlo más adelante, cuando se hable del concepto de justicia.

concebida como una fuerza todopoderosa y ubicua, que no encuentra en la naturaleza humana y animal oposición alguna, salvo en cierto sentimiento de benevolencia o de misericordia.

Naturalmente, a los que profesan este concepto de la naturaleza del hombre y de los animales no les queda más que poner todas sus esperanzas en los llamamientos de los predicadores de la moral; el espíritu de sus doctrinas reside fuera de la Naturaleza, está fuera y por encima del mundo accesible a nuestros sentidos. Y buscan el apoyo para sus doctrinas en las fuerzas sobrenaturales. Y el que repudia conceptos semejantes —como, por ejemplo, Hobbes— no tiene más remedio que atribuir una importancia capital al poder coercitivo del Estado, guiado por legisladores geniales; de modo que en vez del sacerdote era el legislador quien poseía la «verdad».

Desde la Edad Media los fundadores de las doctrinas éticas, que en su mayoría no conocían bien la Naturaleza, porque a su estudio preferían la metafísica, consideraron el instinto de conservación del individuo como la condición necesaria para la vida del hombre y de los animales. La obediencia a este instinto era para ellos una ley fundamental de la Naturaleza, mientras que lo contrario habría conducido, según su concepto, a un gran daño para la especie, y, finalmente, a su desaparición. Y llegaron a la conclusión de que el hombre puede combatir sus inclinaciones egoístas tan solo con la ayuda de las fuerzas sobrenaturales. Por consiguiente, el triunfo del concepto moral se concebía como el triunfo del hombre en su lucha contra la Naturaleza, que se puede conseguir tan solo gracias a la ayuda desde fuera y como recompensa de sus buenas inclinaciones.

Se afirmaba, por ejemplo, que no hay virtud más elevada, ni triunfo más glorioso que el sacrificio de la propia vida para el bien de los hombres. Pero en realidad, el sacrificio para el bien de un hormiguero o de una bandada de pájaros, de antílopes o de monos, es un hecho puramente zoológico, que se repite a diario en

la Naturaleza; únicamente exige de los centenares y millares de animales que lo ejercen la simpatía mutua entre los miembros de la misma especie, la práctica continua del apoyo mutuo y la energía vital en el individuo. Darwin, que conocía mejor la Naturaleza, se atrevió a decir que de los dos instintos —el social y el individual— el social es más fuerte, persistente y constante. Y tenía mucha razón. Todos los naturalistas que han estudiado la vida de los animales —sobre todo en las partes del globo todavía poco pobladas por el hombre— están de acuerdo con él. El instinto del apoyo mutuo está, en efecto, desarrollado en todo el mundo animal, porque la selección natural lo conserva, exterminando sin piedad alguna a las especies en las cuales este instinto pierde, por una u otra causa, su fuerza. En la gran lucha por la existencia contra las rudezas del clima y contra los enemigos de todo género, las especies animales que ejercen el apoyo mutuo resultan vencedoras, mientras que las que no lo ejercen desaparecen poco a poco. Lo mismo observamos en la historia de la humanidad.

Es curioso que, al atribuir tanta importancia al instinto social, volvamos a lo que había comprendido ya el gran fundador de la ciencia inductiva, Bacon. En su célebre obra *Instauratio Magna*, Bacon escribe: «Todos los seres vivos poseen el instinto (*appetite*) por dos tipos de bienes: unos son los del individuo mismo y otros son los bienes que sirven al individuo como parte de una entidad; este último instinto es más precioso y más poderoso que el primero, puesto que contribuye a la conservación de algo más amplio. El primero puede calificarse de bien del individuo, el segundo de bien de la comunidad. Siempre ocurre que los instintos están guiados por el deseo de conservar lo más amplio».*

* *On the Dignity and Advancement of Learning* (edición Bohn's Library, libro VII, capítulo I, pág. 270). Por supuesto, Bacon no ofrece suficientes razones en apoyo de su idea; pero tan solo le preocupaba establecer las líneas

En otro lugar vuelve Bacon al mismo concepto, hablando de «dos apetitos (instintos) de los seres vivos: 1) conservación propia y 2) multiplicación y propagación». El segundo instinto —añade— como más activo, parece más poderoso y más precioso que el primero. Desde luego que una concepción semejante del mundo animal no está de acuerdo con la teoría de la selección natural que concibe la lucha por la existencia dentro de la misma especie como condición indispensable para la aparición de nuevas especies y para la evolución, es decir, para el desarrollo progresivo en general.

He tratado detalladamente este asunto en mi obra *El apoyo mutuo* y no me preocuparé de él en estas páginas. Añadiré tan solo la observación siguiente: durante los primeros años tras la publicación de *El origen de las especies* de Darwin, todos nos sentimos inclinados a creer que la lucha aguda por los medios de existencia entre los miembros de la misma especie era indispensable para intensificar la variación y engendrar la aparición de las nuevas especies. Mis observaciones de la Naturaleza en Siberia me inspiraron, sin embargo, las primeras dudas en lo que concierne a la lucha aguda dentro de la misma especie. Pude observar, al contrario de lo que se creía, la enorme importancia del apoyo mutuo durante las peregrinaciones de los animales y para la conservación de la especie en general. Luego, a medida que la biología penetraba más profundamente en el estudio de la Naturaleza de los seres vivos y conocía la influencia directa del ambiente que produce modificaciones en un sentido determinado —sobre todo en los casos en que, durante las peregrinaciones, una parte de la especie quedaba aislada de las demás—, fue posible concebir la «lucha por la existencia» en un sentido más amplio y más hondo. Los biólogos se vieron en la obligación de reconocer que los grupos animales actúan con fre-

generales de la ciencia, dejando a los demás su elaboración detallada. Más tarde, Hugo Grocio y otros pensadores expresaron la misma idea.

cuencia como un ser colectivo, luchando contra las condiciones desfavorables o los enemigos exteriores —por ejemplo, las especies vecinas— mediante el apoyo mutuo dentro del propio grupo. En este caso, nacen costumbres que reducen la lucha interior por la existencia y al mismo tiempo conducen al desarrollo superior del intelecto entre los que ejercen el apoyo mutuo. Ejemplos semejantes abundan en la Naturaleza. En cada clase de animales son precisamente las especies más comunicativas las que están en un grado de desarrollo superior. De modo que el apoyo mutuo dentro de la especie es —como ya ha señalado Kessler— el factor principal de lo que puede calificarse como desarrollo progresivo.

Así, la Naturaleza puede ser considerada como el primer preceptor de Ética, de principios morales para los hombres. El instinto social, innato al hombre y a todos los animales sociales, constituye la fuente de todas las ideas éticas y de todo el desarrollo consiguiente de la moral.

Las bases para todo el estudio de la teoría de la moral fueron sentadas por Darwin trescientos años después de las primeras tentativas que en este sentido hizo Bacon, y en cierta medida también Spinoza y Goethe.* Tomando el instinto social como punto de partida para el desarrollo consiguiente de los sentimientos morales, ya era posible, tras haber consolidado esta base con hechos nuevos, construir sobre ella toda la Ética. Pero semejante labor no ha sido realizada hasta ahora. Los estudiosos de la teoría de la evolución que han tratado el problema de la moral emprendieron, por una u otra razón, caminos inaugurados por los precursores de Darwin y de Lamarck, pero no los que había trazado —tal vez superficialmente— Darwin en *El origen del hombre*.

Esta observación se refiere también a Herbert Spencer. Sin examinar aquí su Ética (lo que haré en otro sitio), diré tan solo

* Véanse las *Conversaciones con Goethe*, de Eckermann.

que ha construido su filosofía de la moral de un modo distinto. Las partes ética y sociológica de su *filosofía sintética* fueron escritas mucho antes de la publicación del ensayo de Darwin acerca del sentido moral, bajo la influencia de Auguste Comte, del «utilitarismo» de Bentham y de los sensualistas del siglo XVIII.*

Spencer tan solo menciona en los primeros capítulos de *La justicia* (publicados en la revista *The Nineteenth Century* en marzo y abril de 1890) la «Ética de los animales» y «la justicia infrahumana», a las cuales tanta importancia había atribuido Darwin para el desarrollo del sentido moral en el hombre. Es curioso que esta mención quede aislada de los demás conceptos éticos de Spencer, puesto que no consideraba a los hombres primitivos como seres sociales cuyas comunidades hubieran constituido la continuación de las tribus y sociedades entre los animales. Siguiendo fielmente a Hobbes, veía en las tribus salvajes aglomeraciones sin lazos sólidos, ajenas unas a otras, que viven en hostilidad continua; según su concepto, esas aglomeraciones abandonan el estado caótico únicamente cuando un hombre de cualidades superiores, apropiándose del poder, organiza la vida social.

* Los *Datos de la Ética* de Spencer fueron publicados en 1879, mientras que su *Justicia* en 1891, es decir, mucho después de la publicación de *El origen del hombre* de Darwin (en 1871). Pero la *Estática social* de Spencer ya había sido publicada en 1850. Spencer tenía, por supuesto, razón al señalar su desacuerdo con Comte; pero se encontraba, sin duda, bajo la influencia del fundador del positivismo, a pesar de la honda diferencia entre los dos filósofos. Para convencerse, basta comparar los conceptos biológicos de Spencer y de Comte, sobre todo con los que se encuentran expuestos en el capítulo III del *Discours préliminaire* en el tomo I de la *Politique positive* de este último.

En la *Ética* de Spencer la influencia de Comte se nota sobre todo en la importancia que atribuye a la diferencia entre la época «militar» y la «industrial» en el desarrollo de la humanidad, así como en la oposición del «egoísmo» al «altruismo».

De este modo, el capítulo sobre la Ética animal, añadido por Spencer más tarde, constituye una parte por encima de su filosofía moral; no ha creído necesario explicar por qué había cambiado en este punto sus conceptos anteriores. De todos modos, según Spencer, el sentido moral en el hombre no constituye el desarrollo posterior de los sentimientos de la sociabilidad que habían existido ya entre los antepasados del hombre. En su opinión, el sentido moral nació en las sociedades humanas mucho más tarde, como resultado de las restricciones inauguradas por sus directores políticos, sociales y religiosos (*Datos de la Ética*, § 45). El concepto del deber tal y como lo afirmaba, después de Hobbes, Bain, no es según Spencer más que un producto de coerción por parte de los jefes durante los primeros períodos de la vida humana, o más bien dicho una «reminiscencia» de esta coerción.

Esta suposición —que sería difícil confirmar mediante un estudio científico— pone su sello a toda la Ética de Spencer. Para él, la historia de la humanidad se reparte en dos períodos: el «militar», que ha regido hasta ahora; y el «industrial», que lentamente nace en nuestros días; y cada uno de esos períodos exige una moral especial. Durante el período militar la coerción era más que necesaria: sin ella no había progreso posible. En ese grado del desarrollo de la humanidad era también indispensable que el individuo fuera sacrificado por el bien de la sociedad y que un código moral especial fuera elaborado con tal objeto. Esta necesidad de coerción y de sacrificio del individuo habrá de perdurar hasta que el período industrial sustituya plenamente al período militar. Así, Spencer admite dos Éticas distintas aplicadas a dos períodos del desarrollo (*Datos de la Ética*, §§ 48-50), lo que le conduce a una serie de conclusiones basadas por entero en este concepto central.

Por consiguiente, la doctrina de la moral no es otra cosa que la búsqueda de un compromiso, de un acuerdo entre la ley de hostilidad y el mandamiento de benevolencia, entre la igualdad y la desigualdad (§ 85). Y como no hay acuerdo posible entre esos dos

principios opuestos —puesto que el advenimiento del régimen industrial será realizable tan solo cuando termine su lucha contra el régimen militar—, lo único que resulta posible es predicar cierta benevolencia entre los hombres para suavizar un poco el régimen actual, basado en principios individualistas. Por esta razón, la tentativa de Spencer de establecer los principios fundamentales de la moral sobre una base científica fracasó, llegando por fin a la conclusión en absoluto inesperada de que todas las teorías de la moral, filosóficas y religiosas, se completan las unas a las otras. El concepto de Darwin era completamente distinto: según él, la fuente de todos los sistemas éticos y doctrinas morales, incluso la parte Ética de las religiones, estaba constituida por la sociabilidad y la fuerza del instinto social, que se manifiesta ya entre los animales y, más todavía entre los salvajes primitivos; pero Spencer, igual que Huxley, vacila entre las teorías de la coerción, del utilitarismo y de la religión, viendo en ellas la fuente de la moral.

Para terminar, hay que decir que, aunque el concepto de Spencer acerca del antagonismo entre el egoísmo y el altruismo se asemeja mucho al concepto de Comte, este último, a pesar de su negación del desenvolvimiento de las especies, se acercaba más al concepto de Darwin que Spencer. Al tratar de la importancia de los instintos sociales e individuales, Comte, sin vacilación alguna, reconoció el papel preponderante de los primeros. Hasta veía en este reconocimiento el rasgo característico de la filosofía moral que había roto por completo con la teología y la metafísica. Desgraciadamente, Comte no ha desarrollado esta afirmación hasta su conclusión lógica.*

* «La moral positiva —escribe Comte— difiere de este modo no solamente de la moral metafísica, sino también de la teológica, porque sostiene el predominio de los sentimientos sociales como principio universal». (*Politique positive, Discours préliminaire*, parte II, pág. 93). Desgraciadamente, las chispas de genialidad, esparcidas en todo el *Discours préliminaire*, con

Según se ha mencionado antes, ninguno de los discípulos de Darwin ha procurado desarrollar su filosofía ética. George Romanes podría constituir una excepción, puesto que había proyectado, después de sus estudios acerca del intelecto de los animales, dedicarse al estudio de la Ética animal. Coleccionaba ya los datos necesarios a este fin.* Pero, por desgracia, lo hemos perdido antes de que pudiera terminar su obra.

En cuanto a los demás partidarios de la teoría evolucionista, o bien llegaron a conclusiones completamente distintas de los conceptos de Darwin —como Huxley en su conferencia *Evolución y Ética*—, o bien, basándose en esta teoría, siguieron otros caminos. Tal es la filosofía moral de J.-M. Guyau,** en la cual este se ocupa de las manifestaciones superiores de la moral, sin mencionar siquiera la Ética de los animales.*** Por esta razón he creído necesario examinar de nuevo este problema en mi obra *El apoyo mutuo*, en la cual los instintos y costumbres del apoyo mutuo son considerados como uno de los principios fundamentales de la evolución.

frecuencia están oscurecidas por las ideas posteriores de Comte, que no deben verse como una contribución al desarrollo del método positivo.

* La menciona en su obra *El desarrollo mental de los animales*. [Solo se conoce traducción al castellano de la primera parte, *La inteligencia animal*, por Antón y Ferrándiz. (Biblioteca Científica Internacional, Madrid, 1886)].

** Guyau, *Ensayo de una moral sin obligación ni sanción*.

*** Los estudios del profesor Lloyd Morgan, quien acaba de elaborar de nuevo su obra sobre el entendimiento entre los animales, dándole ahora el título de *Animal's Behavior* (Londres, 1900) todavía no están terminados; los menciono tan solo porque prometen un desarrollo íntegro del problema, sobre todo desde el punto de vista de la psicología comparada. Las demás obras que tratan el mismo problema —especialmente el admirable estudio de Espinas, *Les sociétés animales*— están mencionadas en el prólogo a mi libro *El apoyo mutuo*.

Ahora tenemos que examinar las mismas costumbres sociales desde un doble punto de vista: desde el de las inclinaciones heredadas y desde el de las enseñanzas éticas que nuestros antepasados primitivos sacaron al observar la Naturaleza. He de recordar a este respecto, a grandes rasgos, ciertos datos que había expuesto ya en mi estudio antes mencionado con el objeto de subrayar su significación ética.

Después de haber examinado el apoyo mutuo en su cualidad de arma en la lucha por la existencia, es decir, «en el sentido que importa a un naturalista», voy ahora a señalar su importancia como fuente de los sentimientos éticos en el hombre. Desde este punto de vista, el problema tiene mucho interés para la filosofía ética.

El hombre primitivo había vivido en estrecha comunión con los animales. Con ciertos de ellos había, con toda probabilidad, compartido su vivienda en las montañas, a veces en las cavernas. Con frecuencia repartía con ellos también sus alimentos. Hace tan solo unos ciento cincuenta años, los indígenas de Siberia y de América pasmaron a nuestros naturalistas por su hondo conocimiento de las costumbres de los animales y los pájaros más salvajes. Pero el hombre primitivo estaba en un contacto aún más estrecho con los habitantes de los bosques y las estepas, y los conocía muy bien. El exterminio en masa de los animales y de los pájaros debido a los incendios de los bosques, a las flechas envenenadas, etc., no había tenido lugar aún. La abundancia asombrosa, casi inverosímil, de los animales que —según la admirable descripción de naturalistas de primer orden como por ejemplo Audubon, Azara y otros muchos— los primeros colonos encontraron en América puede darnos una idea de la densidad de la población animal sobre la Tierra durante el primer período posglacial.

El hombre de la Edad de Piedra anterior y posterior vivió pues en contacto estrecho con sus hermanos mudos, igual que Behring, que se vio en la obligación de pasar el invierno, junto con sus compañeros, entre un sinnúmero de zorros polares que corrían entre

ellos, devoraban los víveres y hasta roían, durante la noche, las pieles sobre las que dormían.

Nuestros antepasados primitivos vivieron entre los animales y con ellos. Y desde el día en que comenzaron a ordenar, aunque fuera superficialmente, sus observaciones de la naturaleza, transmitiéndolas a sus hijos, la vida y las costumbres de los animales constituyeron los elementos principales de una especie de enciclopedia verbal y de la sabiduría práctica que encontraba su expresión en sentencias y proverbios. La psicología animal ha sido la primera estudiada por el hombre; hasta nuestros días constituye el tema predilecto de conversaciones alrededor de un fuego en los bosques o campos. La vida de los animales, estrechamente unida a la de los hombres, ha sido también objeto de los primeros comienzos del arte: inspiraba a los primeros grabadores y escultores y constituía un elemento indispensable de las creencias éticas más antiguas, así como de los mitos sobre la creación del universo.

En nuestros días lo primero que la zoología enseña a nuestros hijos son las descripciones de las bestias feroces: leones y tigres. Pero lo primero que tuvieron que aprender los salvajes primitivos fue que la naturaleza representa una enorme aglomeración de tribus animales: de los monos, que tan poco difieren del hombre; de los lobos, que siempre andan en busca de alimento; de los pájaros, que todo lo saben y todo lo cuentan; de las hormigas, que trabajan sin descanso, etc.* Para los salvajes primitivos, los animales no eran otra cosa que la continuación de su propia tribu, pero mucho más hábiles que los propios hombres. El primer concepto general sobre la naturaleza —muy poco determinado, apenas se distinguía de una simple impresión— era probablemente la idea de que los hombres y los animales son inseparables. Nosotros podemos separarlos, pero nuestros antepasados primitivos no podían. Hasta es

* Kipling lo ha pintado admirablemente en sus relatos de Mowgli.

dudoso que fueran capaces de concebir la vida aparte de una raza o de un grupo.

En esa época, un concepto semejante de la naturaleza era inevitable. Entre los monos, sus vecinos más próximos, el hombre veía centenares de especies* que vivían en grandes sociedades, en las cuales todos los miembros estaban estrechamente unidos. El hombre veía que los monos se apoyaban mutuamente en su busca de alimento, se trasladaban con precauciones infinitas, combatían juntos a los enemigos, se prestaban entre sí pequeños servicios, como mantenerse apretados los unos contra los otros cuando hacía frío, etc. Por supuesto, había también no pocas riñas entre los monos; pero durante estas riñas se hacía más ruido que daño; en cambio, cuando acechaba un peligro cualquiera, los monos daban pruebas admirables de amistad mutua, sin hablar ya del cariño de las madres hacia sus hijos y de los ancianos para con todo el grupo. Resulta, pues, que la sociabilidad era el rasgo característico entre los monos. Y si ahora existen dos especies de monos —el gorila y el orangután— que solo forman pequeñas familias, lo cierto es que ocupan un territorio muy reducido, lo que constituye la prueba de que son especies condenadas a la desaparición; tal vez porque el hombre las ha exterminado en tanto que especies demasiado semejantes a sí mismo.

El salvaje primitivo veía y sabía además que incluso entre los animales carnívoros rige una ley común: no se matan entre ellos jamás. Al contrario, hay especies en extremo sociales, como por ejemplo, todas las especies caninas: los chacales, los perros salvajes de la India y las hienas. Incluso las especies que viven en pequeñas familias, si son lo bastante inteligentes (como por ejemplo

* Según los zoólogos competentes, hubo en la época terciaria cerca de mil especies de monos.

los leones), se reúnen para cazar, igual que las especies caninas.* En cuanto a las que viven —por lo menos ahora— completamente aisladas (como, por ejemplo, los tigres), también observan la misma ley: no se matan entre sí. Aun en nuestros días, en que los tigres están obligados a vivir no lejos de las aldeas, porque no existen ya los innumerables rebaños de animales salvajes que poblaban antes grandes llanuras de tierra, aun ahora, según atestiguan los campesinos de la India, los tigres respetan mutuamente sus territorios respectivos y no pelean entre sí. Parece muy probable que incluso aquellas especies que ahora llevan una existencia solitaria, como raras especies de gatos (casi todos animales nocturnos), los osos, zorros, etc., no siempre hayan vivido aislados. Respecto a algunos (osos, zorros) he conseguido recoger indicaciones positivas de que vivían en común hasta que comenzó su exterminio por parte del hombre. Otros siguen viviendo en común en regiones poco pobladas, de modo que tenemos motivos suficientes para pensar que casi todos los animales han vivido en común.** Pero aun admitiendo que siempre haya habido algunas especies animales que han vivido aisladas, podemos estar seguros de que no eran más que excepciones a la regla general.

Por consiguiente, la Naturaleza ha venido enseñándonos que hasta los animales más fuertes están obligados a vivir en común. Los salvajes, al observar cómo los perros de la India, por ejemplo, triunfaban en su lucha contra las fieras mucho más robustas, se dieron cuenta de la importancia de la unión de las fuerzas, que inspira confianza y valor a cada individuo.

* Por medio de una fotografía instantánea se puede ver que, de noche, llegan en grupos los leones al abrevadero donde toda clase de animales acuden en tropel.

** Véase *El apoyo mutuo*, capítulos I y II. He recogido muchos datos nuevos, después de la publicación de esta obra, que corroboran esta idea.

En los bosques y praderas nuestros antepasados primitivos han visto a millones de animales que formaban enormes sociedades de tribus y especies. Innumerables rebaños de cabras salvajes, ciervos, búfalos, caballos salvajes, burros, cebras, etc., vagabundean juntos por las praderas; según testimonios muy recientes de varios exploradores, se ha visto en el África Central a cabras, antílopes y jirafas apacentándose en común. A medida que el hombre aprendió cómo vivían los animales, fue penetrando en él la idea de que todos ellos viven en estrecha unión. Incluso cuando parecían completamente absortos por la búsqueda de alimentos se observaban mutuamente, prestos a cada momento a unirse para una acción común cualquiera. También veía el hombre que los ciervos y las cabras, cuando se dedican a no importa qué ocupaciones o juegos, tienen siempre centinelas que vigilan con mucho celo y advierten a los suyos del peligro. Veía también que, en caso de un ataque, los varones y las hembras forman un círculo estrecho alrededor de los hijos, defendiéndolos valerosamente con riesgo para su propia vida. Sabía el hombre que la misma táctica se aplica en los rebaños de los animales en caso de retirada.

El hombre primitivo sabía todo eso —todo lo que nosotros no sabemos o que de buen grado olvidamos—. Y describía luego en sus relatos y mitos estas acciones heroicas de los animales adornando su poesía primitiva con actos de habilidad y autosacrificio, e imitándolos en sus costumbres religiosas, que hoy se consideran erróneamente «danzas».

Menos aún podían los salvajes primitivos ignorar las grandes migraciones de los animales. Tras ellas iba también el hombre, como hoy los indígenas del norte, que vagan junto con los rebaños de ciervos salvajes. Nosotros con nuestra sabiduría dudosa sacada de los libros y nuestra ignorancia de la Naturaleza, no somos capaces de comprender cómo los animales, esparcidos por grupos a través de un inmenso territorio, se reúnen en un sitio para atravesar un río (como he visto que hacen en las orillas del Amur)

o trasladarse en común al norte, al sur o al oeste; pero nuestros antepasados, que atribuían a los animales un intelecto superior al propio, consideraban estos acuerdos como algo natural. Según su concepto, todos los animales —fieras, pájaros, peces— están en comunión continua entre sí. Se advierten del peligro unos a otros mediante signos o sonidos que el hombre no entiende; se informan acerca de toda clase de acontecimientos; forman, en fin, una enorme sociedad con sus tradiciones de buena vecindad y de cortesía. Huellas profundas de una concepción semejante de la vida de los animales se han conservado hasta nuestros días en los cuentos y leyendas de los pueblos.

De las animadas, densamente pobladas y alegres colonias de marmotas, ratas de los campos, nutrias, etc., que abundaron tanto en las orillas de los ríos durante la época posglacial, el hombre primitivo, todavía nómada, ha podido aprender las ventajas de la vida sedentaria, de una vivienda constante y de un trabajo en común. Aun en nuestros tiempos (lo he visto hace medio siglo), los nómadas cuidadores de rebaños, que a veces ostentan una perspicacia asombrosa, aprenden, observando a los jerbos (*Tamias striatus*), las ventajas de la agricultura y de los silos, puesto que cada otoño los saquean y se apropian de sus plantas y raíces comestibles. Según relata Darwin, ciertos salvajes, durante un año en que sufrían hambre aprendieron, observando a los monos, qué tipo de frutos podían servir de alimento. Indudablemente, los silos de varios animales roedores, llenos de granos, inspiraron por primera vez al hombre la idea de cultivar la tierra. Los libros sagrados de Oriente contienen no pocas indicaciones acerca de la previsión y el celo trabajador de los animales, que pudieron servir de modelo al hombre.

Los pájaros, a su vez, daban a nuestros antepasados remotos lecciones de una sociabilidad muy estrecha, de sus ventajas y goces. Grandes sociedades de patos, gansos y otros pájaros enseñaban al hombre lo útil de la vida en común al defender con éxito, todos juntos, a sus hijos y sus huevos. Los salvajes que habían vivido

en las selvas y en las orillas de los ríos podían observar la vida de los pájaros jóvenes, que en el otoño formaban grandes bandadas, dedicadas durante la mitad del día a la búsqueda de alimento, en tanto que durante el tiempo restante cantaban y se divertían en común.* Tal vez las reuniones de pájaros en el otoño inspiraran al hombre la idea de juntarse, en la misma estación, en tribus enteras para cazar juntos (lo que los mongoles llaman «*aba*» y los tungusos «*cada*»), caza que dura uno o dos meses y constituye una fiesta para toda la tribu, consolidando al mismo tiempo la parentela entre los grupos y las uniones federales.

Observaba también el hombre los juegos que tanto apasionan a ciertas especies de animales, sus deportes, sus conciertos y bailes (véase el apéndice a *El apoyo mutuo*), sus excursiones en común por las tardes. Observaba los mítines ruidosos de las golondrinas y otros pájaros, que tienen lugar en el otoño, cada año en el mismo sitio, antes de emprender sus peregrinaciones hacia el sur. Asombrado seguía con los ojos las inmensas bandadas de pájaros en el cielo, o bien los innumerables rebaños de búfalos, ciervos o marmotas que, dirigiéndose en densas columnas hacia el norte o el sur, le obstruían, durante días enteros, las rutas.

El salvaje conocía bien estos milagros de la Naturaleza, tan olvidados en nuestras ciudades y universidades, estas bellezas de la vida que ni siquiera mencionan nuestros libros muertos de Historia Natural, mientras los informes de los grandes exploradores, como por ejemplo Audubon, Humboldt, Azara, Brehm, Severzoff y tantos otros se cubren de polvo en las bibliotecas.

En tiempos remotos la vida de los ríos y lagos tampoco constituía un misterio para el hombre, que conocía bien a sus habitantes. Así, hasta en nuestros días, los semisalvajes del África profesan un

* Estas reuniones son mencionadas, entre otros exploradores, por el conocido zoólogo profesor Keesler.

hondo respeto por el cocodrilo. Lo consideran como un pariente próximo del hombre, incluso como su antepasado. Evitan pronunciar su nombre en voz alta, y lo llaman «el abuelo» o le dan otra denominación cualquiera, muy respetuosa; según ellos, el cocodrilo actúa como el hombre mismo. Nunca tomará sus alimentos sin repartirlos con sus parientes. Y si a un hombre cualquiera se le ocurre matar un cocodrilo, siempre que no se deba a razones de venganza por su tribu —lo que es un acto legal—, los salvajes creen que los parientes del asesinado se vengarán, matando a uno de la tribu a la cual pertenece el asesino. Por esta razón, si un cocodrilo devora a un negro, los parientes de la víctima se empeñan en matar precisamente al cocodrilo culpable, por temor de que, si matan a otro cualquiera, los parientes de este tendrán que vengar su muerte. Y después de haber matado al cocodrilo que, según ellos, es el culpable, los negros examinan cuidadosamente sus entrañas con objeto de encontrar en su estómago los restos del pariente devorado, para estar seguros de que no se han equivocado, y de que precisamente ese cocodrilo es el que merecía morir. Y al no encontrar resto alguno del devorado se empeñan en presentar sus excusas a los parientes del cocodrilo inocente muerto y siguen buscando al verdadero culpable, pues de otro modo aquellos parientes se vengarán contra la tribu entera.

Creencias análogas prevalecen entre los pieles rojas en lo que concierne a ciertas especies de serpientes y de lobos; entre los ostiaks del norte, en lo que concierne al oso, etc. Su significado para la elaboración posterior del concepto de la justicia es evidente.*

También asombraban al hombre primitivo las bandadas de peces con sus peregrinaciones en masa, y con sus exploradores que previamente estudiaban las rutas. Las huellas de la honda im-

* Lástima que hasta ahora no se hayan publicado los hechos decisivos relativos a la moral entre los animales que había recogido Romanes.

presión producida por las costumbres de los peces han quedado reflejadas en las leyendas de muchas tribus salvajes. Así, por ejemplo, una leyenda está consagrada a cierto Decanavido, al cual los pieles rojas atribuyen la creación de su tribu; este Decanavido, antes de dedicarse a su obra, se apartó de las gentes para meditar en el seno de la Naturaleza. Se colocó en las orillas de un arroyo límpido, lleno de peces, y se puso a observar cómo los peces jugaban «en pleno acuerdo»; y allí concibió la idea de dividir a su pueblo en géneros y clases o «tótems».* En otras leyendas, un representante sabio de tal o cual tribu alcanza la sabiduría al observar las costumbres de los castores, de las ardillas o de los pájaros.

En general, para un hombre primitivo, los animales son seres enigmáticos, misteriosos, dotados de un amplio conocimiento de la Naturaleza. Merced a sus sentidos más refinados que los nuestros, y a que se comunican mutuamente todo lo que observan durante sus peregrinaciones, los animales, según el concepto del hombre primitivo, saben lo que ocurre a una distancia de muchos kilómetros. Y si un hombre cualquiera los trata sin recurrir a la astucia o a la mentira, estos le advierten del peligro, como hacen con los suyos. Pero si el hombre no es «honrado» en sus relaciones con ellos, estos no se preocuparán en absoluto de él. Las serpientes y los pájaros (la lechuza hace el papel de jefe de las sierpes), las fieras y los insectos, los lagartos y los peces, todos se entienden y se comunican mutuamente sus observaciones. Todos constituyen una especie de gran fraternidad, en la cual a veces admiten también al hombre.

Hay naturalmente en el seno de esta fraternidad uniones más estrechas, compuestas por seres de la misma sangre. Los monos, los osos, los lobos, los elefantes, las liebres y la mayoría de los roedores, los cocodrilos, etc., conocen a perfección a los suyos y no toleran que uno de ellos sea exterminado por un hombre sin que

* Brandt-Sero, *Decanaviden* (en la revista *Man*, 1901, pág. 166).

el muerto sea vengado «honradamente». Este concepto parece ser de origen muy remoto y se habría originado en la época en que el hombre no era todavía carnívoro y no perseguía a los pájaros y a los mamíferos para comérselos. Se convirtió en carnívoro, probablemente, durante la era glacial, cuando las plantas desaparecieron a causa del frío. Pero el concepto arriba mencionado se ha mantenido hasta nuestros días. Incluso hoy día un salvaje se cree obligado a observar, durante la caza, ciertas reglas para con los animales; por lo menos al terminar la caza tiene que cumplir ciertos ritos expiatorios. Algunos de estos ritos son rigurosamente observados en la actualidad —por ejemplo entre los aborígenes del Amur—, sobre todo cuando se trata de los animales considerados como socios del hombre; por ejemplo, el oso.

Se sabe que dos hombres pertenecientes a diferentes tribus pueden hacerse hermanos después de haber mezclado su sangre, para lo cual ambos se hieren ligeramente. En los tiempos antiguos, esta era una costumbre muy frecuente. Por los cuentos y las leyendas de todos los pueblos, sobre todo los escandinavos, sabemos que este «tratado de sangre» era respetado religiosamente. Pero también eran muy corrientes otros tratados análogos entre el hombre y varios animales. Las leyendas los mencionan con mucha frecuencia: así, por ejemplo, un animal, viendo que el hombre está a punto de matarlo, le suplica que no lo haga; el hombre acepta y ambos se hacen hermanos. Entonces, el mono, el oso, la cabra salvaje, el pájaro, el cocodrilo, incluso la abeja (en definitiva, cualquier clase de animal sociable) vigilan al hombre-hermano en los momentos críticos de su vida, enviándole a los suyos para salvarlo del peligro que lo amenaza. Si la advertencia ha llegado demasiado tarde o no ha sido comprendida, y el hombre ha perecido, todos esos animales se empeñan en devolverle la vida; si no lo consiguen, se encargan, entonces, por lo menos, de vengar su muerte, igual que si fuera uno de su tribu.

Durante mis viajes a través de Siberia he tenido ocasión de observar que los tungusos o mongoles evitan matar a un animal si no existe una necesidad absoluta de hacerlo. El salvaje profesa un gran respeto por la vida. Por lo menos, así era antes de que entrara en contacto con los europeos. Mata a un animal únicamente por su carne o su piel, pero nunca lo hace para divertirse o empujado por una pasión destructora. Ciertamente es que los pieles rojas de América exterminaban, sin necesidad alguna, a los búfalos, pero eso fue después de un largo contacto con la raza blanca y de haber conocido el fusil y el revólver. Por supuesto que hay animales que son considerados como enemigos del hombre —como el tigre o la hiena—, pero como regla general los salvajes profesan mucho respeto hacia el mundo animal y se lo enseñan a sus hijos.

El concepto de justicia, entendida como recompensa o castigo, está por consiguiente estrechamente ligado a las observaciones del mundo animal. Pero es muy probable que la idea de la recompensa o del castigo de los actos «justos» e «injustos» tenga su origen, entre los salvajes primitivos, en la idea de la venganza que los animales ejercen contra el hombre por sus malos tratos. Este concepto está tan hondamente arraigado entre los salvajes del mundo entero que tiene que ser considerado como uno de los conceptos fundamentales de la humanidad. Poco a poco, esta idea se ha transformado en la concepción del gran todo, unida por los lazos del apoyo mutuo. Este misterioso *uno* vigila los actos de todos los seres vivos y se encarga de castigar a los malos.

De aquí el concepto de Euménides y de Moira entre los griegos, de las Parcas entre los romanos, del Karma entre los hindúes. La leyenda griega, que presenta al hombre y a los pájaros en una unidad, y las numerosas leyendas análogas de Oriente no son más que encarnaciones poéticas de dicho concepto. Más tarde, se incluyeron en él los fenómenos celestes. Las nubes, según los más antiguos libros religiosos de la India, es decir los Vedas, eran consideradas seres vivos igual que los animales.

Esto es lo que el hombre primitivo veía en la Naturaleza y lo que esta le enseñaba. Nosotros, con nuestra instrucción escolástica —que no quiere conocer la Naturaleza y se empeña en explicar los hechos corrientes de la vida sirviéndose de creencias supersticiosas o bien de figuras metafísicas—, hemos olvidado gradualmente las grandes enseñanzas de la Naturaleza. Pero para nuestros antepasados de la Edad de Piedra, la sociabilidad y el apoyo mutuo dentro de la especie eran algo tan habitual y general que no podían concebir la vida de modo distinto.

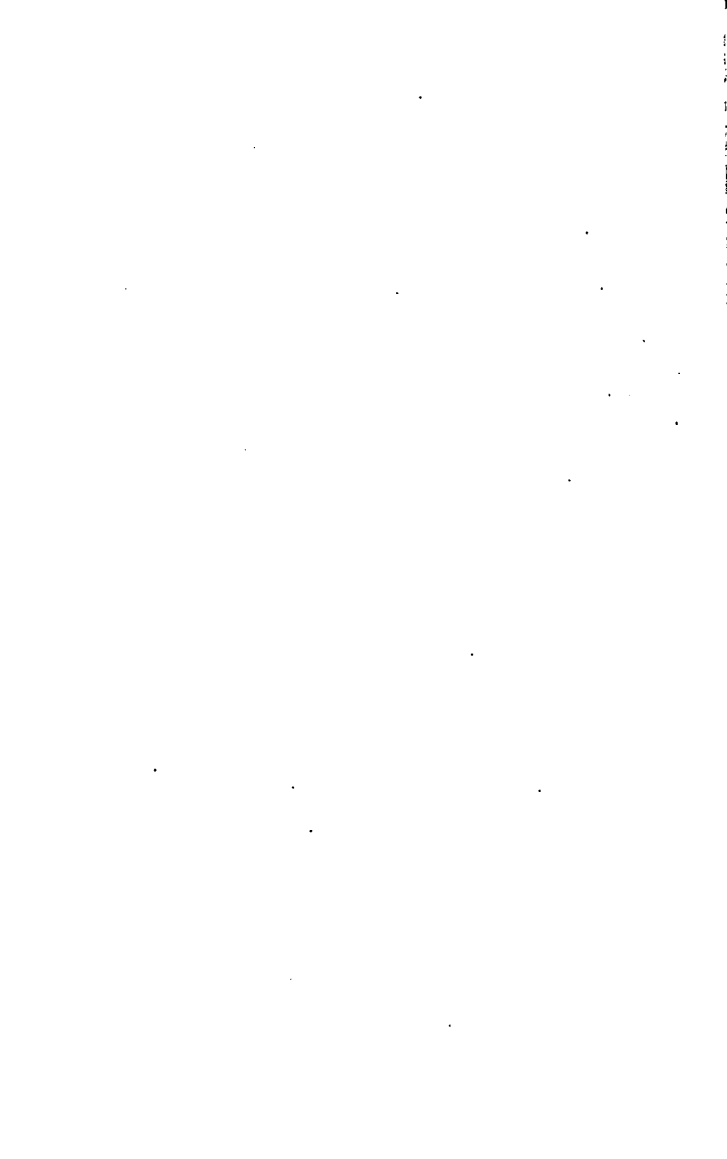
El concepto que hace del hombre un ser aislado no es más que un producto de la civilización posterior de las leyendas creadas en Oriente entre las gentes que se habían apartado de la sociedad. Pero para desarrollar este concepto abstracto fueron precisos siglos enteros. Para un hombre primitivo, la vida de un ser aislado parece tan extraña y contraria a la naturaleza de los seres vivos que al ver un tigre, una serpiente u otro animal aislado, incluso un árbol que se encuentra apartado del bosque, compone una leyenda especial para dar una explicación de un hecho tan inconcebible. No crea leyendas para explicar la vida en común, sino para explicar cualquier caso de vida aislada. Solo de modo excepcional ve en el eremita a un sabio que se ha apartado durante algún tiempo del mundo para meditar sobre su destino; al contrario, considera que los animales lo han expulsado debido a una grave infracción de las costumbres de la sociedad: ha hecho algo hasta tal modo opuesto a las tradiciones consagradas que se ha visto repudiado por todo su ambiente. Con frecuencia, se trata de un hechicero que guarda en su seno las fuerzas del mal y tiene trato con cadáveres que provocan enfermedades. Por eso vaga en solitario durante la noche, prosiguiendo sus fines malvados.

Todos los demás seres viven en sociedad y en esta dirección trabaja también el pensamiento humano. La vida social, es decir, no el yo, sino el nosotros: ese es el sistema natural de la vida. *Es la vida misma*. Por eso, el *nosotros* era mucho más concebible para

un intelecto primitivo, era una especie de *categoría* del entendimiento, como habría dicho Kant.

En esta identificación —hasta se puede decir en esta desaparición del yo en el género y en la tribu— se encuentra el comienzo de todo el pensamiento ético. La suposición de la *personalidad individual* vino mucho después. Aun en nuestros días, los salvajes primitivos casi no pueden concebir qué es *la personalidad*, el *individuo*. En su intelecto predomina el concepto de tribu, con sus costumbres fijamente establecidas, con sus prejuicios, creencias, prohibiciones e intereses.

En esta identificación continua del individuo con la totalidad reside el origen de toda la Ética; de ella se han desarrollado todos los conceptos posteriores de justicia y los más amplios todavía de la moralidad. En los capítulos siguientes examinaré esta evolución de la Ética.



CAPÍTULO 4

Las concepciones morales de los pueblos primitivos

Desarrollo del instinto social entre los salvajes — Dualismo de las leyes morales entre los pueblos salvajes: leyes «obligatorias» y leyes cuya observancia es solo «deseable» — Medios de coerción individual entre los salvajes — Establecimiento de usos y costumbres útiles a la comunidad — Organización y justicia de la tribu — División de la sociedad en clases y grupos y aspiraciones de dominación de unos sobre otros — Evolución de los conceptos morales primitivos — Necesidad de investigar esta evolución y de definir las bases fundamentales de la Ética

LOS PROGRESOS DE LAS ciencias naturales en el siglo XIX despertaron en los pensadores contemporáneos el deseo de elaborar las bases de una filosofía del mundo sin necesidad de la intervención de fuerzas sobrenaturales, pero no por ello perdiendo la majestuosidad poética capaz de inspirar al hombre ideas elevadas. La ciencia contemporánea no ha necesitado recurrir a intuiciones de carácter sobrehumano para justificar los ideales de la belleza moral. La ciencia prevé además que en un porvenir no lejano la sociedad humana, emancipada, gracias a los progresos científicos, de la miseria de los siglos pasados y reconstruida de acuerdo a los principios de justicia universal y de apoyo mutuo, podrá garanti-

zar al hombre la libre manifestación de su espíritu creador en el terreno intelectual, técnico y artístico. Esta previsión abre posibilidades morales tan amplias para el futuro que para su realización ya no son necesarias ni la intervención del mundo sobrenatural ni el temor al castigo en el otro mundo. Es necesaria, por lo tanto, una Ética nueva sobre bases nuevas.

La ciencia contemporánea, al despertar de un corto período de estancamiento hacia la mitad del siglo XIX, ha preparado ya los elementos para la elaboración de esta nueva Ética racional. En los trabajos de Jodl, Wundt, Paulsen y otros muchos encontramos estudios admirables de todas las tentativas hechas anteriormente para basar la Ética en principios religiosos, metafísicos y naturales. Durante todo el siglo XIX se hicieron una serie de nuevas tentativas para encontrar los fundamentos de la naturaleza moral del hombre en el egoísmo inteligente y en el amor a la humanidad (Auguste Comte y sus discípulos), en la simpatía recíproca y en la identificación de la personalidad individual con la humanidad (Schopenhauer), en la utilidad (Bentham, Mill) y en la teoría de la evolución (Darwin, Spencer, Guyau).

El fundador de esta última Ética fue Darwin, quien trató con empeño de derivar el sentido moral del instinto social, innato en todos los animales sociales. Como quiera que la mayoría de los tratadistas de la Ética pasaron por alto esta tentativa e incluso los propios darwinistas se abstuvieron de ocuparse de ella, le he dedicado la atención detallada que merece en el segundo capítulo de este libro.

Ya en mi obra *El apoyo mutuo* hice hincapié sobre la vigorosa manifestación del instinto de sociabilidad, observable en la enorme mayoría de los animales de todas clases, y en el segundo capítulo arriba mencionado hemos visto cómo los hombres primitivos de la era glacial y de los comienzos de la era posglacial hubieron de aprender la sociabilidad de los animales con los cuales convivían en estrecho contacto. Así lo prueba el hecho de que ya en sus primeros cuentos y leyendas el hombre transmitiera de generación

en generación reglas prácticas sacadas del conocimiento de la vida de los animales.

Así pues, el primer preceptor de moral del hombre fue la Naturaleza misma. No la Naturaleza descrita por los filósofos de gabinete que la ignoran por completo, ni la de los naturalistas que la estudiaban en los ejemplares muertos de los museos, sino la Naturaleza en cuyo seno vivieron y trabajaron sobre el continente americano, entonces poco poblado, así como también en África y en Asia los grandes fundadores de la zoología descriptiva: Audubon, Azara, el príncipe de Wied, Brehm y otros. La Naturaleza, en definitiva, que concibió Darwin al desarrollar en *El origen del hombre* un corto ensayo sobre los orígenes del sentido moral.

No cabe duda de que el instinto de sociabilidad, heredado por el hombre y por consiguiente hondamente arraigado en él, tuvo que consolidarse y desarrollarse a pesar de la penosa lucha por la existencia. En mi trabajo ya citado sobre *El apoyo mutuo* indiqué, basándome en los estudios de los investigadores competentes, hasta qué punto está desarrollada la comunicatividad entre los salvajes, así como el sentimiento de igualdad entre los representantes más primitivos del género humano. Indiqué también de qué modo, merced a esta sociabilidad, pudieron desarrollarse, a pesar de las dificultades de la vida primitiva, las sociedades humanas más antiguas.

Procuraré ahora explicar cómo se desarrollaron en las sociedades de los salvajes primitivos las ideas morales consiguientes y qué influencia han ejercido estas ideas sobre el desarrollo posterior de la moral.

No sabemos casi nada de la vida de los seres primitivos de los comienzos de la época glacial y de fines del período terciario, salvo que vivían en pequeñas sociedades y obtenían con gran dificultad de los lagos y de los bosques los escasos alimentos de los que se nutrían, sirviéndose de instrumentos de hueso y de piedra.

Pero ya en ese período el hombre primitivo tuvo que acostumbrarse a identificar su yo con el *nosotros social*, elaborándose

de este modo las primeras leyes de la moral. Aprendió a concebir a su tribu como algo de lo cual él mismo constituía tan solo una parte, y ciertamente una parte secundaria, puesto que veía toda su impotencia frente a la Naturaleza severa y amenazadora al encontrarse aislado, fuera de la tribu. Por esta razón poco a poco fue acostumbrándose a limitar su propia voluntad ante la voluntad de los demás, y este hecho constituye ya la base fundamental de toda moral individual. En efecto, sabemos que los hombres primitivos de la era glacial y de los comienzos de la posglacial vivían ya en sociedades; en cavernas, en las hendiduras de las montañas o debajo de las rocas; que cazaban y pescaban en común sirviéndose de sus instrumentos primitivos. Ahora bien, la convivencia y la colaboración suponen ya la existencia de ciertas reglas de moral social.

Esta «educación» del hombre primitivo continuó durante decenas de millares de años y paralelamente a ella siguió elaborándose el instinto de sociabilidad, que con el tiempo se hizo más fuerte que todo razonamiento individual. El hombre se acostumbró a concebir su yo solamente en relación con su grupo. A continuación veremos la alta significación educativa de este razonamiento.*

Ya en el mundo animal constatamos que la voluntad individual se armoniza con la voluntad de todos. Los animales comunicativos lo aprenden ya a una edad muy precoz, en sus juegos,** en los cuales es preciso someterse a las reglas generales. Así, por ejemplo, se observa que los animales al jugar no se atacan con los cuernos,

* Como ha dicho muy justamente Fouillée, todo razonamiento tiende a hacerse más y más objetivo, a renunciar a las consideraciones personales y a pasar poco a poco a consideraciones de orden general. (Fouillée, *Critique des Systèmes de la Moral Contemporaine*. París, 1883, pág. 18). De este modo, se forma poco a poco la moral social, es decir, la concepción de lo mejor posible.

** Véase la obra de Karl Gross *El juego entre los animales*.

no se muerden los unos a los otros, no se saltan el turno que establece el juego, etc. En cuanto a los animales adultos, la absorción de la voluntad personal por la social se nota claramente en muchas ocasiones; los preparativos de los pájaros para las migraciones de norte a sur y viceversa, los vuelos de «ejercicio» por las tardes durante algunos días antes de emprender las grandes migraciones; el acuerdo visible entre las fieras y los pájaros durante la caza; la defensa de los animales que viven en rebaño contra los ataques de las bestias feroces; las migraciones de los animales en general y, en definitiva, la vida social de las abejas, avispas, hormigas, de los pájaros, loros, castores, monos, etc. son otros tantos ejemplos de la sumisión de la voluntad individual. En ellos se ve claramente la concordancia de la voluntad de los individuos aislados con la voluntad y las intenciones de la comunidad, y esta concordancia se transforma no solo en costumbre heredada, sino también en instinto.*

Ya Hugo Grocio en 1625 comprendió claramente que en este instinto residen los albores del derecho. Pero no cabe duda de que el hombre de la era cuaternaria glacial lacustre estaba por lo menos al mismo nivel de desarrollo social que los animales y probablemente a un nivel más elevado todavía. Una vez existente la comunidad, nacen inevitablemente en su seno ciertas formas de vida, costumbres y usos que, siendo reconocidas como útiles y entrando en el modo habitual de pensar, se transforman poco a poco en costumbres instintivas y luego en reglas de vida. Así se forma la moralidad, la Ética de la tribu, que los ancianos guardadores de las costumbres ponen después bajo la salvaguardia de las

* El lector encontrará muchos hechos para formar juicio sobre los comienzos de la Ética entre los animales comunicativos en los admirables trabajos de Espinas, el cual ha estudiado los varios grados de comunicatividad entre los animales en su libro *Les sociétés animales* (París, 1877), así como en el de Romanes sobre la inteligencia en los animales, en las obras de Huber y Forel sobre las hormigas y de Büchner sobre el amor entre los animales.

supersticiones y de la religión; es decir, bajo la protección de los antepasados muertos.*

Ciertos naturalistas conocidos hicieron recientemente tentativas y experimentos para averiguar si existen o no ideas morales deliberadas entre los perros, caballos y otros animales que viven en contacto estrecho con el hombre, y obtuvieron resultados bastante positivos. Por ejemplo, los hechos que relata Spencer en el segundo volumen de sus *Datos de la Ética* conducen sugestivamente a importantes conclusiones. Hay también numerosos hechos convincentes en la obra de Romanes arriba mencionada. Pero no vamos a detenemos en ellos, puesto que basta establecer que ya en las sociedades animales, y con más razón aún en las humanas, se elaboran inevitablemente, gracias a la fuerza de las costumbres de sociabilidad, conceptos que identifican el *yo individual* con el *nosotros social*, y a medida que estos conceptos se transforman en un instinto social el *yo individual* se somete al *nosotros social*.**

Pero una vez llegados al convencimiento de que ha existido una identificación semejante entre el individuo y la sociedad, aunque solo sea en un grado reducido, fácil es comprender que, si el instinto social era realmente útil a la humanidad, su consolidación y desarrollo en el hombre tenía que producirse forzosamente, ya que se trataba de un ser que poseía el don de la palabra y la facultad de crear leyendas. Además, este instinto social hubo de servir, más tarde, para el desarrollo de un instinto moral firme.

Una afirmación de esta naturaleza despertará probablemente ciertas dudas. Muchos se preguntarán: ¿es posible que la sociabi-

* Sobre la «gran multitud» de los antepasados muertos, Élie Reclus, hermano del geógrafo, ha escrito un pequeño pero sustancioso libro, rico de hechos y de pensamiento titulado *Los primitivos*.

** Spencer estudió detalladamente estos hechos en la mencionada obra *Datos de la Ética*.

lidad semianimal haya podido dar lugar a que surgieran doctrinas morales tan elevadas como las de Sócrates, Platón, Confucio, Buda y Jesucristo sin la intervención de una fuerza sobrenatural?

La Ética tiene que contestar a esta cuestión. Buscar argumentos en la biología para demostrar que los organismos microscópicos pudieron, durante decenas de miles de años, transformarse en organismos más perfeccionados hasta los mamíferos y el hombre no es suficiente. Por lo tanto, la Ética tiene que realizar un trabajo análogo al que Comte y Spencer llevaron a cabo en la biología y al que muchos investigadores han realizado en la historia del derecho. Por lo menos, la Ética tiene que indicar cómo las ideas morales pudieron desarrollarse surgiendo de la sociabilidad propia de los animales superiores y de los salvajes primitivos hasta alcanzar las doctrinas morales de más elevado idealismo.

Las reglas de vida entre varios pueblos salvajes contemporáneos son diferentes. En diferentes climas, las tribus rodeadas de vecinos diferentes elaboran sus propios usos y costumbres. Hay que hacer notar además que las descripciones de estos usos y costumbres realizadas por varios viajeros difieren mucho entre sí, según el carácter del que escribe y el concepto que se forma de nuestros *hermanos inferiores*. Por esta razón, no es posible reunir en un todo único las variadísimas descripciones de las tribus primitivas, como lo hicieron ciertos antropólogos poco expertos, sin fijar previamente el nivel de desarrollo de tal o cual tribu y sin someter a un *mínimum* de crítica dichos relatos. El propio Spencer, en su enorme edición de *elementos antropológicos** e incluso en su trabajo posterior sobre la Ética, no evitó este error. Pero no lo cometieron, por ejemplo, Waitz en su *Antropología de los pueblos primitivos*, ni toda

* *Descriptive Sociology*, clasificada y ordenada por Herbert Spencer, compilada y resumida por Davis Duncan, Richard Schappig y James Collier. Ocho tomos en folio.

una serie de antropólogos como Morgan, Maine, Kowalewski, Past, Dargun y otros muchos. En general, es preferible servirse tan solo de las descripciones de los exploradores y misioneros que permanecieron mucho tiempo entre los indígenas: una larga estancia es en cierta medida una prueba de comprensión mutua. Si queremos saber algo de lo que fueron las ideas morales en los albores del género humano, debemos basarnos en el estudio de la organización de aquellos salvajes que mejor hayan conservado los rasgos de la vida de la tribu desde los tiempos primeros de la era posglacial.

No existe ya, naturalmente, ninguna tribu que haya conservado en su integridad los usos de aquella época. Pero las que con mayor pureza los han mantenido son los salvajes de las regiones septentrionales, como los aleutas, chucktches y esquimales, que aún hoy viven en las mismas condiciones de existencia física que al empezar el deshielo de la enorme capa glacial,* así como ciertas tribus del extremo antártico, es decir, de la Patagonia y de Nueva Guinea, y los pequeños restos de tribus que quedan en algunas regiones montañosas, sobre todo en el Himalaya.

Sobre las tribus del extremo norte poseemos, precisamente, datos detallados debidos a personas que han vivido entre ellas, sobre todo el notable escritor y misionero Wenjaminoff, en lo que se refiere a los aleutas de la Alaska septentrional y a los esquimales. Las relaciones de Wenjaminoff son interesantes en extremo.**

En primer lugar, hay que decir que en la Ética de los aleutas —como en la de los demás pueblos primitivos— se notan dos

* Probablemente, a medida que tuvo lugar el deshielo de la capa glacial, llegando a alcanzar aproximadamente los 50° de latitud norte, estas tribus fueron subiendo poco a poco en dirección septentrional empujadas por la población creciente de las regiones meridionales (India, África Central), donde el hielo no existía.

** En los trabajos de Mikluia Maclay y otros exploradores de Groenlandia y de Nueva Guinea se encuentran observaciones semejantes.

categorías: las costumbres y reglas éticas incondicionalmente obligatorias y las que son tan solo «deseables», y cuyo incumplimiento provoca únicamente ligeros reproches. Así, por ejemplo, los aleutas califican ciertos actos de «vergonzosos».

Es, por ejemplo, una vergüenza para un aleuta —escribe Wenjaminoff— temer la muerte inevitable, pedir perdón al enemigo, estar preso por robo, descuidar la canoa en el puerto, demostrar temor en un viaje por mar ante la tempestad, mostrarse ávido en la repartición del botín, en cuyo caso los demás dan al que ha demostrado avidez todo cuanto quiere a fin de confundirlo. Es vergonzoso revelar los secretos de la tribu a la mujer, no ofrecer al compañero de caza la mayor parte del botín, presumir de sus hazañas, sobre todo si son inventadas, dedicarle a los demás palabras despectivas, etc. Es vergonzoso, en definitiva, pedir limosna, acariciar a la propia mujer en presencia de extraños o bailar con ella, regatear con el comprador, dado que el precio de una mercancía ha de ser fijado siempre por una tercera persona. Para una mujer es vergonzoso no saber coser, bailar y en general ignorar lo que constituyen los deberes femeninos; también es una vergüenza acariciar al marido en presencia de extraños y aun hablar con él.*

* Al enumerar estas bases de la moral entre los aleutas, Wenjaminoff añade también: «Morir sin haber dado muerte a un solo enemigo». No he hecho mención de este caso porque entiendo que se basa en un malentendido. Por «enemigo» no puede entenderse un miembro de la tribu, puesto que el mismo Wenjaminoff declara que entre una población de 60.000 almas, en cuarenta años ocurrió un solo asesinato, que fue seguido de la venganza de toda la tribu. Por consiguiente, el enemigo al cual se hace referencia tenía que pertenecer por fuerza a otra tribu y como quiera que, por otra parte, Wenjaminoff no nos dice que las tribus se hallaran en estado de lucha constante, hay que sacar la conclusión de que se trata del «enemigo de la tribu que merecía la muerte en virtud de la ley de la venganza». Desgraciadamente, este concepto existe todavía hoy entre los defensores de la pena capital, incluso en los países llamados «civilizados».

Wenjaminoff no nos ha dicho de qué modo perduran estos rasgos éticos de los aleutas. Pero una expedición que invernó en Groenlandia describe la vida de los esquimales. En una sola choza viven juntas varias familias, separadas tan solo unas de otras por medio de compartimentos hechos de pieles. Estas viviendas tienen a veces la forma de una cruz, en el centro de la cual se coloca el hogar. Durante las largas noches de invierno, las mujeres cantan canciones en las cuales con frecuencia se burlan de los que han ignorado las normas de la buena educación. Pero hay también reglas rigurosamente obligatorias: en primer lugar, naturalmente, la prohibición absoluta de matar a alguno de la tribu. Tampoco se admite que el asesinato de alguno de los miembros de la tribu realizado por una persona ajena a ella quede sin venganza.

Además, existe una categoría completa de costumbres de tal obligatoriedad que el culpable de incumplimiento de las mismas atrae sobre sí el menosprecio de toda la tribu y se arriesga además a ser expulsado de ella. Estas medidas se consideraban indispensables, puesto que de otro modo el delincuente podría atraer sobre la tribu misma la venganza de los animales insultados, cocodrilos u osos, por ejemplo (a los cuales se hace alusión en el anterior capítulo), o de los seres invisibles y espectros de antepasados que protegen a la tribu.

Relata además Wenjaminoff que una vez, al marcharse, olvidó llevar consigo a la embarcación un paquete de pescado seco que la tribu le había regalado. Al volver medio año más tarde al mismo lugar se enteró de que durante su ausencia la tribu había sufrido un hambre atroz, pero que nadie había tocado el paquete de pescado, que Wenjaminoff encontró intacto. Obrar de distinto modo habría representado para la tribu conjurar sobre sí una serie de calamidades. Asimismo, Middendorf ha escrito que en las estepas glaciales de Siberia Oriental nadie toca jamás lo que se encuentra en los trineos abandonados, aunque se trate de vive-

res. Sabido es que todos los indígenas del extremo norte padecen hambre constantemente; pero utilizar los víveres que pertenecen a otros es considerado como un crimen y, además, propiciaría que cayeran desgracias sobre toda la tribu. En este caso, los intereses de la tribu y los del individuo son comunes.

Los aleutas, por fin, como todos los salvajes primitivos, tienen una serie de reglas sagradas, que son incondicionalmente obligatorias. Estas se refieren a cuanto concierne al mantenimiento de las tradiciones de la tribu, a la división de clases, a la institución del matrimonio, a los conceptos de propiedad, de familia y de tribu, a las costumbres que rigen la caza y la pesca individual y colectiva, a las migraciones, etc. Hay además una serie de ritos exclusivamente religiosos sobre los cuales rige una ley severa, cuyo incumplimiento puede costar muy caro a la familia y aun a toda la tribu, y por esta razón el incumplimiento se hace inconcebible y casi imposible. Si esta ley no se cumple, y ello ocurre en muy raros casos, el crimen es castigado, como la traición, con la expulsión e incluso con la muerte. Pero ya he dicho que casos semejantes no ocurren casi nunca. El derecho romano consideraba el parricidio como una cosa tan inconcebible que ni siquiera había formulado un castigo para este crimen; y lo mismo sucede con la infracción de las leyes sagradas entre los salvajes.

En general, todos los pueblos primitivos de que tenemos conocimiento han desarrollado unas tradiciones de vida muy complicadas. Cada uno de ellos tiene una moralidad, una Ética, mantenida por la propia tradición. Y en todas estas codificaciones sagradas no escritas, se observan tres categorías fundamentales de reglas o normas de vida.

Una de ellas se refiere a las normas establecidas para la búsqueda de alimentos, ya se lleve a cabo de forma individual o en común. Estas reglas determinan en qué medida se puede usar lo que pertenece a toda la tribu: agua, bosques, en ciertos casos árboles frutales,

terrenos para la caza, canoas. Hay también reglas severas que se aplican a la caza y a las migraciones, a la conservación del fuego, etc.*

Asimismo, hay normas que determinan los derechos y las relaciones personales: la división de la tribu en secciones, el sistema de las relaciones matrimoniales admisibles, las normas para la educación de la juventud —que entre los salvajes del Pacífico principalmente tiene lugar en las llamadas «cabañas largas»—, el trato a los ancianos y a los recién nacidos y, en definitiva, medidas preventivas contra los conflictos agudos, por ejemplo, contra los actos de violencia dentro del clan o entre varias tribus, y, sobre todo, reglas especiales para el caso de que el conflicto amenace con acabar en una guerra. Sobre este terreno, como ha establecido el profesor belga Ernest Nys, se sentaron más tarde las bases del derecho internacional.

Finalmente, una tercera categoría de normas que se observan estrictamente son las que conciernen a las supersticiones y ritos religiosos en relación con las estaciones del año, la caza, las migraciones, etc.

Los ancianos de cada tribu pueden contestar a las más diversas preguntas que se les hagan sobre estas cuestiones. Naturalmente, con frecuencia ocurre que las contestaciones no son idénticas en las distintas tribus, a causa de la diferencia en los ritos. Pero lo importante es que cada clan o tribu, aun aquellas cuyo nivel de desarrollo es extremadamente bajo, poseen ya *un sistema de Ética propio y muy complejo, un criterio propio de lo moral y de lo inmoral*.

Los fundamentos de esta moral residen, como ya hemos visto, en el sentimiento de sociabilidad, en la necesidad del apoyo mutuo que se desarrolla entre todos los animales comunicativos

* La conservación del fuego reviste una gran gravedad. Según Mikluia Maclay, entre los indígenas de Nueva Guinea, donde él ha vivido, cuenta una leyenda que los antepasados, después de haber permitido que el fuego se extinguiera, cayeron enfermos y no se restablecieron hasta después de haberlo recibido de nuevo de las islas vecinas.

y, más tarde, en las sociedades humanas primitivas. Y es muy natural que entre los hombres, gracias al don de la palabra, que favorecía el desarrollo de la memoria y la creación de las leyendas, las normas elaboradas de la moral fueran mucho más complejas que entre los animales. Con la aparición de la religión, aun en sus formas más rudas, penetró en la Ética humana un nuevo elemento que vino a prestarle cierta estabilidad primero y, posteriormente, un carácter espiritual unido a cierto grado de idealismo.

Luego, a medida que la vida social iba desarrollándose, tenía que desenvolverse asimismo más y más el concepto de justicia en las relaciones mutuas. Los albores de la justicia, en el sentido de igualdad de derecho, se observan ya entre los animales, sobre todo entre los mamíferos, por ejemplo, cuando una madre alimenta a varios hijos, o bien entre los juegos de muchos animales donde la observancia de ciertas reglas es obligatoria. Pero la transición del instinto de sociabilidad, es decir, de la simple necesidad o deseo de vivir en común, a la convicción de que la justicia es algo necesario en las relaciones recíprocas tuvo que efectuarse en el hombre en el mismo momento en que se planteó el problema del mantenimiento mismo de la vida en común. En efecto, en cada sociedad los deseos y pasiones del individuo tropiezan inevitablemente con los de los demás miembros de la sociedad y estos conflictos conducen fatalmente a luchas interminables y a la disgregación social si al mismo tiempo no se desarrolla en el hombre, como ya se ha desarrollado en algunos animales sociales, el concepto de la igualdad de derechos de todos los miembros de la sociedad. De este concepto ha ido desprendiéndose poco a poco el más preciso de «justicia», como muestra el origen de las palabras *aequitas*, *équité*, que en el concepto de justicia personalizan la igualdad. No en balde, los antiguos representaban la justicia en forma de una mujer con los ojos vendados y una balanza en la mano.

Fijémonos en un ejemplo que nos ofrece la vida real. He aquí a dos hombres que sostienen una viva discusión. Uno afirma que

el otro lo ha insultado, mientras que aquel sostiene que tenía razón para decir lo que ha dicho. Ciertamente es que las palabras dichas eran injuriosas, pero fueron pronunciadas como respuesta a los insultos del primero. Si esta discusión ha degenerado en un conflicto y los adversarios han llegado a las manos, ambos se empeñarán en afirmar que el primer golpe fue tan solo una respuesta a un grave insulto; y cada golpe siguiente estará explicado como respuesta a un golpe del adversario. Si de la riña resultan heridos y el asunto llega a los tribunales, los jueces medirán la profundidad de las heridas y el que ha causado al otro la más grave se verá condenado a pagar una multa destinada a restablecer la igualdad de las injurias. Así se procedió durante muchos siglos en los tribunales comunales.

En este ejemplo no inventado, sino sacado de la vida real, se ve cómo concebían la justicia los salvajes más primitivos, y también lo que los pueblos más cultos hasta nuestros tiempos entienden por derecho, justicia, equidad, etc. En estas palabras ven el restablecimiento de la igualdad de derechos ultrajada. Nadie debe quebrantar la igualdad de los miembros de la sociedad; pero una vez quebrantada, es preciso restablecerla por la intervención de la sociedad. Así proclamaba Moisés: «Ojo por ojo, diente por diente, herida por herida», pero nada más. Así procedía la justicia romana. Así han procedido hasta ahora todos los salvajes y muchos de estos conceptos se conservan en la legislación contemporánea.

Sea cualquiera el grado de desarrollo de una sociedad determinada, siempre hay en ella personas que aspiran a utilizar su fuerza, su habilidad, su inteligencia o su valor para someter a los demás. Algunas alcanzan su objetivo. Tales individuos existieron sin duda entre los pueblos primitivos. Los encontramos en todas las sociedades y en todos los grados de la cultura humana. Pero como contrapeso a estas individualidades, en todos los grados de la civilización también se desarrollaron costumbres que tendían a oponerse al engrandecimiento de un individuo aislado en perjuicio de toda la comunidad. Todas las instituciones desarrolladas

por la humanidad en los distintos períodos, en la vida de la tribu, en la comuna rural, en la ciudad, en las repúblicas de la Edad Media, en la autonomía regional, en el sistema parlamentario, tienen en el fondo a proteger la colectividad contra el arbitrio de tales individuos y de su autoridad naciente.

Ya hemos tenido ocasión de ver cómo aun entre los salvajes más primitivos existen toda una serie de costumbres que persiguen este fin. Así, Darwin pudo observar con extrañeza en la Patagonia que cuando un europeo regalaba comestibles a un salvaje, este los repartía de inmediato equitativamente entre todos los presentes. Lo mismo observaron otros exploradores entre otros pueblos primitivos y yo mismo lo he visto en un nivel superior de civilización en un pueblo de pastores, los buriatos, que viven en un paraje remoto de Siberia.*

En las descripciones de los pueblos primitivos se encuentran una multitud de hechos semejantes.** Por todas partes, los exploradores descubren entre los salvajes las mismas costumbres de sociabilidad, el mismo espíritu de solidaridad, la misma voluntad de refrenar el egoísmo individual por el mantenimiento de la vida social. Cuando penetramos en la vida del hombre en los grados más inferiores de la civilización, encontramos siempre los mismos lazos de tribu y las mismas uniones para el apoyo mutuo. Y

* Cuando los buriatos matan un carnero, todos los miembros de la aldea, sin excepción, van hacia la hoguera donde se prepara el festín y toman parte en él. Esto puede observarse entre los buriatos que viven en las montañas de Sayan, así como entre los indígenas de la región de Beriolenski.

** Para más detalles, pueden consultarse con provecho las siguientes obras: *Anthropologie der Naturvolker* de Waiz; *Afrikanische Jurisprudenz und die Geschlecht Genossenschaft der Urzeit*, de Post; *Primitives Recht*, de Kowalewsky; *Ancient Society*, de Morgan; *The Eskimo Tribes*, de Rink y una infinidad de estudios especiales que se mencionan en ellas y en mi libro *El apoyo mutuo*.

nos vemos obligados a reconocer que precisamente en las cualidades sociales del hombre reside la fuerza principal de su desarrollo pasado y del progreso futuro.

En el siglo XVIII, bajo la impresión de los primeros conocimientos que se tuvieron de los salvajes del Pacífico, hubo una tendencia a idealizar a los salvajes y su «vida natural», tal vez como reacción contra la doctrina de Hobbes y de sus partidarios, que pintaban a los salvajes como bandas de fieras prontas a devorarse las unas a las otras. Ambos conceptos eran falsos, como sabemos ahora gracias a los trabajos de una multitud de concienzudos exploradores. El hombre primitivo no es, en modo alguno, ni un ideal de virtud ni un tigre. Pero siempre ha vivido —y sigue viviendo— en sociedades como los demás seres vivos y esta vida ha desarrollado en él no solamente las cualidades sociales propias de todos los animales comunicativos sino que, gracias al don de la palabra y, por consiguiente, a una inteligencia más desarrollada, se vio empujado a elaborar las normas de vida social que nosotros denominamos moralidad.

En la tribu, el hombre aprendió ante todo la regla fundamental de la vida social: no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti. Y aprendió, además, por varios medios, a refrenar a cuantos no quisieran someterse a esta regla. Luego se desarrolló en él la capacidad de identificar su vida personal con la de toda la tribu. Al estudiar a los salvajes, tanto a los primitivos como a los que se encuentran en un período de desarrollo posterior, se observa la identificación del hombre con su tribu y este rasgo es precisamente lo que más sorprende. Este rasgo puede rastrearse a través de toda la historia de la evolución de la humanidad y se conserva más vivo donde más se mantienen las formas primitivas de la vida en común y los medios primitivos de lucha contra la Naturaleza, es decir, entre los esquimales, aleutas, los habitantes de la Tierra del Fuego y ciertos pueblos montañoses. Y cuanto más estudiamos al hombre primitivo, más nos convencemos de que

toda su conducta le lleva a identificar (y que en efecto identifica) su vida con la de su tribu.

Los conceptos del bien y el mal se elaboraron, por consiguiente, no tomando al hombre como término de comparación, sino considerando como bueno o malo aquello que lo era para la tribu. Estos conceptos variaron según el lugar y el tiempo. Algunas de estas reglas, como por ejemplo los sacrificios humanos para aplacar las fuerzas sobrenaturales amenazadoras —el volcán, el mar o el terremoto—, eran simplemente estúpidas. Pero una vez que la tribu las estableció, el hombre se sometió a ellas aun cuando su cumplimiento resultara difícil.

En general, el salvaje primitivo identificaba su persona con su clan. Se sentía desgraciado cuando ejecutaba un acto cualquiera capaz de atraer sobre su tribu la maldición, la venganza de la «gran muchedumbre» de los antepasados o de cualquier especie animal: cocodrilos, osos, tigres, etc. El «derecho consuetudinario» es para el salvaje más importante que la religión para el hombre contemporáneo. Constituye la base misma de su vida y por lo tanto el salvaje cumple las reglas establecidas en bien de la colectividad, y a veces sacrifica a ellas su propia vida como un hecho perfectamente corriente.*

En resumen: cuanto más antigua es la sociedad primitiva, más rigurosamente se observa en ella la regla «cada uno para todos». Tan solo la ignorancia absoluta de la vida real de los salvajes primitivos puede explicar cómo pensadores de la talla de Hobbes y Rousseau han afirmado que la moral tiene por origen el *contrato social* y que otros busquen estas bases en la intuición inspirada desde arriba por un legislador sobrenatural. En realidad, el origen

* Véase la obra *Der Mensch in der Geschichte* (t. III), de Bastian; la de Grey, *Journals of Two Expeditions* (t. II) y todas las relaciones de la vida de los salvajes que ofrezcan alguna garantía de seriedad. Sobre el miedo a la «maldición», véase la conocida obra del profesor Westermarck.

de la moral reside en la sociabilidad propia de todos los animales superiores y con más razón aun, del hombre.

Desgraciadamente la regla «cada uno para todos» rige solamente para una tribu determinada. Una tribu no está obligada a compartir los alimentos con las demás. Por otra parte, el territorio —y esto ocurre también entre ciertos mamíferos y pájaros— está repartido entre varias tribus, de modo que cada una dispone de una región para la caza y la pesca. Así pues, en los tiempos más antiguos se desarrollaron dos clases de relaciones: las internas con los miembros del clan o la tribu y las externas con las tribus vecinas. Estas últimas abonaban el terreno para los conflictos y guerras.

Cierto es que el hombre trató ya en la Antigüedad y sigue tratando aun de regularizar las relaciones con las tribus vecinas. Al entrar en una cabaña, un salvaje tiene que dejar sus armas fuera; incluso durante la guerra entre dos tribus rigen reglas obligatorias acerca de los pozos y los senderos donde las mujeres van a buscar agua. Pero como regla general, si entre las tribus no existe una federación, las relaciones con los vecinos de varias de ellas son distintas de las relaciones dentro de la tribu. Tampoco en el desarrollo posterior de la humanidad ninguna religión fue capaz de desarraigar el concepto de «forastero». Al contrario, las más de las veces las religiones se transformaron en fuentes de hostilidad feroz, hostilidad que se intensificó a medida que el Estado se fue desarrollando. Así pues se engendró una Ética doble que continúa en vigor en nuestros días y que ha dado lugar a los horrores de la última guerra.

Al principio, el clan constituía una sola familia y se ha comprobado que tan solo poco a poco aparecieron en su seno familias separadas. En este régimen, el matrimonio solo se permitía con mujeres de otras tribus o clanes.

La separación de la familia conducía a la disgregación del régimen comunista, puesto que abría el camino a la acumulación de la riqueza familiar. Entonces, la necesidad de la sociabilidad, elaborada antes, empezó a revestir formas nuevas. En el campo

se fundó la comuna rural. En las ciudades, los gremios o corporaciones de artesanos y comerciantes, que más tarde, en la Edad Media, dieron lugar a la constitución de las ciudades libres. Con la ayuda de estas instituciones, las masas populares construyeron un nuevo sistema de vida fundado sobre nuevas asociaciones.

Por otra parte, las grandes migraciones de los pueblos y las luchas constantes entre tribus y pueblos distintos condujeron a la formación de una casta o clase militar que, a medida que la población rural y urbana se desacostumbraba al negocio de la guerra, fue adquiriendo más fuerza. Al mismo tiempo los ancianos, guardadores de las tradiciones de la tribu, observadores de la Naturaleza que acumulaban los rudimentos de la ciencia y guardianes de los ritos religiosos, trataron de consolidar su poder en las comunas rurales y las ciudades libres, constituyendo con este objeto asociaciones secretas. Más tarde, con el nacimiento del Estado, la fuerza militar se unió a la de la Iglesia en la sumisión común al poder real.

Sin embargo, las guerras no constituyeron jamás, en ninguna época de la vida de la humanidad, una condición normal de la existencia. Mientras los beligerantes se exterminaban unos a otros y los sacerdotes glorificaban estas exterminaciones mutuas, las masas populares vivían su vida habitual en los campos y las ciudades. Ocupadas en su trabajo pacífico, fortalecían sus organizaciones basadas en el apoyo mutuo, es decir, en el derecho tradicional, y esto ya era corriente en una época en que las gentes estaban sometidas a la autoridad de los reyes y de los príncipes de la Iglesia.

En el fondo, toda la historia de la humanidad puede considerarse como la tendencia, por una parte, de varios hombres o grupos a usurpar el poder para someter a la mayor cantidad posible de gente y, por otra parte, como la aspiración a conservar la igualdad de derechos e impedir la usurpación del poder o, por lo menos, limitarla: en otras palabras, la aspiración a conservar la justicia dentro de la tribu, del pueblo o de la federación.

La misma tendencia se manifestó con gran fuerza en las ciudades libres de la Edad Media, sobre todo después de su emancipación del yugo de los señores feudales. En realidad, las ciudades libres eran uniones defensivas de los ciudadanos contra los señores feudales de los alrededores.

Poco a poco, fueron notándose también en ellas las distinciones sociales entre los habitantes. Al principio, el comercio era un negocio de toda la ciudad: los productos de la industria urbana y los que se compraban en los campos constituían la propiedad de la comuna entera. Pero más adelante el comercio se transformó en una operación privada, enriqueciéndose no solamente las ciudades sino también los particulares, los comerciantes libres, *mercatori liberi*. Este hecho fue sobre todo patente después de la época de las cruzadas, que abrió el camino para el comercio con Oriente. Nació la clase de los banqueros, a los cuales se dirigieron en caso de necesidad no solamente los nobles arruinados, sino también más tarde las ciudades.

De este modo se formó, en las que un día fueron ciudades libres, una aristocracia comercial que ejercía su poder sobre las mismas, apoyando ora al emperador, ora al papa, cuando estos pretendían ejercer el control sobre tal o cual ciudad, o respaldando al rey o al gran duque en su intento por dominar una ciudad, buscando el sostén un día de los ricos comerciantes y otro el de las masas pobres.

Así nacieron los Estados centralistas contemporáneos. Esta centralización se llevó a cabo mientras Europa se defendía contra las invasiones de los moros en España en los siglos x y xi, de los mongoles en Rusia en el siglo xiii y de los turcos en el siglo xv. Las ciudades y los pequeños condados se vieron impotentes, tanto más cuanto que sostenían luchas entre sí, lo que hizo que los grandes Estados políticos sintieran la necesidad de unirse.

Claro está que tales cambios esenciales en la vida social, así como las guerras y sublevaciones religiosas, dieron un sello espe-

cial a todo el conjunto de ideas morales en cada país. Probablemente se publicará en el futuro un gran trabajo en el cual se estudie la evolución de la moral en relación con los cambios en la vida social. Pero este estudio nos llevaría al terreno donde la Ética se une con la sociología, es decir con la ciencia sobre la vida y la evolución de la sociedad. Ahora bien, en todos los hombres, incluso en los que se encuentran en un nivel de desarrollo muy bajo, así como en todos los animales sociales, se hallan rasgos que podemos calificar de morales. En todos los grados de la evolución del hombre encontramos la sociabilidad. En algunos individuos se añade a esta la disposición a prestar ayuda a los demás, aun arriesgando la propia vida. La existencia de rasgos semejantes favorece el mantenimiento y el desarrollo de la vida social, que a su vez garantiza la vida y el bienestar de todos. Estas cualidades fueron consideradas en los tiempos más remotos de las sociedades humanas no solamente como deseables, sino como obligatorias. Los ancianos sabios y sacerdotes de los pueblos primitivos, y más tarde el clero, calificaron estas cualidades de la naturaleza humana de mandamientos del cielo, provenientes de las fuerzas misteriosas de la Naturaleza, es decir, de los dioses, o del creador único del universo. Pero ya desde los tiempos más antiguos, sobre todo desde la época del florecimiento de las ciencias inaugurada en la Antigua Grecia, es decir, hace más de 2.500 años, los pensadores se preocuparon del problema del origen natural de las ideas y sentimientos morales que impiden a los hombres hacer el mal a sus semejantes y, en general, todo lo que pueda perjudicar a la sociedad. Se empeñaron, en una palabra, en encontrar una explicación natural de lo que se califica de moral y se considera indudablemente como deseable en toda sociedad.

Tentativas semejantes tuvieron probablemente lugar ya en la Antigüedad más remota, puesto que se encuentran sus huellas en China y en la India. Pero en una forma científica solo llegaron hasta nosotros, como ya hemos dicho, desde la Antigua Grecia. En Grecia, en el curso de cuatro siglos, una serie de pensadores, Sócrates

tes, Platón, Aristóteles, Epicuro y más tarde los estoicos, se preocuparon filosóficamente de las siguientes cuestiones fundamentales:

¿De dónde provienen las reglas morales en el hombre, reglas que son contrarias a sus pasiones y con frecuencia las refrenan?

¿Qué origen tiene el reconocimiento del carácter obligatorio de las reglas morales, que incluso se manifiestan en aquellas personas que repudian estas reglas en sí mismas?

¿Es el resultado de nuestra educación, de la que no podemos librarnos, tal y como afirman ciertos escritores y antes algunos escépticos?

¿O es que la conciencia moral del hombre reside en su naturaleza misma? En ese caso, ¿se trata tal vez de un principio arraigado merced a su vida social durante miles de años?

Finalmente, si es así, ¿debe desarrollarse y fortalecerse esta conciencia o sería más razonable desarraigarla favoreciendo el desarrollo del sentimiento contrario, del egoísmo, que considera deseable la negación de la moral? ¿Y sería correcto considerar esta negación como el ideal de los hombres cultos?

He aquí los problemas cuya solución ha preocupado a los pensadores durante más de dos mil años y a los cuales se han dado variadísimas contestaciones. Estos estudios formaron toda una ciencia, la Ética, que linda por un lado con la sociología y por otro con la psicología, que es la ciencia de las capacidades humanas, intelectuales y psíquicas.

En el fondo, todos los problemas arriba mencionados convergen en las dos tareas principales de la Ética:

1. Establecer el origen de las ideas y sentimientos morales.
2. Determinar las bases fundamentales de la moral y elaborar de este modo un ideal justo, es decir que corresponda a su finalidad.

Estos problemas han preocupado y siguen preocupando a los pensadores de todos los pueblos. Antes de exponer mis conclusiones voy a examinar aquellas a las que han llegado los pensadores de las distintas escuelas.

En este estudio prestaré sobre todo atención al concepto de justicia, que constituye a mi entender la base de la moral y el punto de partida de las conclusiones prácticas de las filosofías éticas, aunque el hecho esté lejos de ser reconocido por la mayoría de los escritores que se han ocupado del problema.

CAPÍTULO 5

Evolución de las doctrinas morales. La Antigua Grecia

*Concepciones morales de los antiguos griegos —
La doctrina moral de los sofistas — Sócrates — Platón
— Aristóteles — Epicuro — Los estoicos*

HEMOS VISTO EN LOS capítulos precedentes cómo en los pueblos primitivos se elaboró un sistema de vida social, cómo se formaron los usos y costumbres, los conceptos del bien y del mal, la noción de lo que no debe hacerse y la manera de obrar en cada caso. En una palabra, cómo se elaboró la moral, la Ética.

Una parte de estas reglas fue colocada bajo la custodia del uso. No hagas eso o aquello, porque hacerlo estaría «mal» o sería una «vergüenza»; significaría debilidad física o de carácter. Pero también había delitos más graves y reglas más severas. Quien no las observara, no solamente daría pruebas de poseer un carácter inadaptable, sino que perjudicaría a su tribu. El bienestar de toda la tribu se encontraba bajo la advocación de los antepasados muertos y estos ejercían su venganza contra los que quebrantaban las normas de vida heredadas de generación en generación y contra el clan entero por haber permitido quebrantar las tradiciones.*

* Esta creencia en la «gran muchedumbre» de los muertos que vigila a los

El mundo animal, como ya hemos visto en el capítulo 2, ayuda al hombre bueno y justo y por todos los medios se opone al hombre malvado e injusto. En general, entre los pueblos primitivos, mucho más que entre los cultos, cada miembro se identifica con la colectividad; cada uno es responsable de todos y todos de cada uno, como lo prueba la venganza de la tribu que existe y ha existido entre todos los pueblos primitivos.

El uso, o sea la costumbre de vivir según las tradiciones, la aversión al cambio y el estancamiento de las ideas, representan, pues, el papel principal en la conservación de las reglas establecidas. Pero las derivaciones son siempre posibles y para que no triunfen, los ancianos, profetas y sacerdotes, se sirven de la intimidación. Amenazan a los delincuentes con la venganza de los antepasados y de los varios espíritus, seres misteriosos que pueblan la Tierra. Los dioses de las montañas y de los bosques, las tempestades, inundaciones y enfermedades se invocan para defender los usos violados. Y para mantener ese miedo al castigo se establecen ritos sagrados que expresan la veneración a las fuerzas de la Naturaleza, se hacen sacrificios a dichas fuerzas y se organizan espectáculos de una gran teatralidad.*

La moral se coloca, por lo tanto, bajo la vigilancia de las fuerzas divinizadas. Esta divinización forma la religión, que a su vez consagra y consolida las ideas morales.**

vivos está admirablemente descrita por Élie Reclus en su libro sobre los pueblos primitivos.

* Algunos exploradores americanos califican estos ritos de «danzas», pero en realidad tuvieron mucha más importancia. Sirvieron para mantener los usos establecidos de la caza, la pesca y, en general, de toda la vida en común.

** El profesor Westermarck, en su vasto trabajo basado en el conocimiento de Marruecos, así como en el estudio de la literatura de los pueblos

En estas condiciones, la moral se une en el hombre tan estrechamente con la mitología y la religión que es muy difícil separarla de los mandamientos místicos y religiosos en general, y por ello las gentes continúan todavía hoy concibiendo la moral como parte de la religión.

Como todos los pueblos primitivos, los antiguos griegos se imaginaron durante mucho tiempo los astros y los fenómenos amenazadores de la Naturaleza como seres poderosos que revisiten forma humana e intervienen constantemente en la vida de los hombres. La *Iliada* es un monumento admirable en este sentido. En este libro vemos cómo los conceptos morales de aquellos tiempos revestían el mismo carácter que hoy observamos entre los salvajes. El delito contra lo que entonces se consideraba moral era castigado por los dioses, cada uno de los cuales personificaba en forma humana tal o cual fuerza de la Naturaleza.

Pero aunque fueron muchos los pueblos que permanecieron largo tiempo en este grado de su evolución, en la Antigua Grecia, unos siglos después de la época de la *Iliada*, es decir en los siglos VII y VI a. C., aparecieron pensadores que se empeñaron en basar los conceptos morales no solamente en el miedo a los dioses, sino en la comprensión de su propia naturaleza: en la estimación de sí mismo, en el sentimiento de dignidad propia y en el estudio de las finalidades intelectuales y morales superiores.

Tales pensadores, ya en esa época, se dividieron en varias escuelas. Unos se empeñaron en explicar la Naturaleza y por consiguiente también las ideas morales del hombre desde el punto de

primitivos, ha probado cuánta importancia han tenido y siguen teniendo hoy día las «maldiciones» entre los usos y costumbres tradicionales. Un hombre sobre el cual pesa la maldición de sus padres, de toda la tribu o hasta de un hombre aislado —por haberse negado a ayudarlo o por haberlo insultado— es presa de la venganza por parte de seres invisibles, de los espectros de los antepasados y de las fuerzas de la Naturaleza.

vista natural, es decir, sirviéndose del estudio y de la experiencia, como se procede hoy día en las ciencias naturales. Otros afirmaron que era imposible explicar desde el punto de vista natural el origen del universo y de la vida, puesto que el mundo que vemos es una creación de fuerzas sobrenaturales, un producto de algo que está fuera del alcance del intelecto humano. Por lo tanto el hombre, para conocer el universo, tiene que recurrir no a las impresiones que recibe cuando observa el mundo exterior, sino únicamente a las concepciones abstractas, a la «metafísica».*

Por eso los pensadores de aquella época veían en lo que está oculto a nuestros ojos y a nuestra comprensión la personificación de la «razón suprema de la palabra» (el logos), de la «voluntad suprema» o del «alma del universo», accesible únicamente por el conocimiento de sí mismo. A pesar de los esfuerzos de tales pensadores abstractos, es decir, metafísicos, para animar estas fuerzas y atribuirles una existencia sobrehumana y hasta sobrenatural, su representación adoptaba siempre, como en el caso de los dioses de la Antigüedad, la forma humana, con sentimientos e intelecto propios del hombre. Así es como la concepción del mundo espiritual siguió llevando el sello de la humanización primitiva de la Naturaleza. Los dioses de Homero reaparecieron, pero en una forma más espiritualizada.

Hay que reconocer que, empezando por la época de la Antigua Grecia y siguiendo hasta nuestros días, la filosofía metafísica ha tenido ideólogos de gran talento. No se contentaron con la descripción de los astros y de sus evoluciones, del trueno, del rayo, de las estrellas fugaces, de las plantas y de los animales. Se esforzaron también por comprender la Naturaleza como un todo

* Metafísica significa en griego «después de la física», es decir, lo que queda fuera de la física. Así se calificó una de las partes de la obra de Aristóteles.

universal. Poco fue, sin embargo, lo que consiguieron hacer por el desarrollo de las ciencias. Ya los primeros pensadores de tendencias metafísicas comprendieron, y este fue su gran mérito, que era imposible buscar la explicación de los fenómenos naturales en el arbitrio de seres supremos. Y que ni el arbitrio y las pasiones de los dioses ni el azar ciego pueden explicar la vida de la Naturaleza. Hemos de reconocer que todo fenómeno, la caída de una piedra, la corriente de un arroyo, la vida de un animal o árbol cualquiera son manifestaciones indispensables del Todo, de lo que es propio a todo el conjunto de la Naturaleza animada e inanimada. Son inevitables consecuencias lógicas del desarrollo de las propiedades fundamentales de la Naturaleza, y sus leyes pueden ser descubiertas por el intelecto humano.

Merced a esto, los pensadores metafísicos se anticiparon a los descubrimientos científicos dándoles una forma poética. Ya en el siglo v a. C. ciertos pensadores griegos, a pesar de sus métodos metafísicos, expresaron ideas sobre los fenómenos naturales que pueden considerarse como precursoras de la física y química contemporáneas. Lo mismo sucedió más tarde en la Edad Media y en la época posterior hasta el siglo XVIII: muchos descubrimientos importantes fueron realizados por pensadores que en la explicación de la naturaleza espiritual y moral del hombre se basaban en la metafísica y hasta en la religión, lo cual no les impedía seguir el método científico cuando se trataba de las ciencias físicas.

Al mismo tiempo, la religión iba poco a poco revistiendo un carácter más espiritual. En lugar de la concepción de varios dioses en forma humana, aparecieron en Grecia, sobre todo debidos a los filósofos de la escuela de Pitágoras, conceptos de las fuerzas generales que crean la vida universal. Tal fue el caso del «fuego», que penetra por todas partes; de los «números», o sea, de las leyes matemáticas del movimiento; de la «armonía», es decir, de las leyes constantes que rigen la vida de la Naturaleza. Por otro lado, nacía ya el concepto del ser único que gobierna el mundo

entero y aparecían también alusiones a la «verdad universal» y a la «justicia».

Sin embargo, la filosofía griega no pudo contentarse mucho tiempo con estos conceptos abstractos. Más de cuatro siglos a. C., entraron en escena por una parte los sofistas y amoralistas, o sea, los que no reconocían el carácter obligatorio de los postulados morales; y por otra, pensadores como Sócrates y Platón (siglo v), Aristóteles (siglo iv) y Epicuro (siglo iii), que sentaron las bases de la Ética y cuya importancia es aun enorme en nuestros días.

Las obras del sofista Protágoras (nacido hacia el 480 antes de nuestra era) han llegado hasta nosotros tan solo en fragmentos que no permiten tener un concepto completo de su filosofía. Se sabe únicamente que negaba las religiones y que consideraba la moral como establecida por las sociedades humanas, de las cuales reflejaba el desarrollo de tal o cual pueblo o de tal o cual época. Por ello, resultan distintas las reglas morales de los diversos pueblos. La conclusión que de este principio sacaba Protágoras era que el bien y el mal son conceptos relativos.

No tardó en formarse una escuela de sofistas que propagó las ideas de Protágoras y otras semejantes.

En general, no se observa en la Antigua Grecia ninguna inclinación a la filosofía idealista. Prevalecía en ella la aspiración a la acción, a la educación de la voluntad, a la participación activa en la vida social, a la formación de un hombre con energía y sólida inteligencia. La creencia en los dioses que dirigen los actos de los hombres se fue apagando. Toda la vida de la Grecia de entonces, formada por pequeñas Repúblicas independientes, fue dominada por la sed de conocer la Naturaleza y de estudiar el mundo merced a los viajes y a la colonización. Todo esto sirvió para fortalecer la negación del poder del uso y de la fe y para la emancipación del espíritu. Al mismo tiempo, tenía lugar un rápido desenvolvimiento de las ciencias, tanto más asombroso cuanto que pocos siglos después, ya en tiempo del Imperio romano, pero sobre todo du-

rante la invasión de los bárbaros llegados a Europa procedentes de Asia, el desarrollo científico quedó por completo paralizado durante muchos siglos.

El movimiento intelectual iniciado por los sofistas no pudo mantenerse mucho tiempo dentro de ese marco. Inevitablemente, conducía a un estudio más profundo del hombre, de su pensamiento, de sus sentimientos, de su voluntad, de las instituciones sociales, de toda la vida del universo, es decir, de la Naturaleza en general. Era imposible encontrar satisfacción en el tratamiento superficial de los problemas morales que caracterizaba a los sofistas. El desarrollo de las ciencias, emancipando al hombre de la obediencia servil a la religión y al uso, condujeron a la elaboración de las bases de la moral mediante el conocimiento experimental con mucho más vigor que el que la dialéctica de los sofistas podía darle.

Todo ello en conjunto quebrantó la filosofía de la negación.

En nombre de la verdadera ciencia, Sócrates (469-399 a. C.) combatió a los sofistas. Aunque compartía las aspiraciones renovadoras de los sofistas, Sócrates se separaba de ellos en la medida en que trataba de encontrar un apoyo más sólido que la crítica superficial para explicar la Ética. Siendo revolucionario en religión y en filosofía, todo lo atribuía a la razón sublime del hombre y veía la fuente de la Ética en la armonía interior entre la razón, por una parte, y los distintos sentimientos y pasiones, por otra. No repudiaba naturalmente la «virtud», pero la concebía en un sentido muy amplio, como la fuerza que nos permite avanzar por el camino del desarrollo intelectual en las artes, las ciencias y en las demás ramas de la actividad creadora. Por eso, en primer lugar es preciso el conocimiento: no solamente el conocimiento científico-natural, sino también la comprensión de la vida social y de las relaciones mutuas entre los hombres. «La virtud —enseñaba Sócrates— no procede de los dioses, sino del conocimiento ético de lo que es realmente bueno. Este proporciona al hombre la posibilidad de vivir sin oprimir a los demás, tratándolos con justicia y

haciéndose capaz de servir a la sociedad y no solo a sí mismo. Sin este conocimiento, la sociedad es inconcebible».

De un modo más completo que Sócrates, animándolos con su concepción idealista de la moral, expuso estos conceptos su discípulo Platón (428-348 a. C.). A pesar de ser un espíritu metafísico, penetró más hondamente que Sócrates en la esencia de la moral. Sin pretender exponer las ideas fundamentales de Platón en su forma abstracta, sino fijándonos tan solo en su esencia, su doctrina puede expresarse y resumirse del modo siguiente:

En la misma Naturaleza existen las ideas del bien y de la justicia. En la vida del cosmos hay un principio activo del mal y de la injusticia, pero a su lado podemos descubrir también el principio del bien. Platón se empeñó en aclarar las ideas de bondad y de justicia, mostró toda la fuerza que reside en ellas y les atribuyó la categoría de principios directores de la vida humana.

Desgraciadamente, en vez de seguir el camino que ya se pre-sagiaba en Grecia y de demostrar cómo las bases de la moral y del bien proceden de la Naturaleza misma, de la sociabilidad humana y de la inteligencia del hombre, Platón buscó esos fundamentos fuera del mundo: *en la Idea que está contenida en el orden universal, pero que no adquiere dentro de él su expresión perfecta.*

A pesar de las innumerables explicaciones que se han dado de los pensamientos abstractos de Platón, es difícil comprender lo esencial de su doctrina. Estamos quizás en lo justo al afirmar que el gran filósofo griego, a causa de su honda comprensión de los íntimos lazos que existen entre la vida de la humanidad y la de la Naturaleza, no pudo contentarse con explicar la moral en el hombre por las aspiraciones de cada individuo a lo que es agradable, como lo hacían los sofistas. Aún menos podía Platón considerar la moral como un producto fortuito de la vida social, tan solo porque en varias épocas y países distintos revestía diversas formas. Tuvo que preguntarse y en efecto se preguntó: ¿por qué el hombre, al ir en busca de lo que le es agradable, llega sin embargo, a las ideas

morales que en lo esencial son las mismas entre los varios pueblos y países, puesto que tienen como fin la felicidad de todos? ¿Por qué, al fin y al cabo, la felicidad del individuo se identifica con la de la mayoría de los hombres? ¿Por qué la primera resulta imposible sin la segunda? ¿Cuál es la causa que hace del hombre, en lugar de un ser egoísta, un ser capaz de tener en cuenta los intereses de los demás y a menudo de sacrificar su felicidad personal y hasta su vida?

Siendo discípulo de Sócrates, no podía atribuir Platón el origen del concepto del bien a los dioses, al trueno, al sol, a la luna, etc., es decir, a las fuerzas de la Naturaleza que revestían forma humana. Pero en el estado rudimentario de los conocimientos de la vida social que era natural en su época, tampoco pudo buscar la explicación del bien como lo hacemos ahora en el desarrollo gradual de la sociabilidad y del sentimiento de igualdad de derechos.

Encontró por lo tanto su explicación en la Idea, en algo abstracto que impregna al mundo entero, al hombre y al universo todo. «En este mundo no puede presentarse como fenómeno nada que no resida en el todo». Esta fue su idea fundamental, idea justa y filosófica. Pero de ella Platón no sacó las conclusiones lógicas y concretas que se imponían. Lógico habría sido después de esto concluir que si la razón humana va en busca del bien, de la justicia y del orden como «leyes de la vida», ello es debido a que existen ya en la vida de la Naturaleza, de la cual emanan precisamente las bases del bien, de la justicia y del orden social, que luego concibe el entendimiento humano. En vez de lo cual Platón, aun cuando se esforzó por emanciparse de los errores de sus predecesores, llegó a la conclusión de que si el hombre busca el bien y la justicia, es decir, algo más apetecible que la satisfacción de las necesidades cotidianas, esto tiene su explicación no en la Naturaleza, sino en algo que está fuera de nuestro conocimiento, de nuestros sentimientos y experiencias, es decir, en la Idea universal.

Más tarde, como es de suponer, los «neoplatónicos» y luego los cristianos utilizaron esta conclusión del pensador griego; pri-

mero para el misticismo, y luego para apoyar la idea del monoteísmo y para explicar todo lo moral en el hombre no por el desarrollo natural de los sentimientos sociales y de la razón, sino por la revelación, es decir, por la intuición que emana de un ser superior.

Es también comprensible que sin fijarse en el problema de la necesidad de basar la moral en el hecho mismo de la vida social —lo que probablemente le hubiera conducido al reconocimiento de la igualdad de los hombres— y sin pensar en que las doctrinas morales son impotentes si el sistema de la vida social les es contrario, Platón en su *República*, igual que sus predecesores, planteó como sistema social ideal la república de clases, construida sobre la sumisión de unas clases a otras, es decir, sobre la esclavitud y sobre la pena capital.

Esto explica también que más tarde, a través de toda la historia de la Ética, empezando por la Antigua Grecia y llegando hasta Bacon y Spinoza, prevalezca la misma idea fundamental de que lo moral no reside ni en el hombre ni en la Naturaleza.

Cierto es que algunos sofistas predecesores de Platón llegaron a una concepción natural de los fenómenos y trataron de explicar la vida de la Naturaleza por causas mecánicas, como es explicada hoy por la filosofía «positiva». Aun en las ideas morales algunos sofistas vieron la consecuencia inevitable de la estructura física del hombre. Pero los conocimientos científicos de la humanidad de aquella época no eran todavía suficientes como para que fuera aceptada una concepción semejante de la moral y la Ética quedó durante varios siglos bajo la tutela de la religión. Tan solo ahora empieza a construirse sobre la base de las ciencias naturales.

Teniendo en cuenta el bajo nivel de conocimiento de la Naturaleza en aquella época, la doctrina moral de Platón fue la más accesible para la mayoría de las gentes cultas. Probablemente, estas ideas coincidieron con las nuevas corrientes religiosas que llegaban de Oriente, donde, a la sazón, se abría camino el budismo. Pero, sin embargo, es imposible explicar la influencia de Platón —que

se hace notar aun en nuestros días— únicamente por estas causas. Platón introdujo en la Ética el concepto ideal de lo moral. El «alma» era para él la unidad de la razón, del sentimiento y de la voluntad, conjunto del cual emana la sabiduría, la audacia y la sobriedad en las pasiones. Su ideal era el «amor» y la «amistad», pero la palabra «amor» (Eros) tenía entonces un sentido más amplio que ahora: Platón entendía por «Eros», no solamente la afección mutua entre dos seres, sino también la sociabilidad basada en la concordia entre las aspiraciones del individuo y la de todos los demás miembros de la sociedad. Su «Eros» significaba asimismo lo que nosotros calificamos ahora la sociabilidad, compasión mutua, simpatía. Era, por lo tanto, el sentimiento que impregna el mundo de los seres vivos y que constituye, junto al instinto de conservación, una condición indispensable para la vida. Platón, sin tener el concepto claramente formulado, presentía la importancia de este factor fundamental de todo desarrollo progresivo que ahora llamamos evolución.

Aunque no apreció la importancia de la justicia en la elaboración de la moral, al explicar el concepto de justicia lo hizo de tal modo que parece extraño que los pensadores subsiguientes no lo utilizaran como base de la Ética. En efecto, en el primer diálogo de Alcibíades, escrito por Platón en su juventud, Sócrates obliga a Alcibíades a reconocer que aunque los hombres son capaces de exterminarse pretendiendo defender la justicia, sus guerras tienen otra explicación. Luchan por lo que creen más útil para sí mismos. Lo justo siempre es bello: es siempre lo bueno, es decir, lo útil, de modo que es imposible encontrar nada de mayor importancia que la justicia, la belleza, el bien y la utilidad.

Es curioso que cuando en el mismo diálogo Platón habla por boca de Sócrates, del alma y de su parte divina, califica de divina la parte que sirve para conocer y pensar, es decir, no el sentimiento, sino la razón. Y concluye el diálogo con las palabras siguientes, que pone en labios de Sócrates: «Viviendo en comunidad, de un modo justo y razonable, haréis un placer a los dioses y os fijareis

en lo divino y claro, es decir, en la razón, que constituye la fuerza del alma. Y si os fijáis en este algo divino podréis ver y apreciar por vosotros mismos en qué consiste vuestro propio bien».

En términos aún más claros, Platón se expresó sobre la justicia y la moral en general en el diálogo *El banquete*, donde los comensales hacen el elogio del dios del amor, Eros. No, por cierto en la primera parte, sino en la segunda, en el diálogo entre el poeta-dramaturgo Agatón y Sócrates.

Las virtudes propias de Eros —dice el poeta— son la justicia, el dominio de sí mismo, el valor. Además del amor a lo bello. No tolera la fealdad. «Nos salva del aislamiento y nos inspira la confianza mutua... Hace nuestras relaciones más suaves y elimina la brutalidad... Demuestra gran benevolencia y la cólera le es casi desconocida... Protege a los buenos y odia a los malos», etc.

En la misma obra, Platón, por boca de Sócrates, afirma y demuestra que el amor es inseparable del bien y de la belleza. El amor, dice Sócrates en *El banquete*, consiste en crear lo bello física y espiritualmente. El amor busca siempre lo bueno y lo bello, de manera que, en definitiva, no es otra cosa que la aspiración a la bondad y a la belleza.

«La belleza que se encuentra en un cuerpo está en relación de analogía con la que se encuentra en los demás cuerpos. El hombre que se ha posesionado de esta debe amar todas las formas bellas... y debe apreciar mucho más la belleza del alma que la del cuerpo: por este camino llegará a la contemplación de aquella belleza que consiste en el cumplimiento de sus deberes y entonces comprenderá que lo bello es idéntico en todas sus partes y por lo tanto la belleza del cuerpo ya no será para él algo esencial». Después de haber llegado a este grado de comprensión de la belleza, dice Platón, el hombre verá algo admirablemente bello por su naturaleza, la belleza eterna que no ha sido creada, que no puede perecer, que no crece ni decrece, que es incambiable en todas sus partes, en todos los tiempos, bajo todos los puntos de vista, en todos los

sitios y para todos los hombres. Llegando a un grado supremo de idealismo, Platón añade que esta belleza no revestirá una forma concreta, como por ejemplo aquella que está en un ser vivo sobre la tierra o en el cielo, sino que se presentará como algo eterno que existe siempre en sí y por sí y que es siempre lo mismo. En otras palabras: como la concepción de nuestra razón y de nuestros sentimientos, como Idea.

Tal fue el idealismo de Platón. No es extraño que esta doctrina encuentre aún hoy partidarios. Por un lado, abrió camino a la corriente de los eudemonistas que hasta ahora han predominado en la Ética y que afirman, como lo hacían ya Platón y los sofistas y, después de Platón, Epicuro y sus discípulos, que cuanto el hombre hace tiene por objeto el «bienestar individual», aunque naturalmente Platón concebía este «bienestar» no como un goce semianimal, sino como un sentimiento superior, tal como está expresado en los diálogos *Laques* y *El banquete*. Pero al mismo tiempo, introduciendo los conceptos de «alma» y «belleza» como algo que está en la Naturaleza pero que es superior a ella, preparaba el camino para la Ética religiosa. Por eso Platón goza todavía en nuestros días de gran predicamento entre los pensadores religiosos. Fue en realidad su predecesor. Sin embargo, su alto concepto de la Naturaleza y de la belleza moral que reside en ella —que no ha sido justamente apreciado hasta hoy ni por la Ética religiosa ni por la no religiosa— lo separa de las dos corrientes de moral antes mencionadas.

En la segunda mitad de su vida, cuando Platón se encontraba bajo la influencia de los pitagóricos, trató, con el apoyo del tirano de Siracusa, Dionisio, de crear el Estado según el concepto que expresa en sus obras *La República* y *Las leyes* (esta última producto de un intelecto ya caduco). Platón había dejado de ser el idealista que había sido durante la primera mitad de su vida. En su Estado ideal —señala con amargura Vladímir Solovief, el gran escritor ruso y admirador de Platón—, Platón no solamente conservó la esclavitud, sino la pena capital para los esclavos y los ciudadanos,

por las faltas cometidas contra la religión estatal. De este modo, consagraba el mismo crimen que tanto lo había indignado en su juventud cuando, en virtud de una intolerancia religiosa semejante, su maestro Sócrates fue ejecutado. Eros, es decir, el amor que Platón glorificó tan admirablemente, no le impidió exaltar los mismos crímenes de los que más tarde se hizo culpable la Iglesia católica, a pesar de predicar el amor de su fundador.

ARISTÓTELES.— La doctrina de Aristóteles (384-322 a. C.) se sitúa entre el concepto científico-natural de la moral y el metafísico.

Buscaba Aristóteles la explicación de nuestras concepciones morales no en la razón suprema ni en la Idea universal, como Platón, sino *en la vida real de los hombres: en sus aspiraciones a la felicidad y a la utilidad, en la razón humana*. Gracias a estas dos aspiraciones, afirmaba, se desarrollan dos virtudes sociales de capital importancia: la amistad, es decir, el amor hacia los demás (ahora diríamos «sociabilidad») y la justicia; pero no concebía la justicia en el sentido de la igualdad de derechos.

En la filosofía de Aristóteles encontramos, en consecuencia, por vez primera, la autoafirmación de la razón humana. Como Platón, veía la fuente de la razón en la divinidad, pero esta divinidad no intervenía en la vida del mundo.

Mientras Platón trataba de establecer la existencia de dos mundos separados, uno que conocemos por nuestros sentidos y otro que está fuera del alcance de los mismos, Aristóteles procuró realizar la unión entre ambos. No había lugar en su doctrina para la fe y no reconocía la inmortalidad individual. Tan solo después de haber comprendido el universo se puede comprender debidamente nuestra vida.

Veía la base de las ideas morales en los hechos de la vida real. Todo el mundo aspira al mayor bien, a la felicidad; esto es lo que hace la vida deseable, la causa de las satisfacciones. La plebe ve su felicidad en el goce, en el placer, mientras que la gente culta la busca en algo superior: no en la Idea, como afirmaba Platón, sino

«en una actividad razonable del alma o por lo menos no contraría a la razón» (*Ética*, I, § 6). El bien supremo para el hombre consiste en una actividad del alma de acuerdo con la virtud (I, §§ 6-9). La felicidad supone la vida de acuerdo con las exigencias de la justicia y una vida semejante es lo más bello que puede darse: reúne la salud y el logro de lo que se ama.

«Sin embargo —añade Aristóteles—, la felicidad necesita también bienes externos», entre los cuales enumera los amigos, la riqueza, la influencia política, el origen noble, los buenos hijos y la belleza. Sin esto, la felicidad parece incompleta (I, § 9). En el reparto de la «felicidad», el azar representa un papel importante. Pero las personas no del todo desprovistas de virtud pueden alcanzarla mediante la instrucción y el trabajo (I, § 10), pues incluso la parte irracional de nuestra alma, las pasiones, «obedece en cierta medida a la razón» (I, § 13). En general, Aristóteles atribuye a la razón gran importancia en el desarrollo de la moral: en la razón reside el freno de las pasiones; gracias a ellas somos capaces de comprender que aspirar al bien de la sociedad proporciona una felicidad muy superior a la satisfacción de los deseos personales.

Como puede verse, en vez de buscar la base de las ideas morales en la intuición sobrenatural, Aristóteles sometía dichas ideas a la razón, cuyo principio director es la satisfacción de la felicidad. Comprendía que la felicidad del individuo está estrechamente ligada a la de la sociedad (del Estado, decía Aristóteles, comprendiendo bajo esta denominación toda comunidad organizada). De este modo, Aristóteles resulta el predecesor de los eudemonistas que más tarde explicaron los instintos, sentimientos y acciones morales con la idea de la persecución de la felicidad personal; es también el precursor de la escuela utilitarista (Bentham, Mill, Spencer).

La *Ética* de Aristóteles, por su forma y por la elaboración cuidadosa de cada idea, constituye un monumento admirable de la cultura de la Antigua Grecia y puede ponerse al lado de sus demás obras científicas y políticas. En la *Ética*, sin embargo, así como en la

Política, paga su tributo a lo que ahora calificamos de oportunismo. Tal es su famosa definición de la virtud como «una cualidad del alma, intencionadamente adquirida y determinada por la razón: es el término medio entre el exceso y el defecto» (II, §§ 5, 6 y 9).

Lo mismo ocurre con el concepto de justicia.* Aun cuando Aristóteles consagra a esta idea un capítulo de su *Ética*, concibiéndola también como el término medio entre dos extremos, no engloba en ella el concepto de igualdad de derechos más que en un sentido muy limitado.** Esto es incluso más interesante en tanto que la justicia era para él la mayor de las virtudes, «más admirable y espléndida que las estrellas del alba y de la noche». La justicia incluye todas las virtudes, decía un proverbio de la época. Aristóteles comprendía además sin duda su significación moral, puesto que enseñaba que «solo la justicia entre todas las virtudes parece consistir en un bien útil a otra persona». En otras palabras: es una *virtud que no es egoísta*.***

* «Ahora hay que examinar la justicia y la injusticia: los actos que se refieren a ellas y entre qué extremos se encuentra lo justo». Así empieza su libro V, *De la justicia*.

** «Se califica de hombre injusto —escribe— al que viola la ley, al que le quita a los demás más de lo que debe, al que no trata a todos de igual modo». Así, el concepto de justicia significa para Aristóteles lo legal y lo equitativo, mientras que la injusticia representa lo ilegal y lo injusto. «En cuanto a las leyes —sigue diciendo Aristóteles—, las relaciones a que hacen referencia son variadísimas, teniendo en cuenta el bien de todos los hombres o solamente el de los mejores y más poderosos».

*** «En este sentido, la justicia no es una parte de la virtud, sino toda la virtud; y la injusticia no es una parte del vicio, sino todo el vicio» (V, § 3). Su concepto de la justicia como obediencia a las leyes le condujo, como era natural en un Estado basado en la esclavitud, al reconocimiento de la desigualdad entre los hombres.

Aristóteles llegó además a la conclusión muy justa de que «todos los actos injustos pueden ser siempre reducidos a una maldad».

Pero al mismo tiempo, Aristóteles distingue dos especies de injusticia: la injusticia común que consiste en quebrantar la ley y la que se basa en establecer diferencias en el tratamiento de los hombres. Y también dos especies de justicia. Junto a estas, establecía Aristóteles una nueva división reconociendo dos especies de «justicia especial». Una consiste en el reparto de los honores, del dinero y en general de todos los bienes que pueden ser repartidos entre los ciudadanos de una comunidad, y la otra se refiere a los derechos en las relaciones particulares. El gran pensador de la Antigua Grecia añade inmediatamente que en la equidad y también en la justicia debe existir un «justo medio», pero como quiera que el «justo medio» es un concepto muy condicionado, al hacer esta afirmación Aristóteles perturba radicalmente la noción de la justicia como solución legítima de aquellas cuestiones morales difíciles y dudosas ante las cuales el hombre vacila. Y de hecho, Aristóteles no exigía la igualdad en el reparto y sí tan solo la equidad.*

* «Esto se confirma con el proverbio “dar a cada uno según su merecimiento”. Todo el mundo está de acuerdo en que la justicia distributiva debe basarse en la idea del merecimiento. Pero el criterio del merecimiento no es el mismo para todos. Los que viven en un régimen democrático lo ven en la libertad. Los que viven en un régimen oligárquico, en la riqueza; y los que viven en un régimen aristocrático, en la virtud» (V, § 6). Y Aristóteles concluye su razonamiento con las palabras siguientes: «Así hemos determinado los conceptos de justicia y de injusticia. Claro está que la acción justa es el término medio entre el acto de la injusticia y la obligación de sufrirla...». Con frecuencia vuelve Aristóteles al mismo tema. En su libro *De la justicia* aboga en favor de la esclavitud: «En lo que se refiere a los derechos del amo sobre el esclavo y del padre sobre sus hijos, no es concebible la injusticia, porque se trata de propiedades. El esclavo o el hijo son como la parte del dueño o del padre, etc.».

Así queda claro que, viviendo en una sociedad donde existía la esclavitud, Aristóteles no se atreviese a reconocer que la justicia consiste en la igualdad de derechos. Se conformaba con una justicia distributiva. La humanidad tuvo que esperar cerca de dos mil años para que en Occidente y en Francia la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad fueran proclamadas como ideales de la vida social.

En general, Aristóteles no fue superior a su época en cuanto se refiere a la moral y a la política. En cambio, en las definiciones de la ciencia, de la sabiduría y del arte fue precursor de la filosofía de Bacon. En el examen de los distintos bienes y en la enumeración de los goces se acercó mucho a Bentham. Comprendió la significación de la simple sociabilidad que, por cierto, confundió con la amistad y la afección mutua (VIII, § 8); por otro lado fue el primero en apreciar lo que descuidan la mayoría de los pensadores de nuestro siglo, o sea, que al hablar de la moral hay que distinguir sobre todo entre lo que se le puede exigir a cualquiera y la virtud heroica inaccesible al hombre ordinario (VII, § 1). Es precisamente esta cualidad, que ahora llamamos espíritu de sacrificio y de magnanimidad, la que estimula a la humanidad en su avance y desarrolla la aspiración a realizar lo bello, lo que la Ética de Aristóteles tiende a demostrar (VIII, § 8). Esta cualidad no puede naturalmente exigírsele a todos.

Esta fue la filosofía del gran pensador, aunque no muy profundo, que ocupó en su época un lugar preponderante y que durante los tres últimos siglos, desde el Renacimiento en el siglo xvi hasta nuestros días, ha ejercido una gran influencia sobre la ciencia en general y sobre la Ética en particular.

EPICURO.— Las doctrinas de Platón y de Aristóteles constituyeron dos escuelas muy diversas de la concepción de la moral. Aun después de la muerte de ambos filósofos, las discusiones entre sus partidarios no cesaron. Pero poco a poco esas discusiones perdieron gran parte de su interés, dado que las dos escuelas estaban de acuerdo en reconocer que la moral humana no es un fenómeno fortuito, sino que tiene una base profunda en la Natu-

raleza y que existen ideas morales propias a todas las comunidades humanas.

En el siglo III antes de nuestra era se fundaron dos nuevas escuelas: la de los estoicos y la de los epicúreos.

Los estoicos, igual que sus predecesores Platón y Aristóteles, enseñaban que hay que vivir de acuerdo a la Naturaleza, es decir, con la razón y con las propias capacidades, porque solo una vida semejante puede proporcionarnos la máxima felicidad. Pero, como es sabido, insistieron sobre todo en que el hombre encuentra su felicidad (eudemonía), no en los bienes externos —riquezas, honores, etc.—, sino en la aspiración hacia algo superior, ideal, en el desarrollo de la vida espiritual para el bien del hombre, de la familia, de la sociedad y, principalmente, en la realización de la libertad interior.

Más adelante, en este mismo capítulo, me ocuparé de las teorías de los estoicos. Ahora únicamente observaré que, aunque los estoicos repudiaban la metafísica moral de Sócrates, siguieron sin embargo el mismo camino, pues introdujeron el concepto del saber que nos permite distinguir entre los diversos modos de gozar la vida y buscar la felicidad en su forma más perfecta y espiritual. Como veremos luego, la influencia de los estoicos fue enorme, sobre todo en el mundo romano. Prepararon los espíritus para la aceptación del cristianismo. Notable fue esta influencia especialmente por lo que se refiere a la doctrina de Epicteto (finales del siglo II y comienzos del siglo I a. C.), cuya esencia ha sido aceptada por los positivistas y por la escuela ética científico-natural de nuestros días.

En oposición a los estoicos, los sofistas, sobre todo Demócrito (470-380 a. C.), que fue el fundador de la física molecular, y en general la escuela de los cirenaicos, al decir que el rasgo principal del hombre y de todo ser vivo es la aspiración al placer, al goce —es decir, el «hedonismo»—, no subrayaron suficientemente que la aspiración a la felicidad puede ser muy distinta y puede comprender desde el egoísmo más brutal hasta el más ideal y abnegado espíritu de sacrificio. La tarea de la Ética consiste precisamente en distinguir

entre las varias especies de aspiraciones a la felicidad, en demostrar adónde conducen y qué grado de satisfacción proporcionan.

Así lo hizo muy concienzudamente Epicuro, cuya fama fue grande en el mundo grecorromano gracias a su eudemonismo, es decir, a la doctrina moral basada en la busca de la felicidad, pero con la preocupación de descubrir el camino que mejor conduce a una vida feliz.

La finalidad a la cual todos los seres vivos irreflexivamente aspiran es la felicidad —enseñaba Epicuro— (se puede llamar también «lo agradable»), pues apenas nacen van ya en busca del goce y repudian el sufrimiento. La razón nada tiene que ver con estos impulsos: el hombre se siente empujado en este camino por la misma Naturaleza. La razón y el sentimiento marchan juntos y es la razón quien se somete al sentimiento. En una palabra, el placer es el comienzo y la finalidad de una vida feliz, el primer bien natural. La virtud es buena tan solo cuando conduce al bien, y la filosofía es la energía que, mediante el razonamiento, proporciona una vida feliz.*

Epicuro ha expresado su idea fundamental, poniendo en ello probablemente toda la intención, con palabras bastante ásperas: «El punto de partida y la raíz de todo bien es el goce del estómago». Sus adversarios utilizaron abundantemente esta sentencia para ridiculizar el epicureísmo. Sin embargo, Epicuro, según parece, pretendía tan solo decir que el punto de partida de las sensaciones agradables, que luego se descomponen en sensaciones bajas y elevadas, es el goce de la comida. Poco a poco, surgen de la alimentación mil variedades que se transforman en el goce del gusto, de la vista, de la imaginación, hasta el punto de poderse justificar la

* En esta exposición, sigo el admirable trabajo de J.-M. Guyau, *La moral de Epicuro y sus relaciones con las doctrinas contemporáneas*. También hay que citar las obras de Jodl, Wundt, Paulsen y otros.

antedicha afirmación. Con esta idea están también de acuerdo los biólogos contemporáneos que estudian los primeros pasos de la vida consciente.

«Las cosas sabias y bellas están ligadas con este goce», ha escrito Epicuro. La comida no es naturalmente el objetivo final de la felicidad, pero puede considerarse como el punto de partida, puesto que sin ella es imposible la vida en general. La felicidad es el conjunto de toda una serie de placeres. Mientras algunos «hedonistas», como por ejemplo Aristipo el Joven, no hicieron distinción entre los varios goces, Epicuro los distinguió según la influencia que ejercen sobre nuestra vida. Los mismos sufrimientos —decía— pueden ser útiles y conducir al bien. Así, la doctrina de Epicuro se elevó considerablemente sobre la moral del simple placer, como han demostrado perfectamente muchos escritores, entre ellos Guyau (III, §§ 1 y 4 e Introducción), e inició el camino que han seguido Bentham y Stuart Mill en el siglo XIX.

En cuanto Epicuro coloca la finalidad del hombre en un estado actual de ánimo feliz y no en la liberación de anteriores pasiones o caprichos, resulta claro el camino que hay que seguir para alcanzar este fin: ante todo hay que limitar los deseos y conformarse con poco. Aquí se muestra dispuesto Epicuro a mantenerse toda la vida a pan y agua, como los más estrictos estoicos (Guyau, IV, § 1). Luego hay que procurar vivir de acuerdo a la propia naturaleza, sin contradicciones internas; llevar y sentir una vida de unidad que exprese la característica personal y no dejarse esclavizar por las influencias externas (Guyau, IV, § 2).

La base de la conducta del hombre debe estar en todo aquello que le proporciona una mayor satisfacción. Pero esta base no puede consistir en las aspiraciones a la utilidad personal, puesto que la mayor felicidad se realiza cuando las aspiraciones del individuo concuerdan con las de los demás. La felicidad consiste en emanciparse del mal y ello tan solo es posible cuando la vida de cada uno está de acuerdo con el interés de todos. Esto nos enseña la vida:

el hombre como ser razonable que sabe aprovechar las lecciones de la experiencia distingue entre los actos que conducen a este acuerdo y los que le son opuestos. Así se forma el carácter moral de la sociedad, la Ética de una época dada.

Resulta por lo tanto comprensible que Epicuro, después de haber comenzado afirmando que la virtud y el desinterés no existen y que la moral no es otra cosa que el egoísmo razonable, llegara a una doctrina ética que en sus conclusiones nada cede a las de Sócrates ni a las de los estoicos. El placer puramente físico no puede llenar toda la vida. Es algo pasajero. A su lado está la vida de la inteligencia y del corazón, de los recuerdos y de las esperanzas, de la memoria y de las previsiones, que abre al hombre toda una serie de nuevos goces.

Epicuro quiso también emancipar a los hombres de los horrores que inspira la creencia en los dioses, dotados de todas las malas cualidades, así como del miedo a los horrores de la vida de ultratumba y de la creencia en el Destino que mantenía aun el mismo Demócrito. Pero para emanciparlos de este temor era preciso libertarlos ante todo del horror a la muerte o, mejor dicho, de la vida de ultratumba, temor que estaba en la Antigüedad fuertemente arraigado, puesto que entonces la vida ultraterrena se representaba bajo la forma de un sueño en la oscuridad subterránea, donde el hombre tenía la conciencia despierta y sufría terribles tormentos.*

Al mismo tiempo, Epicuro combatió el pesimismo que predicaba Hegesio, muy semejante al pesimismo contemporáneo de Schopenhauer, fundado sobre la idea de que más vale morir, porque el mundo está lleno de males y sufrimientos.

* «El cristianismo —observa Guyau— prometió a los hombres que los escogidos no permanecerían en las tinieblas subterráneas, sino que pasarían a las regiones celestes. Esto produjo un trastorno en los espíritus. Cada uno podía abrigar la esperanza de figurar entre los escogidos».

En general, toda la doctrina de Epicuro tendía a la emancipación intelectual y moral del hombre, pero hay en ella una omisión grave: no dio al hombre fines morales elevados. Sobre todo, no predicó el sacrificio en bien de la sociedad. Epicuro no previó fines morales como la igualdad de los derechos de todos, ni la abolición de la esclavitud. El valor, según él, consistía no en buscar peligros, sino en saber evitarlos. Lo mismo opinaba en cuanto al amor: el hombre prudente tiene que evitar el amor apasionado, pues este no contiene nada natural ni racional; no pasa de ser una ilusión psicológica, una especie de adoración religiosa que no debería existir. Era contrario al matrimonio a causa de las dificultades que ocasiona y de las que producen los hijos, que son su consecuencia. (Sin embargo, le gustaban los niños). En cambio, apreciaba mucho la amistad. Decía que en ella el hombre olvida sus intereses, que hacer algo agradable a un amigo es como hacérselo a nosotros mismos. Epicuro vivió siempre rodeado de amigos y discípulos. Merced a la vida agradable que llevaban en común, atraieron a tantos partidarios que, según Diógenes Laercio, no habrían bastado «ciudades enteras para darles cabida». La fidelidad de los epicúreos a sus amigos es proverbial.

En su estudio sobre las doctrinas de los epicúreos, Guyau señala una particularidad interesante. Es evidente que la amistad y el sacrificio para con un amigo son contrarios a la teoría del interés personal, que, según Epicuro, debe servir de guía a todo hombre razonable. Para evitar esta contradicción, los discípulos de Epicuro consideraron siempre la amistad como un pacto tácito basado en la justicia, es decir en la igualdad y en la reciprocidad. Un pacto semejante se mantiene por la fuerza de la costumbre. Los primeros tratos tienen como base el placer personal recíproco. Poco a poco, se convierten en costumbre; nace el afecto y entonces queremos a nuestros amigos sin pensar en sacar de ellos una ventaja cualquiera. Así justificaron los epicúreos la amistad,

afirmando que no contradice su principio fundamental de la felicidad personal.

Pero se planteaba la cuestión de saber cómo concebía Epicuro la sociedad.

En su diálogo *Gorgias*, dice Guyau, Platón ya expresó la idea de que la única ley de la Naturaleza es el derecho del fuerte. Luego, los escépticos y Demócrito negaron la «justicia natural» y muchos pensadores de aquella época reconocieron que las normas de la vida se establecen por la fuerza y se consolidan gracias a la costumbre.

Según Guyau, Epicuro fue el primero en expresar la idea de que el llamado «derecho natural» no es otra cosa que un «pacto mutuo para no hacerse daño ni soportarlo entre unos y otros. La justicia no tiene valor en sí: existe solo en los pactos mutuos». «Estos pactos los concluyen los prudentes —dice Epicuro— no para no cometer injusticias, sino para no sufrirlas por parte de los demás». Tan solo merced a la reciprocidad resulta posible que al defendernos de los demás defendamos también a los demás de nosotros mismos. Sin pactos ni leyes semejantes la sociedad sería imposible, los hombres se devorarían unos a otros, dice Metrodoro, discípulo de Epicuro.*

La conclusión de la doctrina de Epicuro fue, por consiguiente, que lo que las gentes llaman deber y virtud se identifica con el provecho de cada uno. La virtud es el mejor medio para alcanzar la felicidad y si el hombre vacila en el momento de actuar en tal o cual sentido lo mejor es seguir el camino de la virtud.

Pero en esta virtud no encontramos ni la sombra siquiera de la igualdad entre los hombres. La esclavitud no indignaba a Epicuro. Trataba bien a sus esclavos. Pero les negaba todos los derechos. La igualdad humana no le preocupaba. Tuvieron que

* *Ibid.*, libro III, capítulo II.

pasar varios siglos para que los pensadores dedicados al estudio del problema moral abogaran por la igualdad de todos los seres humanos haciendo de la igualdad la llama de la moral.

Para caracterizar más aún la doctrina epicúrea hay que añadir que uno de los discípulos que más acabadamente expuso estas ideas, el escritor romano Lucrecio (siglo I a. C.), habla ya en su poema *De la naturaleza de las cosas* del desarrollo progresivo, es decir, de la evolución que es hoy la idea central de la filosofía contemporánea. Lucrecio expone un criterio científico-natural, materialista de la Naturaleza análogo al de la ciencia contemporánea. En general, las ideas de Epicuro sobre la Naturaleza y el universo están, como su Ética, desligadas de la fe. A su lado, los estoicos, siendo panteístas, seguían creyendo en la intervención continua de fuerzas sobrenaturales en nuestra vida. Los discípulos de Platón, sobre todo los filósofos de la escuela de Alejandría que creían en los milagros y en la magia, capitularon naturalmente ante la fe cristiana. Solo los epicúreos se mantuvieron en su incredulidad y su doctrina persistió durante mucho tiempo. Hasta el advenimiento del cristianismo, el epicureísmo fue la doctrina más propagada en el mundo antiguo y consiguió sobrevivir todavía durante unos cuatro siglos. Cuando en el siglo XII, y más tarde en la época del Renacimiento, se inició en Europa el movimiento racionalista, este se inspiró, sobre todo en Italia, en la doctrina de Epicuro.*

La doctrina de Epicuro ejerció, por otra parte, una gran influencia en un pensador racionalista del siglo XVII, Gassendi (1592-1655), así como en su discípulo Hobbes e incluso en el mismo Locke, los cuales prepararon el movimiento enciclopedista y la filosofía naturalista contemporánea. También fue notable esta influencia en la filosofía de los «negadores», como La Rochefoucauld y Mandeville, y más tarde Nietzsche, Stirner y sus imitadores.

* *Ibid.*, libro IV, capítulo I.

ESTOICOS.— Finalmente, la cuarta escuela filosófica que se desarrolló en Grecia y luego en Roma, y cuyas huellas se dejan ver todavía hoy en la Ética, fue la de los estoicos, cuyos fundadores fueron Zenón (340-265 a. C.) y Crisipo (281 o 276-208 o 204 a. C.). Más tarde, desarrollaron la misma doctrina en el Imperio romano Séneca (54 a. C.-36 d. C.), Marco Aurelio (121-180) y sobre todo Epicteto (fin del siglo I y principios del II).

Los estoicos se esforzaron por predicar que el hombre alcanzaba la felicidad por medio del cultivo de la virtud, que consiste en vivir de acuerdo con la Naturaleza y al mismo tiempo desarrollando la razón y el conocimiento de la vida universal. No buscaron el origen de los conceptos morales del hombre en una fuerza sobrenatural cualquiera, sino que afirmaron, al contrario, que la Naturaleza misma contiene en sí reglas y por consiguiente modelos de moral. Según los estoicos, lo que generalmente se llama «ley moral» emana de las leyes universales que regulan la vida de la Naturaleza.

Sus ideas coinciden en este respecto con las que se van abriendo camino en la Ética contemporánea desde los tiempos de Bacon, Spinoza, Auguste Comte y Darwin. Pero al hablar de las razones fundamentales de la moral y de la vida en general, a veces se sirvieron de terminología propia de la metafísica. Así, enseñaron que la Razón o el Logos llena el mundo entero como razón del universo, y que la ley moral proviene de aquellas leyes naturales en que se revela esta Razón universal.*

Por consiguiente, la razón del hombre, las ideas morales, decían los estoicos, no son otra cosa que una de las manifestaciones de la fuerza de la Naturaleza; ello no les impedía comprender, naturalmente, que el mal, en la Naturaleza y en el hombre, tanto

* Epicteto llegó a considerar inútil el estudio de la Naturaleza con el propósito de descubrir sus leyes esenciales. Nuestra alma, decía, las conoce directamente, pues se encuentra en comunicación con la Divinidad.

en lo físico como en lo moral, es una consecuencia natural de la vida de la Naturaleza tanto como el bien. Toda la doctrina tendía por eso a ayudar al hombre a desarrollar en sí el bien y a combatir el mal, alcanzando de este modo la mayor felicidad posible.

Los adversarios de los estoicos afirmaron que estos reducían a la nada la diferencia entre el bien y el mal y hay que reconocer que aquellos, aunque en su mayoría no confundieron estos conceptos en la vida misma, no consiguieron sin embargo dar un criterio determinado para distinguir el bien del mal, como hicieron, por ejemplo, los utilitaristas en el siglo XIX, que sostuvieron como finalidad de la moral la mayor felicidad para la mayoría de los hombres (Bentham), o bien los que la basaron en el dominio natural del instinto social sobre el individuo (Bacon y Darwin), o los que incluyeron en la Ética el concepto de la justicia, es decir, la igualdad de derechos.

En general, los estoicos no llegaron realmente a construir su teoría moral sobre bases naturales. Ciertamente es que cuando afirmaron que el hombre debe vivir según las leyes de la Naturaleza, algunos de ellos ya indicaban que el hombre, como animal social, debe someter sus deseos a la razón y a las aspiraciones de la colectividad. Cicerón (106-43) llegó a considerar la justicia como base de la moral. Tan solo la vida puesta de acuerdo con la razón universal podía dar al hombre la sabiduría, la virtud y la felicidad; la propia Naturaleza, afirmaban los estoicos, nos inspira instintos morales sanos.

Pero los estoicos, según ha observado Jodl en su *Historia de la Ética*, «no sabían encontrar lo moral en lo natural, ni tampoco lo natural en lo moral». Debido a esta laguna de su doctrina, inevitable dada la época, uno de ellos, Epicteto, llegó a admitir la necesidad de la revelación para el conocimiento de lo moral, principio fundamental del cristianismo. Otros, como Cicerón, vacilaron entre el origen natural y el divino de la moral, y Marco Aurelio, cuyas sentencias morales son a veces de una gran belleza, llegó, en la defensa de los dioses oficialmente reconocidos, a aceptar las atroces

persecuciones de que eran víctimas los cristianos. Su estoicismo degeneró en fanatismo religioso.

En general, se notan en las doctrinas de los estoicos muchas insuficiencias y aun muchas contradicciones. Pero a pesar de todo, la huella que han dejado en la filosofía moral ha sido profunda. Algunos de ellos llegaron a predicar la fraternidad universal, pero no por ello combatieron el individualismo, la liberación de las pasiones y la renuncia al mundo. Séneca, que fue preceptor de Nerón y más tarde una de las víctimas de su discípulo, reunió el estoicismo con la metafísica de Platón, mezclando al mismo tiempo en su concepción las doctrinas de los pitagóricos y de Epicuro. Cicerón, por su parte, se inclinó más hacia el concepto religioso de la moral, viendo en ella la expresión de las leyes de la Naturaleza y de la divinidad.*

Pero la idea fundamental de los estoicos consistió en encontrar las bases de la moral en la razón humana. Consideraban que la aspiración de la sociedad al bien era una cualidad innata que va desarrollándose en el hombre a medida que este evoluciona intelectualmente. Razonable es, añadían, la conducta que está de acuerdo con la naturaleza humana y con la Naturaleza en general. El hombre debe basar su filosofía y su moral en el conocimiento: en el conocimiento de sí mismo y en el de toda la Naturaleza. Vivir de acuerdo con la Naturaleza significa ante todo para Cicerón conocerla y desarrollar en sí los instintos humanos, es decir, la capacidad de dominar las pasiones que conducen a la injusticia. O lo que es lo mismo: cultivar en sí la justicia, el valor y, en general, lo que llamamos virtudes cívicas. Es comprensible, por lo tanto, que Cicerón se convirtiera en el escritor predilecto de la época del Renacimiento y que más tarde alcanzara gran favor entre los

* El panteísmo naturalista de los primeros estoicos se transformó en Cicerón en un teísmo naturalista, escribe Jodl. Séneca también compartía una transformación análoga del estoicismo. (Jodl, *Historia de la Ética*, t. 1, pág. 27).

escritores del siglo xvii y ejerciera tanta influencia sobre Locke, Hobbes, Shaftesbury, así como sobre los precursores de la gran Revolución francesa: Montesquieu, Mably, Rousseau.

Eucken está, por lo tanto, completamente en lo justo al afirmar que la idea fundamental del estoicismo, es decir, la explicación científica de la moral, la elevación de esta a la categoría de ciencia y su independencia dentro de un mundo concebido como unidad, se ha conservado hasta nuestros días.* No es digno del hombre someterse inconscientemente al mundo. Hay que aspirar a la comprensión de la vida universal, a la percepción de su desarrollo incesante y a vivir de acuerdo con las leyes de la evolución. Así comprendieron la moral los mejores entre los estoicos, contribuyendo con ello al desarrollo de la ciencia de la moralidad en alto grado.

Así, pues, el lema de los estoicos fue no permanecer indiferente ante la vida y la sociedad, y a este fin predicaron la formación y el fortalecimiento del carácter. El que más insistió sobre estas ideas fue Epicteto, como probó Paulsen en sus *Bases de la Ética*. «Una honda impresión —escribe Paulsen— producen las páginas de Epicteto en que invita al hombre a emanciparse de las cosas que están fuera de su poder y llegar a la conquista de la libertad interior apoyándose tan solo en sí mismo».

El rigor es necesario en la vida, escribieron los estoicos. Hay que ser severos con nuestras propias debilidades. La vida es un combate y no un goce epicúreo de los placeres. El peor enemigo del hombre es la ausencia de finalidad. Para ser feliz hay que tener valor, elevación de alma, heroísmo. Y estas ideas los condujeron a la de fraternidad universal, de «humanidad», es decir, a una idea que no había preocupado aún a sus predecesores.

Pero al lado de tan bellas aspiraciones percibimos en todos los estoicos cierta duplicidad e indecisión. Junto con las leyes naturales

* Eucken, *La visión de la vida en los grandes pensadores*.

que rigen el mundo admitían también la razón suprema, lo cual había de paralizar inevitablemente el estudio científico de la Naturaleza. Su concepto del mundo no era integral y su dualismo los llevó a hacer concesiones contrarias a los principios fundamentales de su moral y a reconciliarse con lo que habían repudiado en su ideal. Esta duplicidad condujo a un pensador como Marco Aurelio a la persecución implacable de los cristianos. La tendencia a buscar la posibilidad de una armonía entre la vida individual y el estado de cosas de la época los llevó a lamentables transigencias y pactos con la realidad más brutal, y esto no tardó en poner en las obras de los estoicos una nota de desesperación, de pesimismo.

Con todo, su influencia fue enorme. Prepararon los espíritus para la aceptación del cristianismo y su influjo todavía se siente hoy entre los racionalistas.

CAPÍTULO 6

La Ética del cristianismo

El cristianismo: causas de su aparición y de su éxito

— *El cristianismo como religión de la pobreza*

— *Cristianismo y budismo — Diferencia fundamental entre estas religiones y las precedentes — Ideal social del cristianismo*

— *Transformaciones del cristianismo primitivo*

ECHANDO UNA OJEADA A LA Ética precristiana en la Antigua Grecia, vemos que, a pesar de la diversidad de ideas morales, los pensadores griegos estaban de acuerdo en un punto: veían en las inclinaciones naturales del hombre y en la razón la fuente de la moral humana. No se daban cuenta exacta de la verdadera naturaleza de estas inclinaciones, pero enseñaban que, merced a su razón, el hombre, al vivir en sociedad, desarrolla y fortalece las inclinaciones morales útiles para el mantenimiento de la vida social, y no trataban de buscar un apoyo externo en las fuerzas sobrenaturales.

Tal fue la doctrina de Sócrates, la de Aristóteles y en parte la de Platón y los primeros estoicos. Solo Platón introdujo en la moral un elemento semirreligioso. Pero por otro lado Epicuro, tal vez como contrapeso a la idea de Platón, proclamó un nuevo principio: la aspiración racional del hombre a la felicidad, al placer; en esta aspiración veía la fuente principal de la moral en el hombre pensante.

Al afirmar que, bien comprendida, la aspiración a la felicidad personal, a una vida íntegra, constituye la plenitud moral, Epicuro

estaba en lo cierto: un hombre que ha comprendido que la sociabilidad, la justicia, la benevolencia para con sus semejantes conduce a cada uno y a toda la sociedad a la felicidad no puede ser un hombre inmoral; en otras palabras, un hombre que ha reconocido la igualdad para todos e identifica sus goces con los de la comunidad puede indudablemente encontrar en esta idea un apoyo para su moral. Pero al afirmar que la aspiración razonable a la felicidad conduce al hombre de por sí a tratar a los demás según los principios de la moral, Epicuro empujaba sin necesidad las bases reales de la moral. Olvidaba que, a pesar de su egoísmo, el hombre tiene inclinaciones a la sociabilidad, posee un concepto de justicia, tiene una conciencia del ideal y de la belleza moral que en formas más o menos vagas se encuentra aún en los seres de más bajo nivel ético.

De este modo, Epicuro disminuía la importancia de los instintos sociales del hombre. Por otro lado, no prestaba atención a la influencia del medio ni a la división de clases que es contraria a la moral, puesto que la estructura piramidal de la sociedad autoriza a unos lo que prohíbe a otros.

En efecto, los discípulos de Epicuro, bastante numerosos en el imperio de Alejandro Magno y más tarde en el Imperio romano, pudieron justificar su indiferencia ante los males sociales en ausencia de un ideal ético basado en la igualdad y en la justicia.*

* Guyau, en su admirable estudio sobre Epicuro, señala cómo, durante muchos siglos, sus doctrinas ejercieron una atracción considerable sobre hombres de gran valor. Esta apreciación es muy justa. Hay que advertir, no obstante, que al lado de la «élite» se forma siempre una masa intelectual vacilante y sometida a la influencia de las doctrinas dominantes de la época. Para esta mayoría intelectual, débil precisamente, la filosofía de Epicuro sirvió como justificativo de su indiferencia social. Junto a esta mayoría abundaron los espíritus que trataron de encontrar un ideal en la religión.

Era inevitable que contra los males sociales de la época surgiera una protesta y esta surgió abriéndose camino, como ya hemos visto, en las doctrinas de los estoicos y más tarde del cristianismo.

Ya en el siglo v a. C. era empezaron las guerras entre Grecia y Persia y estas luchas produjeron, poco a poco, la decadencia completa de las libres repúblicas griegas, en las cuales habían alcanzado el arte y la filosofía tan alto grado de desarrollo. Luego, en el siglo iv a. C., se formó el reino macedonio y se iniciaron las expediciones militares de Alejandro Magno hacia el centro del Asia. Las democracias independientes y prósperas de Grecia fueron sometidas al nuevo régimen de conquista. Alejandro, con los esclavos y las riquezas de los pueblos saqueados, trajo consigo también de Oriente la idea de la centralización y, como consecuencia inevitable de esta, el despotismo político y el espíritu mercantil. Además, el encanto de las riquezas que había traído de Oriente despertó la envidia en los vecinos occidentales de Grecia, y al final del siglo iii a. C. se inauguró la conquista de Grecia por parte de Roma.

Aquel foco de ciencia y de arte que fue Grecia quedó así convertido en una provincia del Imperio romano conquistador. El faro de la ciencia encendido en la Hélade se apagó durante varios siglos, mientras Roma, plagiando el centralismo de Grecia y organizando el lujo de las clases superiores sobre el trabajo de los esclavos y de los pueblos conquistados, se extendía cada día más. En estas condiciones, era inevitable que surgiera la protesta. Ocurrió lo que tenía que ocurrir. Primero como un eco del budismo, religión nacida en la India, país en el cual se hacía sentir el mismo proceso de desintegración que en Grecia; más tarde, unos cuatro siglos después, bajo la forma del cristianismo, religión nacida en Judea, de donde pasó al Asia Menor, donde abundaban las colonias griegas, y por fin a Italia, que era el centro de la dominación romana.

Es fácil comprender la impresión producida, sobre todo entre las clases pobres, por estas dos religiones que tanto tienen en común. Las noticias sobre la nueva religión nacida en la India

empezaron a penetrar en Judea y en el Asia Menor durante los dos últimos siglos antes de Jesucristo. Circulaban rumores de que el heredero del trono, Gautama, había abandonado su palacio y a su joven esposa, se había vestido humildemente y, renunciando al poder y a la riqueza, se había convertido en un servidor del pueblo. Mendigando, predicaba el desprecio a la riqueza y al poder, el amor a los amigos y enemigos, la misericordia para con todos los seres vivos, la igualdad de todos sin distinción de clases ni de posición. Entre los pueblos agotados por las guerras y la tiranía, maltratados y ultrajados por sus dueños y señores, la doctrina de Gautama Buda* no tardó en encontrar numerosos fieles y se propagó poco a poco desde el norte hacia el sur de la India y hacia el oeste a través de toda el Asia. Decenas de millones de gentes se convirtieron al budismo.

El fenómeno se repitió algunos siglos más tarde cuando una doctrina análoga, aunque más elevada, el cristianismo, se propagó desde Judea a las colonias griegas del Asia Menor, para pasar desde aquí a Grecia y a Sicilia.

El terreno para la nueva religión de los pobres, indignados ante el despilfarro de los ricos, estaba bien abonado. Más tarde, la migración de pueblos enteros de Asia a Europa, movimiento iniciado doce siglos antes, al establecer los primeros contactos con el mundo romano, introdujo un pavor tal en los espíritus que la necesidad de una nueva religión se hizo sentir aún con más fuerza.**

* Buda significa «maestro».

** Después de la era glacial y de la que siguió a esta durante el hundimiento de las capas glaciales, empezaron a secarse las mesetas del Asia Central, que ahora están desiertas y contienen restos de antiguas ciudades de abundante población, enterradas de arena. La falta de agua obligó a la población de aquellas altiplanicies a dirigirse hacia el sur (la India) y hacia el norte, hacia las llanuras de Siberia. Desde allí se encaminaron hacia las fértiles tierras de la Rusia meridional y Europa occidental. Es fácil com-

Entre todos los errores de la época, los pensadores, aun los más ecuanímenes, perdieron la fe en el porvenir de la humanidad. En cuanto a las masas, vieron en la invasión de los bárbaros un azote de la fuerza. Se abrió paso la idea del fin del mundo y la gente buscó en la religión el camino para salvarse.

Lo que principalmente distinguía al cristianismo y al budismo de las religiones precedentes era que, en vez de los dioses crueles a los cuales había que someterse, las dos nuevas religiones predicaban la fe en un *Hombre-Dios ideal*. En el cristianismo, el amor del Divino Maestro hacia los hombres, hacia todos los hombres, sin distinción de nacionalidad ni de fortuna y sobre todo hacia los humildes, llegó hasta el acto más elevado: la crucifixión y muerte de Jesús para salvar a la humanidad del poder del mal.

En lugar del miedo ante el Jehová vengativo o ante los dioses que personificaban las fuerzas adversas de la Naturaleza, se predicó el amor hacia las víctimas de la violencia. Y en el cristianismo, el predicador de la moral no fue una divinidad vengativa, ni un sacerdote, ni un sabio, sino un hijo del pueblo. Mientras que el fundador del budismo, Gautama, había sido el hijo de un rey que se convirtió en mendigo voluntariamente, el fundador del cristianismo era un sencillo carpintero que abandonó su casa y a sus padres para vivir como un «pájaro del cielo» en espera del «Juicio Final». La vida de estos dos grandes maestros transcurrió fuera de los templos y aca-

prender el horror que en sus migraciones los fugitivos inspiraban a los pueblos que vivían en las tierras donde aparecían. Estos pueblos migrantes vivían entregados al pillaje y exterminaban a las poblaciones que les oponían resistencia. Lo que soportó el pueblo ruso en el siglo XIII durante la invasión mongólica, Europa lo había sufrido ya durante los primeros siete u ocho siglos de nuestra era por parte de las hordas procedentes de Asia Central; España y el sur de Francia pasaron por lo mismo por parte de los árabes que, obligados por una sequía análoga, invadieron Europa procedentes de África septentrional.

demias, entre los pobres; y de entre los pobres y no de la casta de los sacerdotes salieron los apóstoles de Cristo. Aunque más tarde en el seno del cristianismo, así como en el del budismo, se formó la «Iglesia», es decir, un gobierno de los «elegidos» con todos los vicios naturales de un gobierno, ello ocurrió contra la voluntad de los dos fundadores. En vano se trató de justificar la creación de la Iglesia invocando determinados pasajes de las Escrituras, muchos años después de la muerte de Cristo y de Buda.

El otro rasgo fundamental del cristianismo, al que ha debido en gran medida su fuerza, fue el principio de que el hombre no aspira a su bien personal, sino al de la comunidad. El cristianismo predicó, en efecto, un *ideal social* merecedor del sacrificio de la vida (véanse, por ejemplo, los capítulos X y XIII del Evangelio según san Marcos). El ideal del cristianismo consistió, pues, no en la vida tranquila a la cual aspiraba el sabio griego, ni en las hazañas militares de los héroes de la Antigua Grecia y de Roma, sino en predicar que hay que levantarse contra las injusticias sociales de cada época y saber morir por la fe —es decir, por la justicia y por el reconocimiento de la igualdad de derechos entre todos los hombres—, y en afirmar la necesidad de hacer el bien a propios y extraños y de perdonar las injurias a nuestros semejantes, todo lo cual estaba en contradicción con la regla general de la época que establecía la venganza obligatoria.

Desgraciadamente, estas características fundamentales del cristianismo —sobre todo el perdón de las ofensas y la igualdad— perdieron muy pronto el lugar predominante que tenían entre el apostolado y no tardaron en olvidarse por completo. Como en todas las escuelas morales, el espíritu oportunista penetró en el cristianismo, tal vez incluso con más facilidad debido a la formación, como en todas las demás religiones, de un núcleo de gente que pretendía conservar la doctrina de Cristo en toda su pureza y combatía a cuantos trataban de comentarla.

No cabe poner en duda que la condescendencia de los apóstoles obedeció también en cierta medida a las despiadadas persecuciones que los primeros cristianos sufrieron hasta que su fe se convirtió en la religión del Estado. Es posible que hicieran concesiones tan solo exteriormente, mientras el núcleo interior de las comunidades cristianas guardaba los principios de la nueva religión en toda su pureza. Los laboriosos estudios llevados a cabo a este respecto han demostrado, en efecto, que los cuatro evangelios reconocidos por la Iglesia como las exposiciones más verdaderas de la vida y la doctrina de Cristo fueron escritos entre los años 60 y 90 de nuestra era (y tal vez más tarde, entre esta última fecha y el año 120). Pero fue precisamente durante estos años cuando los cristianos fueron perseguidos con más crueldad por el Imperio romano. Las ejecuciones en Galilea empezaron ya después de la rebeldía de Judas contra la dominación romana (año 9 de nuestra era). Luego tuvieron lugar otras persecuciones, más feroces aun, contra los judíos, no solo antes, sino también después de la rebeldía de Judea (años 66-71 de nuestra era). Las ejecuciones se contaban por centenares.*

En vista de estas persecuciones, los apóstoles cristianos, dispuestos a morir en la cruz o en la hoguera, hicieron, como es natural, concesiones secundarias a los creyentes en sus misivas para no exponer a hostigamientos a las jóvenes comunidades cristianas. Así, por ejemplo, las palabras: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», que citan siempre con tanto gusto los potentados, puede que entraran en el Evangelio como una concesión insignificante que no perjudicaba la esencia de la doctrina, sobre todo porque el cristianismo predicaba el renunciamiento a todos los bienes materiales.

* Los disturbios de Judea probablemente ya habían empezado cuando Jesucristo comenzó su apostolado. (Véanse Lucas 13, 1 y Marcos 15, 7).

Al mismo tiempo, el cristianismo, nacido en Oriente, estaba sometido en alto grado a la influencia de las creencias orientales. Las religiones de Egipto, Persia y la India no se contentaban con una simple personificación de las fuerzas de la Naturaleza, como lo habían hecho los paganos de Grecia y de Roma. Los orientales veían en el mundo una lucha entre dos principios o fuerzas iguales: el bien y el mal, la luz y las tinieblas, y trasladaban esta misma lucha al corazón humano. Esta concepción de dos fuerzas hostiles que luchan por la dominación del mundo entró poco a poco en el cristianismo y se convirtió en su base principal. Más tarde, la Iglesia católica se sirvió abundantemente, durante varios siglos, de la idea del diablo todopoderoso que se adueña del alma humana, empleándola para exterminar con horrible crueldad a cuantos se atrevían a criticar sus dogmas.

De este modo, la Iglesia repudió en la realidad las ideas de bondad y de perdón que habían predicado los fundadores del cristianismo y que daban la nota que los distinguía de todas las demás religiones, con excepción del budismo. En la persecución de sus adversarios, la ferocidad de la Iglesia católica no conoció límites.

Más tarde, los discípulos de Cristo, aun los más fieles, llegaron mucho más lejos por el camino de las derivaciones, apartándose cada vez más de la doctrina y llegando a establecer una unión estrecha entre la Iglesia Cristiana y los céсарes, de tal forma que los «Príncipes de la Iglesia» no tardaron en considerar la verdadera doctrina cristiana como peligrosa. Tan peligrosa que en Occidente la Iglesia oficial autorizaba la edición del Evangelio tan solo en lengua latina, completamente incomprensible para las masas, y en Rusia en el idioma antiguo eslavo, poco asequible para el pueblo.*

* En 1859 o 1860 se autorizó en Rusia la publicación del Evangelio en ruso y por mi parte conservo vivo el recuerdo de la honda impresión que este hecho produjo en Petrogrado. Anhelantes corríamos todos a la imprenta

Pero lo peor era que al transformarse en una Iglesia de Estado, el cristianismo oficial olvidó la distinción fundamental que existía entre esta religión y las precedentes, a excepción como ya hemos dicho del budismo: olvidó *el perdón de las ofensas* y se vengó como los déspotas orientales. Al final, los representantes de la Iglesia no tardaron en convertirse en ricos poseedores de esclavos, igual que los nobles, y en adquirir un poder político análogo al de los soberanos y señores feudales, que ejercieron con igual avidez y crueldad que ellos.

Cuando en los siglos xv y xvi empezó a desarrollarse el poder centralizado de los reyes y emperadores en los Estados modernos, la Iglesia apoyó con su influencia y sus riquezas a los detentadores del nuevo estado de cosas, bendiciendo con la cruz a fieras coronadas como Luis XI, Felipe II e Iván el Terrible. Castigó toda resistencia a su poder con crueldad oriental, sirviéndose de la tortura y de la hoguera. La Iglesia occidental llegó a crear para este objeto una institución especial: la «santa» Inquisición.*

Si nos fijamos sin prejuicios no solamente en las religiones predecesoras del cristianismo, sino en los usos y costumbres de las más primitivas tribus salvajes, vemos que incluso en las regiones más rudimentarias regía el principio que aún hoy está en vigor: no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti. Sobre este principio se construyeron todas las sociedades humanas durante varios miles de años. De modo que, al predicar la apli-

del Santo Sínodo, único lugar en donde era posible comprar el Evangelio en un idioma comprensible.

- * Entre la abundante literatura que trata de la influencia ejercida sobre el cristianismo por las ideas de Platón, sobre todo en sus conceptos del alma, merece mencionarse la obra de Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* [Misión y propagación del cristianismo en los primeros tres siglos] (edición alemana de 1902 e italiana, en Fratelli Broca, Turín).

cación de tratos iguales para con sus semejantes, el cristianismo no decía nada nuevo.*

Ya en un documento tan ancestral como el Antiguo Testamento, encontramos la regla: «No practicarás la venganza ni albergarás cólera contra los hijos de tu pueblo, sino amarás a tu prójimo como a ti mismo». Así se dijo en nombre de Dios en el tercer libro de Moisés (Levítico 19, 18). La misma regla se aplicaba a los extranjeros. «Como a un natural de vosotros tendréis al extranjero que peregrine entre vosotros; y lo amarás como a ti mismo; porque peregrinos fuisteis en la tierra de Egipto» (Levítico 19, 34).

La declaración de los evangelistas según la cual el mayor mérito consiste en sacrificarse por sus compañeros (tan poéticamente expresada en el Evangelio según san Marcos, capítulo 13) tampoco puede ser calificada como rasgo propio del cristianismo, porque el sacrificio en pro del prójimo fue glorificado entre los paganos, y la defensa de los demás, aun a riesgo de la vida, era algo cotidiano no solo entre los salvajes, sino entre los animales sociales.

Lo mismo puede decirse de la caridad, que algunos representan como un rasgo característico del cristianismo en oposición al paganismo. Ya entre los pueblos más primitivos, negarle a uno, aunque se tratara de un forastero, el albergue y no repartir con él la comida se consideraba como un crimen. Un buriato caído en desgracia tiene derecho a participar de la comida de los demás; los salvajes de la Tierra del Fuego, los hotentotes de África y todos los demás «salvajes» reparten entre sí, como ya hemos dicho, cuanto reciben. Por lo tanto, si en el Imperio romano, sobre todo en las ciudades, estos usos desaparecieron, la culpa no fue del paganismo, sino de todo el sistema político del Imperio. Así y todo en la Italia pagana (época de Numa Pompilio), y más tarde en tiempos

* Véase la descripción de la vida de los aleutas (que todavía fabrican cuchillos y flechas de piedra) y de los esquimales de Groenlandia.

del Imperio, estaban muy desarrollados los colegios (Collegia), es decir, las uniones de artesanos que más tarde, en la Edad Media, se llamaron gremios, dentro de los cuales se practicaba el apoyo mutuo obligatorio y en determinados días existían comidas comunes obligatorias. Y uno llega a preguntarse: ¿es verdad, como afirman ciertos escritores, que la sociedad romana precristiana no conoció el apoyo mutuo, ni otra caridad que la que provenía del Estado y de la religión? ¿O no es más bien comprensible que la necesidad imperiosa de una caridad tal se hiciera sentir con toda su fuerza al ser destruidos los gremios y a medida que avanzaba la centralización estatal? Debemos, pues, admitir que, predicando la fraternidad y el apoyo mutuo entre los suyos, el cristianismo no enseñó ningún principio moral nuevo. Lo único que esta religión y el budismo representaron de nuevo en la vida de la humanidad fue la exigencia de que *el hombre debía perdonar por completo el mal que le hubieran hecho*. Hasta entonces, la Ética de todos los pueblos consagraba la venganza personal, e incluso la colectiva, mediante el asesinato, la mutilación y el insulto, mientras que la doctrina de Cristo en su forma primitiva repudió la persecución y la venganza y la acción ante los tribunales, y exigió del ultrajado la renuncia a devolver el mal que recibía y el perdón de los enemigos. Y no una o dos veces, sino siempre. La verdadera grandeza del cristianismo reside en las palabras «no te vengues de tus enemigos».*

* En la ley de Moisés y en el Levítico, libro ya citado, encontramos las palabras siguientes: «No te vengues y no guardes rencor a los hijos de tu pueblo». Pero este mandamiento aparece aislado. En cambio, en otros lugares —sobre todo en el Éxodo—, se consagraba la esclavitud provisoria (21, 2), se autorizaba a castigar al esclavo y a la sirvienta con tal de que no murieran a consecuencia de ello uno o dos días después. En definitiva, como puede observarse en todos los pueblos de la época, la ley del Talión regía en todas partes: «Vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, herida por herida, etc.» (21, 20 y 23-25).

Pero el principal mandamiento de Cristo que consistía en devolver el bien por el mal fue repudiado muy pronto por los cristianos. Los apóstoles hicieron de esta idea un uso considerable. No pagues el mal con el mal o la injuria con la injuria; al contrario, bendice a tus enemigos, escribía el apóstol Pedro en su primera carta (III, 9). Pero el apóstol Pablo recurre ya a alusiones vagas cuando habla del perdón de los enemigos y a veces a manifestaciones de carácter egoísta: «Porque en lo que juzgas a otros te condenas a ti mismo» (Epístola a los Romanos II, I). En general, en vez de las prescripciones de Cristo que prohibían la venganza, los apóstoles aconsejaban tímidamente aplazarla y predicaban el amor en abstracto. De modo que, al fin y al cabo, la venganza por medio de los tribunales hasta en sus formas más crueles se ha convertido en un atributo inevitable de lo que se llama «justicia» en los Estados y en la Iglesia cristiana. No en balde, el verdugo está siempre acompañado en el patíbulo por un sacerdote.

Lo mismo ha ocurrido con otro de los principios fundamentales de la doctrina cristiana: nos referimos al principio de igualdad. Un esclavo y un libre ciudadano de Roma eran para Cristo igualmente hermanos. Eran hijos de Dios. «Y cualquiera de vosotros que quisiere hacerse el primero, será siervo de todos», enseñó Cristo (Marcos 10, 44). Pero ya en los apóstoles encontramos ciertas variaciones. Los esclavos son iguales a sus amos... «en Cristo». En realidad, los apóstoles Pedro y Pablo consideraron como una virtud cristiana fundamental la obediencia ciega, «con temor y temblor», de los súbditos a las autoridades establecidas —puesto que estas son agentes de Dios— y de los esclavos hacia sus amos. En cuanto a los amos, los apóstoles citados recomiendan tan solo un trato más suave. Pero de ninguna manera predicán la renuncia de su derecho a poseer esclavos, aun en el caso de que estos sean «fieles y amados», es decir, «convertidos al cristianismo».*

* «Sed pues sujetos a toda ordenación humana por respeto a Dios: ya sea

Los consejos de los apóstoles obedecen naturalmente al deseo de salvar a sus fieles de las persecuciones de los emperadores de la época. Pero predicando la obediencia a aquellos monstruos y presentándolos como enviados de Dios, el cristianismo se dio a sí mismo un rudo golpe cuyas consecuencias son perceptibles incluso en nuestros días. Cesó de ser la religión de Cristo purificado y se transformó en una religión de Estado.

La esclavitud y la sumisión servil a las autoridades, apoyadas por la Iglesia, se mantuvieron durante once siglos hasta las primeras sublevaciones urbanas y campesinas de los siglos XI y XII. San Juan Crisóstomo, el papa Gregorio (a quien la Iglesia ha otorgado el nombre de Magno) y otros santos aprobaron la esclavitud. En cuanto a san Agustín, justificó la esclavitud afirmando que los esclavos son los antiguos pecadores castigados por sus faltas. Y aun un filósofo relativamente liberal como Tomás de Aquino aseguraba que la esclavitud es «una ley divina». Pocos fueron los señores que emanciparon a sus esclavos y solo algunos obispos hicieron colectas para rescatarlos; y únicamente cuando comenzaron las cruzadas, tras ponerse una cruz en la manga y alistarse en los

al rey, como a superior, ya a los gobernadores, como de él enviados para venganza de los malhechores, y para loor de los que hacen bien», escribía el apóstol Pedro cuando en Roma reinaban fieras como Calígula y Nerón (Epístola 1.^a 2, 13 y 14), y luego: «Siervos, sed sujetos con todo temor a vuestros amos: no solamente a los buenos y humanos, sino también a los rigurosos». (*Ibid.*, vers. 18). Por lo que a Pablo se refiere, sus consejos causan repugnancia y están en oposición decidida con la doctrina de Cristo: «Toda alma se someta a las potestades superiores: porque no hay potestad sino de Dios: y las que son de Dios son ordenadas; los magistrados son ministros de Dios que sirven a esto mismo, etc.». (Epístola a los Romanos 13, 1-6). Ordenaba sacrílegamente a los esclavos que obedecieran a sus amos «como a Cristo». Sobre todo, aconsejaba obedecer a los amos «fieles y amados», es decir, convertidos al cristianismo (6, 2 y también en la Epístola a Tito 2, 9 y 3, 1).

ejércitos que marchaban a Oriente para liberar Jerusalén, recibieron los esclavos la libertad.

La mayoría de los filósofos siguieron abierta o tácitamente el camino señalado por la Iglesia. Tan solo en el siglo XVIII, en vísperas de la gran Revolución francesa, se hicieron oír las voces de los librepensadores contra la esclavitud. Fue la revolución y no la Iglesia la que suprimió la esclavitud en las colonias francesas y el estado de servidumbre en la misma Francia. Durante la primera mitad del siglo XIX floreció en Europa y América el tráfico de negros (esclavos), y la Iglesia guardó silencio. Solo en 1861 fue suprimida la esclavitud en Rusia, donde se le daba el nombre de «servidumbre», acto preparado por la sublevación de los diciembristas de 1825, la conspiración de los petrachewstzi en 1848 y las sublevaciones campesinas de los años 1850 y 1851 que tanta inquietud causaron entre la nobleza. En 1864, la esclavitud fue suprimida también en los Estados Unidos (país «hondamente religioso»). Después de una guerra sangrienta contra los poseedores de esclavos, estos últimos fueron proclamados libres, pero sin darles ni un pedazo de la tierra que habían cultivado. El cristianismo se mostró impotente en la lucha contra la avidez de los poseedores y de los mercaderes de esclavos. La esclavitud se mantuvo hasta que, con la intensa producción de las máquinas, el trabajo de los obreros libres resultó más ventajoso que el de los esclavos o hasta que estos acabaron por sublevarse. Del mismo modo, los dos mandamientos fundamentales del cristianismo —la igualdad y el perdón de las ofensas— fueron repudiados por los discípulos de Cristo. Y tuvieron que pasar quince siglos para que unos cuantos escritores, apartándose de la Iglesia, se atrevieran a reconocer la igualdad de derechos y a convertir este principio en la base de la sociedad.

Finalmente, hay que señalar que el cristianismo ha reforzado la creencia en el diablo y en su ejército como rivales poderosos del bien. La creencia en el poder de las fuerzas del mal se afianzó sobre todo en la época de las grandes migraciones de pueblos y ra-

zas, y más tarde la Iglesia la utilizó ampliamente para exterminar, con este recurso, a los «discípulos del diablo» que se atrevían a criticar a sus líderes. Aun más: la Iglesia romana vio en la prohibición cristiana de la venganza un error debido a la excesiva bondad del Maestro y por ello, en lugar de la misericordia, empuñó la espada y encendió las hogueras para el exterminio de aquellos que fueron calificados de herejes.*

* Eugène Sue, en su admirable novela *Los hijos del pueblo: historia de una familia obrera*, describe en una escena palpitante cómo el gran inquisidor reprocha a Cristo su excesiva misericordia para con las gentes. Dostoievski, gran admirador de Sue, introdujo, como se sabe, una escena análoga en *Los hermanos Karamázov*. Para comprender hasta qué punto la Iglesia paralizó el libre desarrollo de la moral y asimismo de las ciencias naturales, basta recordar el poder que hasta el siglo xix ejerció la Inquisición. En España fue abolida tan solo en 1808 por el Ejército francés, después de haber ocasionado durante 320 años 340.000 víctimas, de las cuales 32.000 fueron quemadas vivas, 17.656 fueron quemadas en efígie y 291.450 sufrieron otros castigos atroces. En Francia, la Inquisición fue abolida solo en 1772 y su fuerza era tal que obligó incluso a Buffon a renunciar a sus conceptos sobre la formación de las capas geológicas. En Italia, a pesar de que la Inquisición fue suprimida en varias provincias a finales del siglo xviii, no tardó en resucitar y mantenerse en la parte central del país hasta la mitad del siglo xix. En la Roma papal aún quedan vestigios de ella en forma de tribunales secretos, y una parte de los jesuitas en España, Bélgica y Alemania abogan por su restablecimiento.

CAPÍTULO 7

Ideas morales de la Edad Media y del Renacimiento

Influencia del cristianismo en la Edad Media — Alianza de la Iglesia y el Estado — Protestas populares contra el yugo eclesiástico y feudal — La lucha del pueblo contra las instituciones oficiales — Ciudades libres y movimientos religiosos (albigenses, lolardianos, husitas) — La Reforma — El Renacimiento — Copérnico y Giordano Bruno — Kepler y Galileo — Francis Bacon — La doctrina moral de Bacon — Hugo Grocio — Progreso de las doctrinas morales en el siglo xvi

A PESAR DE TODAS las persecuciones que los cristianos sufrieron en el Imperio romano y de la escasez de comunidades cristianas durante los primeros siglos, el cristianismo siguió conquistando espíritus, primero en Asia Menor, luego en Grecia, Sicilia, Italia y en general en toda Europa occidental. Por un lado, el cristianismo constituía una protesta contra la vida que entonces se hacía en el Imperio romano, donde la riqueza de las clases dominantes tenía por base la miseria terrible de los campesinos y del proletariado urbano y donde la cultura no pasaba de ser un barniz superficial, expresándose tan solo en un cierto lujo externo sin preocupación alguna por las necesidades espirituales e intelectuales.* Pero ya en

* En los últimos tiempos con frecuencia se han confundido, sobre todo en

aquella época era grande el disgusto entre el pueblo a causa del refinamiento y los placeres en que vivían las clases superiores y de la debilidad de que daban muestras. No solamente los pobres, a los cuales el cristianismo prometía la emancipación, sino también algunos representantes de las clases superiores buscaron en él una nueva fuente de vida espiritual.

Al mismo tiempo, se desarrollaba en el mundo del pensamiento una gran desconfianza hacia la naturaleza humana. Este hecho ya se observaba en Grecia, en las obras de Platón y sus discípulos. Entonces, debido a las duras condiciones de vida que llevaban los pueblos sometidos a grandes migraciones a consecuencia de la corrupción de la vida romana, empezó, bajo la influencia de Oriente, a desarrollarse el pesimismo. Se perdió la fe en la posibilidad de organizar un porvenir mejor mediante el esfuerzo humano y nació la creencia en el triunfo del mal sobre la Tierra. La gente buscó consuelo en la fe y en la vida de ultratumba, donde no se está expuesto al mal ni al sufrimiento.

En estas condiciones el cristianismo dominó cada día más los espíritus, pero a pesar de ello no determinó ningún cambio esencial en el curso de la vida. No encontró nuevas formas de vida susceptibles de una aplicación más o menos general, y, por otra parte, se reconcilió, como antes lo hiciera el paganismo, con la esclavitud, la servidumbre y todas las llagas de la autocracia romana. Los servidores de la Iglesia cristiana se convirtieron muy pronto en sostén de los emperadores. La desigualdad material y la opresión política se mantuvieron en pie. El desarrollo intelectual

Alemania y en Rusia, los conceptos de «cultura» y «civilización». Hacia el año 1860 la distinción entre ellos era clara. Por «cultura» se entendía entonces el desarrollo del confort exterior, de la higiene, de los medios de comunicación, etc., mientras que por «civilización» se entendía el desarrollo de la ciencia y del pensamiento, el genio creador y la aspiración a un sistema de vida más perfecto.

de la sociedad emprendió una curva descendente. El cristianismo no elaboró nuevas formas sociales. En realidad, y debido en gran parte a la expectación que provocaba la idea del fin del mundo, la religión no prestaba gran atención a este aspecto de la vida. Más de mil años transcurrieron antes de que empezaran a elaborarse en Europa, primero en las orillas del Mediterráneo y más tarde en el interior del continente, nuevas formas de vida social en las ciudades que habían proclamado su independencia. En estos nuevos centros de vida libre, que recordaban a las ciudades libres de la Antigua Grecia, se inició también el renacimiento de las ciencias, cuyo desenvolvimiento estaba paralizado en Europa desde la época de los imperios macedonio y romano.

En los tiempos de los apóstoles, los discípulos de Cristo que vivían a la espera del segundo advenimiento del Maestro se preocupaban principalmente de propagar su doctrina que prometía a los hombres la salvación. Se aplicaron con ahínco a difundir por todas partes la buena nueva y estaban dispuestos a morir como mártires si era preciso. Pero ya en el siglo II de nuestra era empezó a formarse la Iglesia. Conocida es la facilidad con que en Oriente toda nueva religión se divide y ramifica en varias escuelas. Cada uno comenta a su entender la nueva doctrina y defiende apasionadamente su dogma. El cristianismo se vio asimismo amenazado por este peligro, especialmente porque en Asia Menor y en Egipto chocó con el antiguo paganismo y con las avanzadas del budismo, sufriendo las infiltraciones de estas tendencias.* Por tales razones los predicadores del cristianismo aspiraron desde los primeros tiempos a formar, siguiendo los ejemplos de las religiones antiguas, una «Iglesia», es decir, un grupo de maestros estrechamente

* Draper, en su *Conflictos entre la religión y la ciencia*, señaló todas las infiltraciones paganas que ha sufrido el cristianismo. Pero no prestó la debida atención a la influencia que sobre él ejerció el budismo. Esta cuestión está aún por estudiar.

unidos para salvaguardar la doctrina si no en su pureza inicial, por lo menos en su homogeneidad.

Sin embargo, una vez formada la Iglesia como guardiana de la doctrina y de los ritos, se crearon, lo mismo que en el budismo, por una parte las instituciones monásticas, que respondían a una aspiración de alejarse de la sociedad; y por otra, una casta poderosa, el clero, que cada día se sentía más próximo a las autoridades laicas. Al defender lo que creía la fe pura y perseguir lo que consideraba como criminal herejía llegó pronto la Iglesia, en la persecución de los apóstatas, a extremos de una crueldad inconcebible. Para triunfar en esta lucha buscó, y más tarde reclamó, el apoyo de las autoridades laicas, que a su vez exigieron de la Iglesia su benevolencia y apoyo para mantener el poder tiránico que ejercían sobre el pueblo.

Así cayó en el más absoluto olvido la idea fundamental de la doctrina cristiana: el espíritu de sacrificio unido a la mansedumbre. El movimiento que en sus comienzos fue una protesta contra las ignominias del poder se convirtió en un instrumento de este mismo poder. La Iglesia no solamente perdonaba a los gobernantes los crímenes que estos cometían, sino que los consagraba y los consideraba como realizaciones de los mandamientos divinos. Al mismo tiempo, la Iglesia ponía cuanto estaba de su parte para impedir el estudio de la antigüedad pagana. Los libros y manuscritos de la Antigua Grecia, únicas fuentes donde podía estudiarse la ciencia de dicha época, fueron aniquilados por ver la Iglesia en ellos tan solo manifestaciones de «orgullo» y de «herejía» inspiradas por el diablo. Merced a este terrible espíritu de intolerancia que se desarrolló en el cristianismo, muchos escritos de los pensadores griegos han desaparecido por completo y llegaron hasta la Europa occidental únicamente en los fragmentos traducidos por los árabes. ¡Tanto fue el celo puesto por los cristianos en el aniquilamiento de la sabiduría helénica!*

* Las obras del gran fundador de las ciencias naturales, Aristóteles, llega-

En aquella época, el sistema feudal implantado en Europa después de la caída del Imperio romano, con la servidumbre que era parte del mismo, empezó a disgregarse, sobre todo después de las cruzadas y de una serie de sublevaciones importantes en los campos y en las ciudades.*

Gracias a las relaciones con Oriente y al desarrollo del comercio continental y marítimo se crearon en Europa ciudades en las cuales, paralelamente al comercio, los oficios y las artes, se desarrollaba también el espíritu de libertad. Desde el siglo x, esas ciudades se propusieron destruir el poder de sus potentados laicos y de sus obispos, y las sublevaciones para conseguirlo empezaron a propagarse más y más cada día. Los habitantes de las ciudades sublevadas redactaban sus propias «cartas» de libertades, obligaban a los gobernantes a reconocerlas y a firmarlas, y de no conseguirlo los expulsaban, jurando entonces los propios habitantes guardar la nueva constitución. En todas estas sublevaciones es manifiesto el hecho de que en las ciudades en cuestión los ciudadanos se negaron a reconocer los tribunales establecidos por los príncipes u obispos y formularon el deseo de nombrar a sus propios jueces. Formaron milicias municipales para la defensa de las ciudades respectivas y designaron ellos mismos a los jefes, y finalmente establecieron pactos con otras ciudades emancipadas o grupos de las mismas. Muchas ciudades liberaron también a los campesinos de sus alrededores del yugo de los señores, tanto laicos como religiosos, enviando a la milicia para ayudar a los campesinos en estas luchas. Así lo hizo Génova en el siglo x. Poco a poco, la emancipa-

ron a conocimiento de la Europa medieval en una traducción del árabe al latín.

- * Las cruzadas provocaron grandes fluctuaciones humanas. Un campesino esclavo que ingresara en las filas de los cruzados obtenía *ipso facto* la emancipación.

ción de los centros urbanos y la creación de ciudades libres se propagó por toda Europa, en primer lugar por España e Italia, luego en el siglo XII por Francia, Holanda, Inglaterra y por fin en toda la Europa central, Bohemia, Polonia y el noroeste de Rusia, donde Novgorod y Peshkov, con sus colonias en Viatka, Vologda, etc., existieron como ciudades libres y democráticas durante varios siglos. En las ciudades libres renació de este modo el régimen político de libertad, merced al cual unos mil quinientos años antes tan profusamente se había desarrollado la cultura en la Antigua Grecia. El mismo fenómeno cultural se repitió en las ciudades de Europa occidental y central a las que nos hemos referido.*

Junto al nacimiento de la nueva vida libre se inició la resurrección de las ciencias y de las artes, dando comienzo, en una palabra, a la llamada época del Renacimiento.

No he de ocuparme en detalle de las causas que llevaron a Europa al Renacimiento y más tarde, en el siglo XVII, al período llamado del Iluminismo, no solo porque este despertar del espíritu humano ha sido ya descrito en muchas obras existentes, sino también porque nos apartaría demasiado de nuestra propia labor.

He de observar únicamente que entre las causas productoras de esa nueva época —más aún que la influencia de los descubrimientos de la cultura antigua en el desarrollo de la nueva ciencia y del nuevo arte, y que la influencia de los grandes viajes y de las nuevas relaciones comerciales con América y Oriente— es menester caracterizar la influencia de las *nuevas formas de vida social* que se fueron creando en las ciudades libres. Sería necesario también mostrar cómo esas nuevas condiciones de vida ciudadana, junto con el despertar de la población rural, condujeron a una nueva in-

* Sobre esta época existen numerosos y admirables estudios que nunca se mencionan en las escuelas oficiales y universidades. Los he citado en mi libro *El apoyo mutuo*, donde figura también un breve estudio de la vida de las ciudades en la Edad Media.

interpretación del cristianismo y a movimientos populares de profundo influjo, en los cuales se manifestó la protesta contra el poder de la Iglesia junto al ansia de liberación del régimen feudal.

Tales levantamientos atravesaron toda Europa como una ola. El primer movimiento que encontramos es el de los albigenses en la Francia meridional (siglos xi y xii). Más tarde, hacia fines del siglo xiv, tuvieron lugar en Inglaterra las sublevaciones campesinas de John Ball, Wat Tyler y de los lolardos dirigidas contra los lores y el Estado, y relacionadas con el movimiento de reforma religiosa de Wiclef.

En Bohemia se desarrolló la doctrina del gran reformador y mártir Jan Huss, quemado por la Iglesia en 1415. Sus numerosos partidarios se sublevaron contra la Iglesia católica y los terratenientes feudales. No tardó en estallar en Moravia el movimiento de los hermanos moravios y el de los anabaptistas en Holanda, Alemania occidental y Suiza. Todos ellos aspiraban no solo a purificar el cristianismo, sino también a transformar el régimen social, estableciéndolo sobre las bases de la igualdad y el comunismo.

Hay que mencionar también, por fin, las grandes guerras campesinas en Alemania durante el siglo xvi, que se desarrollaron en relación con el movimiento protestante, así como las sublevaciones contra el papado, los terratenientes y los reyes que adquirieron una gran amplitud en Inglaterra entre los años 1639 y 1648 y acabaron con la ejecución del rey y la abolición del régimen feudal. Como es natural, ninguna de esas revoluciones realizó el objetivo político, económico o moral que se había propuesto. Pero de todos modos, crearon en Europa dos confederaciones relativamente libres: la suiza y la holandesa, y dos países relativamente libres también: Inglaterra y Francia, donde los espíritus fueron trabajados hasta tal punto que las ideas de librepensamiento encontraron numerosos partidarios. En estos países, los escritores heterodoxos pudieron redactar y a veces hasta publicar sus obras sin riesgo de ser quemados vivos en las hogueras que levantaban los príncipes de la Iglesia cristiana

o de ser encerrados a perpetuidad en una cárcel. Para explicar como es debido la preponderancia del pensamiento filosófico en el siglo xvii, habría que estudiar a fondo estos movimientos revolucionarios populares, cuya importancia es igual a la de los monumentos intelectuales de la Antigua Grecia que fueron descubiertos al mismo tiempo y de los cuales tan aficionados se muestran a hablar los manuales de historia de la época del Renacimiento, al mismo tiempo que se abstienen de referirse a estas agitaciones.

Dado nuestro objeto inmediato, un estudio semejante, enfocado desde el punto de vista de la filosofía de la historia, nos conduciría demasiado lejos. Por lo tanto, me limitaré a indicar que *todas estas causas juntas* contribuyeron a la elaboración de una vida nueva y más libre y, al dar otro giro al pensamiento, ayudaron a la elaboración de una nueva ciencia que poco a poco fue emancipándose de la tutela de la teología, de una nueva filosofía que aspiró a abrazar la vida de toda la Naturaleza y a explicarla desde un punto de vista natural y, por último, a despertar la *fuerza creadora* del espíritu humano. Al mismo tiempo, procuraré demostrar que en la época a la que me refiero empezó a destacarse más vigorosamente en el terreno moral la *personalidad libre*, que proclamó su independencia de la Iglesia, del Estado y de las tradiciones consagradas.

Durante los primeros diez siglos de nuestra era, la Iglesia cristiana consideró el estudio de la Naturaleza como algo inútil, y hasta peligroso, que conduce al «orgullo», sentimiento que era perseguido por creerlo la fuente de la falta de fe. Lo que hay de moral en el hombre —afirmaba la Iglesia— tiene su origen no en la Naturaleza, capaz tan solo de empujarlo hacia el mal, sino en la revelación divina. La Iglesia repudió, pues, todo estudio de las fuentes naturales de la moral humana y la ciencia griega que había trabajado en esta dirección fue resueltamente condenada.

Por fortuna, las ciencias nacidas en Grecia encontraron un refugio en la cultura árabe, que, al mismo tiempo que ofrecía al mundo sus propios adelantos, daba a conocer por medio de traduc-

ciones a los escritores griegos. Como la griega, la cultura árabe consideraba el estudio de la moral como una parte del estudio de la Naturaleza. Así se mantuvieron las fuerzas de Europa durante más de mil años. Solo en el siglo xi, y coincidiendo con las sublevaciones de ciudades a las que ya hemos hecho referencia, se inició el movimiento racionalista y librepensador. Se buscaron afanosamente las grandes obras de la ciencia y la filosofía griegas y, en base a ellas, se empezó a estudiar la geometría, la física, la astronomía y la filosofía. En medio de las profundas tinieblas que reinaban en Europa durante tantos siglos, el descubrimiento de un manuscrito cualquiera de Platón o de Aristóteles y su traducción era un acontecimiento mundial: abrían nuevos horizontes desconocidos, despertaban los espíritus, resucitaban el sentido de lo bello y la admiración por la Naturaleza, así como la fe en la fuerza del espíritu humano que con tanto empeño había rebajado siempre la Iglesia.

En aquella época puede decirse que empezó el Renacimiento, primero en las ciencias, luego en los estudios sobre la esencia y los fundamentos de la moral. El infortunado Abelardo (1109-1142) se atrevió ya en el siglo xii a afirmar, siguiendo a los pensadores de la Antigua Grecia, que el hombre lleva en sí mismo los comienzos de las ideas morales, pero no encontró apoyo para una herejía semejante. Tan solo en el siglo siguiente apareció en Francia un pensador, Tomás de Aquino (1225-1276), que se empeñó en conciliar las doctrinas de la Iglesia con parte de las de Aristóteles. Hacía la misma época, en Inglaterra, Roger Bacon (1214-1294) hizo por fin una tentativa para rechazar las fuerzas sobrenaturales en la concepción de la Naturaleza y las ideas morales en el hombre.

Estas aspiraciones no tardaron, sin embargo, en ser aplastadas. Tan solo después de haber producido los movimientos populares en Bohemia, Moravia, las provincias que constituyen ahora el Imperio alemán, Suiza, Francia —sobre todo la Francia meridional— Países Bajos e Inglaterra; tan solo después de las guerras y revoluciones durante las cuales perecieron por el hie-

ro y el fuego centenares de miles de seres humanos; en fin, tan solo después de la grandiosa sacudida que revolvió Europa entre los siglos xii y xvi, la Iglesia y los representantes del poder laico toleraron que los pensadores hablasen y escribiesen sobre el *instinto social del hombre* como fuente de los conceptos morales y sobre la importancia de la *inteligencia humana* en la elaboración de los mismos. Pero aun entonces el pensamiento que empezaba a emanciparse del yugo de la Iglesia prefirió atribuir a los sabios, gobernantes y legisladores lo que antes se atribuía a la revelación divina. Hasta que por fin una nueva corriente de ideas se atrevió a reconocer que la elaboración de los principios morales había sido obra del espíritu creador de la humanidad entera.

A mediados del siglo xvi, poco antes de la muerte de Copérnico (1473-1543), fue publicado su libro sobre la estructura de nuestro sistema planetario, obra que dio un gran estímulo al pensamiento científico-natural. Su autor afirmaba en ella que la Tierra no ocupa en modo alguno el centro del universo, ni siquiera el centro del sistema planetario al cual pertenece, y que el Sol y las estrellas no giran alrededor de la Tierra como parece; que nuestro planeta y el Sol no son más que granos de arena entre un número infinito de mundos. Estas ideas estaban en tan flagrante contradicción con las doctrinas de la Iglesia, la cual afirmaba que la Tierra era el centro del universo y que el hombre era el objeto de las especiales preocupaciones del creador de la Naturaleza, que, como es de suponer, la nueva doctrina fue ferozmente perseguida, siendo las víctimas de esta persecución innumerables. Una de ellas fue el italiano Giordano Bruno, nacido en 1548 y quemado vivo en Roma en 1600 por su obra *Spaccio della bestia trionfante*, que constituía un testimonio a favor de la «herejía» de Copérnico. Pero los astrónomos consiguieron dar al pensamiento, a pesar de todo, una nueva dirección: en las ciencias exactas los nuevos métodos, basados en los cálculos matemáticos y en la experiencia, triunfaron sobre las conclusiones

basadas en la metafísica. En Florencia se fundó la Accademia del Cimento, es decir, de la experimentación.

Muy poco después, en 1609 y 1619, los minuciosos estudios de Kepler (1571-1630) sobre las leyes del movimiento de los planetas alrededor del Sol confirmaron las ideas de Copérnico. Veinte años después, el sabio italiano Galileo (1564-1642) publicó sus principales obras, que no solamente confirmaban la doctrina de Copérnico, sino que ponían también de relieve la importancia de la física basada en la experimentación. En 1633, la Iglesia condenó a Galileo a la tortura y lo obligó con amenazas a renunciar a su «herejía».

BACON.— Pero el pensamiento se iba emancipando de las doctrinas cristianas, así como de las antiguas enseñanzas del judaísmo. En el pensador inglés Francis Bacon las ciencias naturales encontraron no solamente a un continuador de los atrevidos estudios de Copérnico, Kepler y Galileo, sino también al fundador de un nuevo método de estudios científicos: el método inductivo basado en el estudio cuidadoso de los fenómenos naturales como base para llegar a ciertas conclusiones, en vez del método deductivo basado en ideas abstractas y preestablecidas. Bacon creó, por lo tanto, una nueva ciencia fundada principalmente sobre la observación y la experiencia.

En aquella época, se observaba en Inglaterra una gran agitación entre los espíritus, que pronto tuvo como consecuencia la revolución de 1639-1648, que concluyó con la proclamación de la República y la ejecución del rey. Junto a la revolución económica y política, es decir, a la abolición del poder de los señores feudales en favor de la clase media, tuvo lugar la emancipación de los espíritus del yugo de la Iglesia y la elaboración de una nueva filosofía y de una nueva concepción de la Naturaleza basada en el estudio del desarrollo de la vida, es decir, en la evolución, que constituye la base de la ciencia contemporánea.

Bacon y Galileo fueron los precursores de esta ciencia, que en la mitad del siglo xvii ya era consciente de su fuerza y de la

necesidad de emanciparse definitivamente de las Iglesias católica y protestante. Los sabios fundaban academias y asociaciones científicas con el objeto principal de dedicarse al estudio experimental en lugar de perder el tiempo en discusiones metafísicas. Tal era el objetivo de las academias surgidas en primer lugar en Italia, y el de la Sociedad Real, fundada en el siglo XVIII en Inglaterra. Esta última se convirtió en un baluarte de las ciencias naturales y sirvió de modelo para las sociedades análogas fundadas en Francia, Holanda, Prusia, etc.

Esta revolución en las ciencias influyó, como es de suponer, en la ciencia de la moral. Bacon, dos años antes de la Revolución inglesa, hizo una tímida tentativa para separar el problema de los orígenes de las ideas morales de la religión, atreviéndose a afirmar que la religión nada tiene que ver con la moral y que incluso un ateo puede ser un ciudadano honrado. Afirmaba, además, que una religión supersticiosa que trata de influir sobre la moral constituye un verdadero peligro. Bacon se expresaba en términos muy moderados: en su época la prudencia era necesaria. Pero el fondo de su pensamiento fue comprendido y encontró un eco en Inglaterra y Francia. A partir de entonces, se empezó a estudiar la filosofía de Epicuro y de los estoicos, y se inició el desarrollo de la Ética racionalista, es decir, de la moral fundada sobre la base de la ciencia. Trabajaron en este terreno Hobbes, Locke, Shaftesbury, Cudworth, Hutcheson, Hume y Adam Smith en Inglaterra, y Gassendi, Helvecio, Holbach y otros muchos en Francia.*

* La admirable obra de Giordano Bruno *Spaccio della bestia trionfante*, publicada en 1584, pasó casi desapercibida, así como el libro de Pierre Charron *De la sagesse* (1601; en la edición de 1604 se han omitido las páginas atrevidas sobre religión), en el cual se hace la tentativa de fundar la moral en el sencillo sentido común del hombre; los *Ensayos* de Montaigne (1588), en cambio, en los cuales se justificaba la existencia de varias religiones, tuvieron gran éxito.

Es curioso observar que el rasgo principal de la explicación de la moral que da Bacon —que es precisamente el de que, aun entre los animales, el instinto social es más fuerte que el de la conservación— no atrajo la atención de sus partidarios, ni siquiera la de los más ardientes defensores de la explicación natural de la moralidad.*

Tan solo Darwin, en los últimos años de su vida, se decidió a confirmar la idea de Bacon, que, por cierto, le sirvió de base para escribir las bellas páginas sobre el origen del sentido moral en su libro *El origen del hombre*. Pero, incluso en nuestros días, los que escriben sobre Ética no prestan atención a esta idea, que debiera ser la base misma de la moral racional.

GROCIO.— Después de Bacon, uno de los filósofos del siglo XVII que expresó con más claridad tal pensamiento fue Hugo Grocio, autor del libro *De jure bellis* (1625). Grocio reconoció que la Naturaleza y la razón, que sirve para conocerla, son la fuente del derecho y de las ideas morales estrechamente unidas a él.

Prescindió de la moral religiosa y se dedicó únicamente al estudio de la moral natural. Se fijó con exclusividad en la naturaleza humana que, a su entender, sabe distinguir entre el bien y el mal, puesto que en el hombre existe la *sociabilidad* que le inspira el deseo de convivir con los demás. Al lado de este todopoderoso impulso, continúa Grocio, el hombre, gracias al don de la palabra, es capaz de formular normas para la vida en común y hacer de ellas una aplicación práctica. Esta preocupación constituye la fuente de los usos establecidos y del llamado *derecho consuetudinario*. A la elaboración de los usos contribuye también el *concepto de la utili-*

* Ni siquiera Jodl, el historiador de la Ética, cuya sensibilidad para todas las novedades es extraordinaria, apreció la idea de Bacon. Veía en ella un eco de la filosofía griega y de la llamada «*lex naturalis*», mientras que en realidad Bacon, deduciendo la moral de la sensibilidad propia en el hombre y en muchos animales, daba una explicación nueva y científico-natural de la moralidad.

dad común y la idea de *lo reconocido como justo*. Pero sería completamente falso creer, decía Grocio, que son las autoridades quienes obligan a los hombres a preocuparse del derecho, como lo sería también suponer que solo la ventaja personal contribuye al desarrollo del mismo. Explicando cómo la Naturaleza es la fuente del derecho, Grocio escribió: «Porque hasta en los animales se nota que algunos olvidan sus intereses individuales para preocuparse de sus hijos o semejantes».*

La misma tendencia a hacer el bien a los demás se nota en cierta medida entre los niños. «El derecho natural —ha expresado Grocio— es una regla que nos inspira la razón, que nos sirve para distinguir entre un acto bueno y uno malo, según este acto corresponda o no a la naturaleza racional» (libro I, capítulo I, § 10, 1). Incluso más: «El derecho natural es tan inamovible que el propio Dios no puede transformarlo, porque aun cuando el poder de Dios sea enorme, hay cosas que no están a su alcance» (libro I, capítulo I, § 10, 5).

En otras palabras: las ideas de Bacon y Grocio reunidas aclaran el origen de las ideas morales, a condición de reconocer el *instinto de sociabilidad* como rasgo fundamental del hombre. Gracias a este instinto, la vida social se forma con ciertas concesiones al egoísmo personal. Contribuye, además, a la elaboración de la moral colectiva que encontramos en todos los salvajes primitivos. Luego, en el curso de la vida real, la razón trabaja sin descanso para conducir al hombre a la elaboración de aquellas reglas de vida, siempre más complicadas, que representan un fortalecimiento de los impulsos sociales y las costumbres que este instinto había inspirado. Esta es la elaboración natural de lo que llamamos derecho.

* Véase la traducción francesa: *Le droit de la guerre et de la paix* (La Haya, 1703).

Los conceptos morales del hombre no necesitan, por lo tanto, de una explicación sobrenatural. En efecto, en la segunda mitad del siglo XVIII y en el siglo XIX la mayoría de los tratadistas de Ética veían el origen de las ideas morales en una fuente doble: en el sentido innato o en el instinto social, por una parte; y en la razón, por otra, que consolida y desarrolla lo que le es dictado por el sentido hereditario y por las costumbres instintivamente elaboradas.

Aquellos que querían mantener en la Ética el principio sobrenatural, el principio «divino», explicaban el instinto y los hábitos sociales del hombre mediante la intuición divina, olvidando que las costumbres y el instinto social son también propias a la gran mayoría de los animales. Por mi parte, añadiré que las costumbres sociales son el arma más segura en la lucha por la existencia, y que precisamente en esta lucha se fortalecen y desarrollan.

Las ideas de Bacon y Grocio planteaban sin embargo la cuestión inevitable: ¿en qué se basa la razón al elaborar los conceptos morales? Esta cuestión se había planteado ya vagamente en la Antigua Grecia. Las respuestas, no obstante, habían sido distintas. Platón, sobre todo en la segunda mitad de su vida, y sus discípulos veían la fuente de los conceptos morales en el «amor», inspirado al hombre por fuerzas sobrenaturales, y dejaban, como es de suponer después de lo dicho, un papel muy reducido a la razón. Según ellos, la razón humana no sirve más que para concebir la razón de ser de la Naturaleza, o sea, la influencia de las fuerzas sobrenaturales.

Las escuelas escépticas de los sofistas primero y de Epicuro más tarde, aun cuando ayudaron a los pensadores griegos a emanciparse de la Ética religiosa, no repudiaron tampoco la intervención de una voluntad suprema. Ciertamente atribuyeron un papel a la razón, pero redujeron considerablemente su importancia y creyeron que su función se reducía a servir de ayuda al hombre para elegir el camino que conduce a la felicidad. La vida moral —decían— es la que proporciona al hombre mayor felicidad personal y mayor bienestar a la sociedad completa. La felicidad es la ausencia del mal.

Merced a la razón el hombre sabe distinguir los goces pasajeros de los más profundos, elige el camino que conduce con más seguridad a un estado de equilibrio y de satisfacción general, a una vida armoniosa. Asimismo, la razón contribuye al desarrollo de nuestra personalidad respetando las particularidades individuales.

Por consiguiente, esta Ética niega por definición la búsqueda de la justicia o de la llamada virtud. Tampoco presta demasiada atención al ideal del amor enseñado por Platón. Aristóteles atribuyó a la *razón* una mayor importancia, aunque señalándole ciertas limitaciones. Su ideal consistía en el *pensamiento justo* y en poner un *freno a la voluntad*.

Aristóteles repudió la metafísica y se colocó en un terreno práctico, considerando la aspiración a la felicidad, el egoísmo, como punto de partida de toda actividad. El mismo punto de vista compartieron Epicuro y los discípulos y sucesores de este durante cinco o seis siglos. Desde la época del Renacimiento, es decir desde el siglo xvi, fue de nuevo adoptado por una serie de pensadores, y más tarde lo hicieron suyo los enciclopedistas del siglo xviii, los utilitaristas (Bentham y Mill) y los naturalistas (Darwin y Spencer). Pero a pesar del éxito que tuvieron estas doctrinas, sobre todo cuando la humanidad sintió el deseo de emanciparse del yugo de la Iglesia y se abrieron nuevos caminos en el desarrollo de las formas sociales, no puede decirse que resolvieran el problema del origen de las ideas morales del hombre.

Decir que el hombre aspira siempre a la felicidad y a la completa liberación del mal equivale a expresar una verdad banal, evidente, contenida hasta en los refranes. En efecto: si la vida moral condujera al hombre a la desgracia haría mucho tiempo que en el mundo los últimos vestigios de toda moral habrían dejado de existir. Pero una observación de orden tan general no basta. No cabe duda de que el deseo de alcanzar la mayor felicidad posible es propio de todo ser vivo y, al fin y al cabo, este es el deseo que dirige al hombre. Pero la cuestión que nos preocupa consiste pre-

cisamente en saber por qué o a consecuencia de qué proceso intelectual o sentimental el hombre renuncia con tanta frecuencia a lo que indudablemente debe proporcionarle un placer. ¿Por qué se somete el hombre a veces a toda clase de privaciones con tal de no traicionar sus principios morales? La respuesta que dieron a esta pregunta los pensadores griegos arriba mencionados y más tarde los filósofos utilitaristas no satisface nuestro espíritu. Nos damos perfecta cuenta de que no se trata solo de elegir entre dos goces, ni de preferir el mayor placer al menos intenso. Se trata de algo más complicado y al mismo tiempo más general.

Aristóteles demostró comprenderlo en cierta medida al escribir que el hombre que se encuentra entre dos soluciones posibles hace bien optando por *la solución favorable a sus inclinaciones personales, que es la que le proporciona mayor satisfacción*. Aspiramos a los goces, al honor, a la estima —decía—, no solamente por sí mismos, sino porque *proporcionan un sentimiento de satisfacción a nuestra razón*. Lo mismo, y de mejor forma, dijo, como ya hemos visto, Epicuro. Pero siendo así, se plantea la siguiente cuestión: ¿qué es lo que en tales casos satisface a nuestra razón? La respuesta será: «la aspiración a la verdad», que al mismo tiempo es justicia, es decir, igualdad. Aristóteles y Epicuro concibieron, sin embargo, este problema de un modo distinto. Todo el sistema de su época, basado en la esclavitud de la mayoría, todo el espíritu de la sociedad estaba entonces hasta tal punto apartado de la justicia y la igualdad que Aristóteles y Epicuro ni siquiera llegaron a preocuparse por esta cuestión. Pero habiendo dejado de existir las viejas concepciones, ya no podemos conformarnos con los conceptos de dichos pensadores y nos preguntamos: ¿por qué todo espíritu desarrollado encuentra una mayor satisfacción precisamente en las soluciones más favorables a los intereses de la comunidad? ¿Está tal vez este impulso regido por causas fisiológicas?

Ya hemos visto cómo resolvieron esta cuestión Bacon y luego Darwin (véase el capítulo 3). El instinto social en el hombre, decían,

así como en los animales que viven en común, es más fuerte y más constante que todos los otros instintos que, juntos, convergen en el instinto de conservación. El hombre, como ser razonable que es, hace ya docenas de miles de años que vive en sociedad y en ella la razón ha contribuido al desarrollo de usos, costumbres y normas útiles para la evolución social y de los individuos en particular.

Pero tampoco esta respuesta puede satisfacernos en absoluto. Sabemos por experiencia que con frecuencia los sentimientos estrechamente egoístas triunfan sobre los sociales. Tanto en las sociedades como en los individuos aislados puede observarse este fenómeno y ello nos conduce a la convicción de que si la razón no llevara en sí un cierto elemento social habría preferido siempre las soluciones egoístas a las sociales.

Como veremos en los capítulos siguientes, este elemento social existe. Hay en nosotros un instinto de sociabilidad hondamente arraigado, un sentimiento de compasión hacia las personas con las cuales vivimos, sentimiento que se desarrolla paralelamente a la evolución de la vida en común; y, por otro lado, hay en nosotros el sentimiento de justicia, propio de nuestra razón.

Las nociones de historia de la moral que siguen servirán para confirmar esta conclusión.

CAPÍTULO 8

Evolución de la Ética de Hobbes a Spinoza y Locke

*Las dos direcciones de la Ética moderna — Hobbes y su doctrina
moral — Cudworth y Cumberland — La Ética de Spinoza
— John Locke — Clarke — Leibniz*

LAS MISMAS DOS TENDENCIAS de la Ética que se habían señalado ya en la Antigua Grecia pueden observarse en los pensadores anteriores a la segunda mitad del siglo XVIII. La mayoría de ellos buscaba afanosamente la explicación del origen del sentimiento ético en algo sobrenatural. Los conceptos de Platón, desarrollados y reforzados por la Iglesia católica, constituían y constituyen aún la esencia de tal doctrina moral, a pesar del dogmatismo y estrechez introducidas en ella. Según Platón y Sócrates, lo que constituye la verdadera fuerza motriz de toda moral es el conocimiento del bien. Pero este conocimiento no lo concebía Platón como recibido desde fuera. La base de la concepción general de Platón, y sobre todo de los estoicos, era la idea de que el sentido moral que se manifiesta en el hombre, aunque en una forma imperfecta, es parte de algo innato en la vida del universo. Si no hubiera existido este principio en la Naturaleza, no se habría, en efecto, manifestado en el hombre.

Así pues, entre la antigua filosofía griega y la ciencia de la época moderna existe un parentesco. Sin embargo, la Iglesia católica y las doctrinas por ella influidas se esforzaron por desarraigar

esta idea de nuestros espíritus. Ciertamente es que el cristianismo había traído a la Ética —o más bien había encontrado en ella— la idea del sacrificio por el bien del prójimo, encarnando este ideal en Cristo hasta el punto de que el cristianismo, igual que el budismo, ha servido para dar a la humanidad una lección elevada de moral. Pero los epígonos de esta doctrina —sobre todo los dogmáticos— empezaron poco después a predicar que la virtud de los que tratan de realizar tal ideal no es de origen humano. «El mundo está impregnado del mal», decían en contra de lo que habían afirmado los pensadores de la Antigua Grecia. Reflejando el pesimismo de la época, los líderes de la Iglesia católica consideraban que el hombre era un ser tan inmoral y que el mundo estaba hasta tal punto en poder de las fuerzas del mal que el Creador tuvo que enviar a la tierra a su Hijo para enseñar a los hombres el camino del bien, y con su muerte expiar los pecados de la humanidad.

Como hemos visto, esta doctrina se consolidó hasta tal punto que hubo que esperar quince siglos, merced a la nueva vida que nació en Europa, para empezar a hablar de los orígenes de la moral en la Naturaleza misma. Pero, incluso en nuestros días, estas voces siguen perdiéndose entre las que afirman que la Naturaleza proporciona al hombre solo ejemplos del mal y que, en consecuencia, si en el hombre se manifiesta un instinto moral, su origen ha de ser sobrenatural.

La nueva tendencia de la Ética, que cree que la fuente de las ideas morales reside en el propio hombre y en la Naturaleza, ha seguido, sin embargo, desarrollándose durante los últimos tres siglos a pesar de la oposición de que fue objeto por parte de la Iglesia y del Estado. Esta tendencia ha puesto de relieve que nuestras ideas morales han nacido y se han desarrollado de un modo natural gracias al instinto de sociabilidad innato en el hombre y en la mayoría de los animales.

Vamos a adentrarnos ahora en el estudio de estas nuevas doctrinas y trataremos de ver hasta qué punto han tenido que luchar

contra las de sus adversarios, disimuladas constantemente bajo nuevas formas y a veces bajo máscaras que impedían por completo reconocerlas. Como la concepción científico-natural de la moral fue desarrollándose en Inglaterra y Francia por caminos distintos, vamos a tratar separadamente cada una de estas dos evoluciones. Empezaremos por Inglaterra, donde Bacon fue el padre espiritual de una nueva tendencia que contó entre sus representantes más autorizados a Hobbes.

HOBBS (1588-1679).— Hemos visto que los filósofos griegos, a pesar de las diferencias entre sus distintas escuelas, reconocían que los conceptos morales emanan de las inclinaciones naturales del hombre y que, a medida que se van desarrollando las concepciones sociales, el hombre aplica los conceptos morales con sus propias fuerzas. Hemos visto después que, según Bacon y Hugo Grocio, el origen del principio moral se encuentra en el instinto de sociabilidad. De modo que la idea de los estoicos, que creían que la moral era algo innato en la Naturaleza, renació en la nueva filosofía científico-naturalista.

Pero Hobbes adoptó un punto de vista completamente opuesto, influido ciertamente por su amigo, el pensador francés Gassendi. No cabe duda, sin embargo, de que su menosprecio por el hombre, al cual consideraba como un animal perverso, incapaz de dominar sus bajas pasiones, se había formado ya en Inglaterra durante los turbulentos años de la Revolución, desde el comienzo de esta en 1639 hasta la ejecución del rey en 1648. Ya en esta época Hobbes odiaba a los revolucionarios y tuvo que huir a Francia, donde escribió su primera obra sobre el Estado: *De Cive*.*

* La Revolución inglesa empezó en 1639. La primera obra de Hobbes, *De Cive*, fue publicada por primera vez en París en latín y solo en 1648 vio la luz en su patria en lengua inglesa. Su segunda obra, *Leviatán*, fue editada en Inglaterra en 1652.

Como quiera que en su tiempo era muy poco lo que se sabía de la vida entre los salvajes, Hobbes imaginaba la vida del hombre primitivo como «un estado de guerra de cada uno contra todos». La guerra cesaba solo cuando los hombres se unían en sociedades, concluyendo para este objeto un «contrato social». Con su obra sobre el Estado, Hobbes afirmó por primera vez que el hombre no es de ningún modo el «animal social» nacido ya con costumbres societarias del cual había hablado Aristóteles, sino todo lo contrario: «*Homo homini lupus*».

Si los hombres buscan compañeros, no lo hacen en virtud de una sociabilidad innata, sino para sacar beneficio de ello o bien empujados por el miedo (capítulos I y II).

«De haber existido en los hombres el sentimiento de solidaridad —escribía Hobbes—, el amor humano se extendería a todos sin excepción. Buscamos a los compañeros no en virtud de un instinto natural cualquiera, sino para gozar de su estima y sacar ventajas de su trato... Cada uno, al conversar con los demás, se esfuerza en decir algo que provoque la risa a fin de conseguir que sus cualidades sean elogiadas y favorablemente comparadas con los defectos de cualquier otro miembro de la misma sociedad...». «Afirmo otra vez —repite Hobbes— que la sociedad está basada en el deseo de estima y en las comodidades de la vida; y que estos contratos se concluyen más bien por egoísmo que por simpatía para con nuestros semejantes». Y finalmente añade: «De este modo, queda firmemente establecido que las sociedades más grandes y sólidas tienen en su origen no la benevolencia mutua de los hombres, sino el miedo mutuo».

Con esta concepción superficial de la Naturaleza ha construido Hobbes su Ética. Sus detractores solo conseguían provocar en él una reafirmación de tales conceptos.*

* Así, en una nota al párrafo mencionado, Hobbes escribe: «No niego que la necesidad de un apoyo en la niñez y en la vejez obliga a los hombres

La vida en común de ciertos animales y salvajes todavía no es el Estado, decía Hobbes. La razón es precisamente lo que impide a los hombres reunirse en sociedad. Porque está más dotado de razón que los demás seres vivos, el hombre es enemigo del hombre. Su sociabilidad no es de ningún modo una cualidad moral, sino un resultado de la educación. Por su naturaleza, cada hombre, al reconocerse igual a los demás, se considera con derecho para causar daño a sus semejantes y para apropiarse sus bienes. Es el estado de guerra de todos contra todos. El hombre no hace la guerra tan solo cuando está sometido por los más fuertes o por los más astutos; la hace también un grupo de hombres que, dándose cuenta del peligro de una lucha incesante, concluye un acuerdo y funda una sociedad.*

Hoy día, gracias a nuestros conocimientos de la vida de los salvajes, sabemos hasta qué punto se equivocó Hobbes. Ahora vemos claro que el instinto social constituye un arma poderosa en la lucha por la existencia y dicho instinto lo encontramos patente aun en animales que vivían en común antes de que el hombre

a vivir en sociedades. La Naturaleza nos empuja a la vida común; pero la sociedad civil no es una simple aglomeración de animales de la misma especie; la sociedad supone ligas y uniones mantenidas por leyes que tienen que estar determinadas y confirmadas por la promesa de que serán respetadas». Cuando le decían que si los hombres fueran como él los pintaba se habrían evitado unos a otros, contestaba: «Y así lo hacen. Antes de acostarse cierran las puertas. Llevan armas cuando viajan, etc.».

- * La causa del miedo mutuo entre los hombres obedece a su igualdad natural, aparte del deseo que los anima de hacerse daño mutuamente (§§ 3 y 4). La desigualdad actual ha sido creada por la ley civil. Antes, cuando regía la ley natural, cada uno era el árbitro superior para escoger los medios de conservación (§§ 8 y 9). En virtud de este «derecho natural», todo pertenece a todos (§ 10). Pero como esto habría conducido a la guerra, los hombres han concluido un contrato social que garantiza la paz y en virtud de la «ley de la Naturaleza» se han obligado a respetarlo.

hiciera su aparición sobre la Tierra. Por consiguiente, el instinto social ha podido desarrollarse en el hombre sin el «contrato social» y sin el «Estado-Leviatán».

De su concepción social Hobbes deducía las «leyes de la Naturaleza», que según él constituyen las bases de la sociedad humana. Y como quiera que fue un conservador y un monárquico exacerbado (aun durante la República de Cromwell), consideraba las tendencias opresoras de su partido como las bases de la sociedad.

Para los que conozcan aunque superficialmente la vida de los animales y de los salvajes, las ideas de Hobbes son eminentemente falsas, posibles tan solo en la mitad del siglo xvii. Pero ¿cómo han podido mantenerse estas ideas después de los viajes y descubrimientos de los siglos xviii y xix? Aún puede concebirse que Rousseau compartiera tales conceptos sobre el origen de las sociedades humanas, pero es completamente inconcebible que el naturalista Huxley las hiciera suyas también, y tuve que llamar su atención sobre el hecho de que *la vida en común había precedido en la Tierra a la aparición del hombre*.

El error de Hobbes obedece únicamente a que vivía en una época en la cual era preciso luchar contra el concepto idílico del estado primitivo del hombre, concepto ligado a la leyenda del paraíso terrenal y del pecado original que mantenía la Iglesia católica y también las iglesias protestantes que nacían a la sazón y para las cuales la expiación era un dogma aún más fundamental que para los católicos mismos.

En tales condiciones, un escritor que repudiaba el estado primitivo ideal y deducía los conceptos morales del hombre-animal de la convicción de que la vida común y pacífica es más ventajosa que la guerra debía tener éxito inevitablemente. Los hombres se encontraban según Hobbes ante el dilema: el contrato social o la sumisión al vencedor que por medio de la fuerza coarta el libre arbitrio de los individuos. Tales eran los primeros pasos en el camino de la moral, de la legalidad. Luego la razón, para el bien

personal, limitaba los derechos naturales de los individuos y en esta limitación venía a residir el origen de las «virtudes morales» como la compasión, la honradez, el agradecimiento, etc.

Los conceptos morales se desarrollan de un modo muy variado, afirma Hobbes, según las condiciones de lugar y tiempo; por consiguiente, no hay en ellos *nada de general ni absoluto*.^{*} Hay que observar las reglas morales tan solo cuando los demás también las observan. Es irrazonable observarlas con aquellos que las ignoran en cuanto a nosotros se refiere. En general, no se puede confiar en la razón colectiva para la implantación de la moral. Es preciso *un poder que organice la moral social con la amenaza del castigo* y todos deben obedecer incondicionalmente a este poder de un hombre aislado o de una reunión de hombres. En el Estado, igual que en la Naturaleza, es la fuerza lo que crea el derecho. El estado natural de los hombres es la guerra de todos contra todos. El Estado defiende la vida y los bienes de sus súbditos al precio de la obediencia absoluta. La voluntad del Estado es la ley suprema.

La sumisión a la fuerza del Estado todopoderoso —del Leviatán— es la base de la vida social. Tan solo bajo esta condición se produce la convivencia pacífica a la cual tienden nuestras leyes y nuestras instituciones morales. En cuanto al instinto social hereditario, se trata de un factor que no tiene ninguna importancia, puesto que está poco desarrollado en el hombre primitivo y no puede por lo tanto transformarse en la fuente de los principios morales. La razón tampoco tiene importancia para la elaboración de las normas sociales permanentes: el hombre carece de ideas innatas de justicia.

* La filosofía moral —escribía Hobbes— no es otra cosa que la ciencia del bien y del mal en las relaciones de los hombres entre sí y en la sociedad humana. El bien y el mal son denominaciones que expresan nuestros deseos, tan diversos como diversos son los temperamentos, costumbres e ideas. Los hombres difieren por completo en sus conceptos del bien y del mal, de lo agradable y de lo desagradable. (*De Cive*, final del capítulo XV).

La razón, con verdadero oportunismo, establece reglas de vida en común según las exigencias de la época. El vencedor tiene siempre razón, porque consigue dar satisfacción a sus contemporáneos.

Así concebía la moral Hobbes y así han opinado hasta nuestros tiempos las clases gobernantes.

Habiendo roto definitivamente en su concepción de la moral con la religión y la metafísica, su actitud le atrajo muchos partidarios. Cuando la lucha entre la Iglesia católica y los protestantes era en Inglaterra encarnizada, cuando la emancipación del individuo y del pensamiento estaban a la orden del día, la doctrina de Hobbes, que sentaba la moral sobre una base racionalista, encontró un aprecio considerable. Emancipadas de la religión, la Ética y la filosofía daban un gran paso adelante, al cual Hobbes contribuyó en alto grado. Demostraba además —siguiendo en esto a Epicuro— que, incluso cuando el hombre está dirigido por la conquista de beneficios personales, llega a la conclusión de que su interés reside en el mayor desarrollo de la sociabilidad y de las relaciones mutuas y pacíficas. El resultado es que, incluso cuando las reglas morales emanan del egoísmo personal, acaban transformándose en una base para el desarrollo de las relaciones mutuas y de la sociabilidad en general.

CUDWORTH (1617-1688).— Por las causas que ya hemos mencionado, las ideas de Hobbes tuvieron en Inglaterra un éxito considerable y duradero, pero muchos eran los que no se declaraban satisfechos por completo y no tardaron en aparecer serios adversarios. Entre ellos figuraba el célebre poeta John Milton, republicano acérrimo y defensor de la libertad de conciencia y de prensa, y Jacob Harrington, que publicó en 1656 su utopía *Oceanía*, en la cual elogiaba en contra de Hobbes la República democrática.

Pero las críticas principales a la obra de Hobbes salieron de un grupo de intelectuales de la Universidad de Cambridge. Estos eran igualmente hostiles al puritanismo republicano de Cromwell y al carácter científico-natural de la doctrina de Hobbes, en la cual veían una amenaza contra toda fuerza moral. La utilidad personal,

escribía Cudworth, no puede explicar por qué sentimos que ciertos principios morales son obligatorios. Más aún: la moral, decía, no es creación del hombre. Sus raíces residen *en la naturaleza misma de las cosas y ni la voluntad divina puede cambiarlas*. Las conclusiones de la moral son tan inevitables y necesarias como las de las matemáticas.

El hombre descubre las propiedades del triángulo, pero no las crea. Las ideas morales serían igualmente justas aunque el mundo pereciera. Estas ideas de Cudworth se aproximan ya por consiguiente al problema de la libertad de los hombres, que empieza a manifestarse en la Ética racionalista contemporánea. Pero Cudworth era ante todo un teólogo y no concebía la filosofía sin la religión y sin el temor que esta inspira a los hombres.

CUMBERLAND.—Mucho más se acercó a la nueva Ética otro representante de Cambridge, Richard Cumberland (1632-1718). En su obra *De Legibus naturae disquisitio philosophica*, publicada en Londres en 1671, exponía los siguientes conceptos: «El bien de la sociedad es la ley moral suprema. Todo lo que conduce a este fin es moral».

En ese camino se encuentra el hombre empujado por toda su naturaleza. La sociabilidad es inseparable de la naturaleza humana y es una condición de su organización espiritual. Los argumentos de Hobbes, que creía lo contrario, son falsos, puesto que la sociabilidad existía ya entre los salvajes más primitivos. Ciertamente es que Cumberland no tenía todavía a su disposición las pruebas que poseemos ahora gracias a los viajes y a nuestro mayor conocimiento de los seres primitivos. Esto hizo que tuviera que apoyar sus ideas en consideraciones de orden general sobre la estructura del universo, sobre la naturaleza del hombre y sus relaciones con los demás seres vivos asimismo dotados de razón. Ciertamente, Cumberland hacía una concesión a su época al afirmar que la moral es una manifestación de la voluntad divina; pero también es cierto que no consideraba esta voluntad como algo arbitrario o cambiante.

Por lo tanto, los juicios de Cumberland sobre el origen de las ideas morales eran justos. Desgraciadamente, no se preocupó del desarrollo consiguiente del sentido de la sociabilidad. Señaló tan solo que la benevolencia para con los demás, que nace de este sentido y está apoyada y desarrollada por la razón, es de tanta utilidad para todos los seres racionales que el hombre se somete con gusto a los preceptos morales aun sin intervención de la autoridad divina. Naturalmente, al seguir su inclinación hacia la vida en común, el hombre aspira al mismo tiempo a su felicidad personal, pero bajo la influencia de la vida en sociedad su aspiración a la felicidad personal conduce también al bien general, lo que contribuye a acrecentar el caudal de sus satisfacciones.

Cumberland no va más lejos. No se preocupa de *cómo* y de *por qué* el hombre ha podido desarrollar sus ideales morales hasta el nivel actual, ni del concepto de justicia que conduce a la igualdad.

Esta tarea fue llevada a cabo más tarde por John Locke y sus discípulos, que veían la base de la moral en la utilidad, y por Shaftesbury y sus partidarios, que creían ver la fuente de la moral en el instinto y en los sentidos innatos al hombre. Pero antes de entrar en el estudio de estas escuelas hemos de ocuparnos de la Ética de Spinoza, que ha influido enormemente en el desarrollo de las doctrinas morales.

SPINOZA (1632-1677).— Su Ética tiene algo en común con la de Hobbes. Ambos le niegan a la Ética un origen sobrenatural, pero la Ética de Spinoza difiere profundamente de la de Hobbes en sus conceptos fundamentales. El Dios de Spinoza es la Naturaleza misma. «Fuera de Dios, no hay otra sustancia concebible» (*Ética*, parte I).

Dios es la causa activa de todas las cosas; pero actúa según las leyes de su naturaleza. No puede impedir que se hagan las cosas que deben hacerse. Sería falso atribuir a Dios la razón suprema y una voluntad completamente libre (I, 17). En la naturaleza de las cosas no hay nada fortuito, sino que todo está de antemano determinado por la naturaleza divina y actúa de modo fatal (I, 29).

En definitiva, *lo que los hombres califican como Dios es la misma Naturaleza incomprendida por el hombre*. La voluntad es tan solo un estado del pensamiento. Cada impulso viene determinado por su causa, esta a su vez por una causa anterior y así sucesivamente hasta el infinito (I, 32) De aquí la conclusión de que las cosas han sido creadas por Dios tan solo como deben serlo y no de otro modo o en otro orden (I, 33). El poder que la muchedumbre atribuye a Dios no es solamente una cualidad humana (lo que prueba que la muchedumbre solo concibe a Dios en forma humana), sino que supone también una cierta impotencia (II, 3).

Spinoza era, pues, un continuador de Descartes en la medida en que desarrollaba los conceptos de este sobre la Naturaleza. En la negación del origen divino de las ideas morales se encontraba de acuerdo con Hobbes. Pero, completamente emancipado de la mística cristiana, Spinoza comprendía demasiado bien la Naturaleza y al hombre para seguir en su Ética a Hobbes, y naturalmente no creía que la moral estuviera basada en la coacción ejercida por el poder del Estado. Demostró, por el contrario, que la razón humana, aun sin la intervención del temor de un ser supremo o de los gobernantes, inevitablemente empuja al hombre a trabar relaciones morales con sus semejantes y a encontrar en ello una mayor felicidad, pues representa *la satisfacción de una exigencia de su entendimiento libre y pensante*.

Así pues, Spinoza creó una verdadera ciencia ética, empapada del más profundo sentimiento de moralidad. Su vida misma fue, por otra parte, un ejemplo de la moral más elevada.

Según su doctrina, el alma y el cuerpo son una misma cosa, concebida ora desde el punto de vista del pensamiento, ora desde el punto de vista de la extensión. Repudiaba la opinión corriente, según la cual el alma ejerce poder sobre el cuerpo. Eso prueba tan solo, dice Spinoza, que la gente no conoce los móviles de sus acciones (III, 2). «Las decisiones del alma obedecen a la misma necesidad que las ideas sobre las cosas reales». Todo cuanto au-

menta la capacidad de acción de nuestro cuerpo aumenta también la capacidad de pensamiento de nuestra alma (III, 11). La alegría, la serenidad y el buen humor contribuyen a la perfección de nuestra alma; la tristeza ejerce una influencia contraria (III, 11). En una palabra, el cuerpo y el alma son inseparables. «El amor no es otra cosa que la alegría acompañada de la idea de una causa exterior, mientras que el odio no es otra cosa que la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior» (III, 13). Esto nos explica lo que son la esperanza, el miedo, la desesperación y el placer, así como también lo que es el remordimiento de conciencia: «El remordimiento es la tristeza que se opone al placer» (III, 18).

De estas definiciones deducía Spinoza todas las concepciones fundamentales de la moral. «Tendemos a afirmar de nosotros mismos y de los objetos queridos todo aquello que nos representamos como pudiendo causar un placer a nosotros y a los objetos queridos».* Pero puesto que la tendencia del alma es por su naturaleza análoga a la tendencia de los cuerpos, tendemos a apoyar todo lo que pensamos que puede a su vez servir de apoyo para el placer en nosotros y en los seres por nosotros queridos. Sobre tales bases pudo Spinoza llegar a las más altas ideas morales.

En la Naturaleza, escribía Spinoza, no encontramos nunca el deber ser, sino la *necesidad* de ser. «El conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el sentimiento de la alegría o de la tristeza. Calificamos de bien o de mal lo que es útil o perjudicial para la conservación de nuestra existencia, lo que aumenta o disminuye, apoya o estorba nuestra capacidad de acción» (IV, 8).

Spinoza provocó con sus doctrinas un gran odio en el campo de los teólogos, por ser su obra un repudio del dualismo que defendían aquellos, en virtud del cual Dios es la encarnación de

* Spinoza se sirve de la palabra «objeto» igualmente para señalar los objetos inanimados y los seres vivos.

la justicia eterna, mientras que el mundo creado por Dios es la negación misma de la justicia.*

Spinoza basaba su moral en un principio eudemonístico, es decir, en la aspiración del hombre a la felicidad. El hombre, decía, igual que todos los demás seres vivos, aspira a la mayor felicidad y de ella su razón deduce las reglas morales de la vida. Pero haciendo esto el hombre no es libre, pues su acción se encuentra limitada a lo que por necesidad emana de su naturaleza.

No cabe duda de que Spinoza tendía ante todo a emancipar la moral de los sentimientos inspirados por la religión. Se empeñaba en probar que nuestras pasiones y deseos no dependen de nuestra buena o mala voluntad. Aspiraba a someter la vida moral del hombre enteramente a la razón, cuya fuerza crece con el desarrollo del conocimiento. Muchas páginas de la cuarta parte de su obra —que trata *De la esclavitud humana*— están consagradas a esta cuestión y toda la quinta parte de la *Ética* está dedicada al *Poder de la razón y de la libertad humana*. Spinoza en su *Ética* empuja al hombre a la acción, afirmando que llegamos a la completa satisfacción de nuestro yo tan solo participando activa y no pasivamente en la vida. No advirtió Spinoza, por desgracia, que la capacidad para apreciar lo justo e injusto es una expresión de la forma fundamental de nuestro pensamiento, sin la cual el propio pensamiento no podría existir.

La *Ética* de Spinoza es absolutamente científica. Es ajena a las sutilezas metafísicas y a las intuiciones sobrenaturales. Busca su base en el conocimiento de la Naturaleza en general y en el conocimiento del hombre en particular. Pero ¿qué es lo que ve Spinoza

* En varios lugares de la *Ética*, Spinoza afirma que el hombre no es libre y que puede hacer tan solo lo que emana de su naturaleza. Lo mismo dice por lo que se refiere a Dios. «El ser eterno infinito que llamamos Dios, o Naturaleza, está sometido a la necesidad misma en virtud de la cual existe».

en la Naturaleza? ¿Qué le enseña la Naturaleza a nuestra razón, que es quien decide en las cuestiones morales?

La Naturaleza le enseña, dice Spinoza, a no conformarse con la compasión, a no contemplar desde lejos la alegría o los sufrimientos humanos, sino a tomar en la vida una posición activa. Pero ¿en qué sentido hay que comprender esta actividad? A esta pregunta Spinoza no contestaba. Escribió durante la segunda mitad del siglo xvii y su *Ética* fue tan solo publicada después de su muerte en 1677. En esta época tuvieron lugar dos grandes acontecimientos: la Reforma y la Revolución inglesa. Ambos movimientos no fueron solamente una lucha contra la teología y la Iglesia. Revistieron, por el contrario, un hondo carácter social y su aspiración fundamental fue la igualdad de derechos. Spinoza, sin embargo, no reflejó en sus obras estos movimientos tan importantes.

Según dice muy justamente Jodl, Spinoza es quien con mayor profundidad ha penetrado en los dominios de la *Ética*. La moral es para él, dice el propio Jodl, algo al mismo tiempo divino y humano, egoísmo y resignación, razón y deseo, libertad y necesidad. Pero al mismo tiempo, añade nuestro autor, Spinoza, al construir intencionadamente la *Ética* sobre la base del egoísmo, no tuvo del todo en cuenta las inclinaciones sociales del hombre. La unión social era para él algo secundario y la satisfacción de la personalidad perfecta en sí era a su entender superior a la idea de la actividad común en la sociedad. (Jodl, *Historia de la Ética*, edición alemana, tomo I, pág. 259). Tal vez este defecto obedezca al hecho de que, habiéndose efectuado en el siglo xvii matanzas en masa en nombre de la «verdadera fe», no podía haber para la *Ética* tarea más noble y elevada que la de separar la moral de las virtudes cristianas. Después de haberlo hecho, Spinoza no se atrevió quizás a defender la justicia social, es decir, las ideas comunistas proclamadas por los movimientos religiosos de aquella época. Era necesario ante todo restablecer los derechos de la razón independiente y autónoma. Para conseguirlo, había que romper definitivamente con

la Ética teológica sin caer no obstante en el utilitarismo ni en las concepciones de Hobbes y sus discípulos. De todos modos, la laguna observada por Jodl en la doctrina de Spinoza es bastante seria.

JOHN LOCKE (1632-1704).— La filosofía inductiva de Bacon y las ideas atrevidas de Descartes, que tendían a revelar la vida natural del universo entero; la Ética de Spinoza, opuesta a la intervención de fuerzas misteriosas en la generación de la moral; la tentativa de Grocio para explicar el desarrollo de la vida social sin la intervención de un legislador sobrenatural... todo ello contribuía a abrir el camino para una nueva filosofía. Esta encontró un intérprete de importancia considerable en la persona del pensador inglés Locke.

Locke no creó una doctrina ética especial, pero en su *Ensayo sobre el entendimiento humano** analizó tan hondamente el proceso de nuestro conocimiento que creó con ello las bases de la filosofía de toda una generación. En sus otras obras** ha expresado opiniones acerca del origen de las ideas morales que por su importancia impregnaron cuanto se escribió sobre la moral a principios del siglo XVIII. No fundó una nueva teoría con ideas estrictamente determinadas. Al exponer su concepto del pensamiento humano, al hablar de la llamada libertad de la voluntad y de la moral en general, se mostró muy tolerante con las demás doctrinas.

Igual que Spinoza, era ante todo discípulo de Descartes. Seguía las huellas de este en la explicación del sistema de nuestro conocimiento. Como Descartes, repudió la metafísica y se colocó en un terreno absolutamente científico. Pero no estuvo de acuerdo con él al apreciar el problema de las ideas innatas en el hom-

* *An Essay concerning Human Understanding*, publicado en 1689, un año después de la implantación en Inglaterra de la monarquía constitucional.

** *Treatise on Government* (1689), *Letters on Toleration* y *Reasonableness of Christianity*.

bre, en las cuales Descartes y otros predecesores de Locke veían la fuente de los conceptos morales.

Ni en la moral ni en la razón existen ideas innatas, afirmaba Locke. ¿Dónde está la verdad práctica —preguntaba— que es aceptada por todos como una verdad innata? He aquí, por ejemplo, dos verdades prácticas reconocidas por la mayoría: la justicia y el cumplimiento de los contratos. Las reconocen en sus sociedades hasta los bandidos y los ladrones, pero no las consideran como leyes de la Naturaleza, sino que ven en ellas reglas necesarias para sus sociedades. Son, en una palabra, condiciones de la vida en común.

«¿Puede por eso alguien afirmar que los que viven robando y engañando a los demás tienen reglas innatas de verdad y de justicia?» (libro I, capítulo III, § 2). Y para aquellos que quieran señalar la divergencia habitual entre pensamientos y acciones en los hombres, Locke responde, no del todo satisfactoriamente, que las acciones de los hombres son los mejores intérpretes de sus pensamientos. Y puesto que muchos niegan los principios de justicia y moralidad, y aunque otros los reconozcan, estos no se aplican a la vida, «es muy extraño e irrazonable suponer principios prácticos innatos que terminan solo en la contemplación».

El lector contemporáneo, orientado sobre la teoría de la evolución, observará fácilmente el carácter superficial de la argumentación de Locke. Locke ha podido repudiar la existencia de ideas innatas, incluso de ideas morales; ha tenido razón al afirmar que en la moral, como en todo lo demás, *el hombre saca sus conceptos de la experiencia*. Pero si hubiera conocido, como nosotros hoy, las leyes de la herencia, no habría negado que en un ser sociable podía y tenía que desarrollarse, merced a esa ley de la herencia, no tan solo una inclinación a la vida en común, sino también a la igualdad de derechos y a la justicia.*

* «Si se le dice a un hombre que ha de tratar a los demás según quiera que se le trate a él, el interpelado preguntará: “¿Y por qué?”. El cristianismo

Sin embargo, en su tiempo, es decir, en el siglo xvii, la oposición de Locke contra las concepciones morales innatas fue un importante paso adelante que emancipó la filosofía del sometimiento a las doctrinas de la Iglesia acerca del pecado, del paraíso perdido, etc.

Después del Prólogo, en el cual se empeñó en demostrar que las ideas morales nada tienen que ver con lo sobrenatural, Locke se entregó al principal objeto de su estudio: demostrar que nuestras ideas dependen de la observación y de la experiencia. En este campo, sus estudios fueron tan exhaustivos que los principales pensadores del siglo xviii, y aun los positivistas contemporáneos, se basaron en ellos para sus especulaciones. Locke demostró que todas nuestras ideas (pensamientos, conceptos) proceden directamente de nuestras *percepciones sensoriales*. Todos los elementos del pensamiento los recibimos de la experiencia. *No hay nada en la razón que no haya estado antes en los sentidos*.

«Esta gran fuente de la cual nacen la mayor parte de nuestras representaciones, que dependen de nuestros sentidos y por ellos pasan a nuestro entendimiento, la llamo yo percepción sensorial», escribía Locke (libro II, capítulo IV, § 3). Al mismo tiempo, sin embargo, no negaba la existencia de ciertos procesos mentales propios de nuestra razón que permiten a esta descubrir verdades, como por ejemplo la diferencia entre dos cosas, la igualdad o la desigualdad, la causa y sus efectos.

contestará a esta pregunta diciendo que así lo ha ordenado Dios, mientras que un partidario de Hobbes dirá que lo exige la sociedad y que el Estado (Leviatán) lo castigará si no cumple esta regla» (libro I, capítulo III, § 5). «En general, se elogia la virtud no como una cualidad innata, sino como una cosa útil» (§ 6). Pero al luchar contra las ideas innatas, Locke dejaba de tener en cuenta la herencia, a pesar de que Bacon y en parte Spinoza la habían hecho ya parte de sus sistemas.

Locke enseñaba que hay dos géneros de ideas simples. «Unas nos proporcionan alegría y otras nos producen aflicción» (libro II, capítulo VII, § 2). «Todo puede ser un bien o un mal, según nos cause aflicción o alegría. Calificamos de bien lo que es capaz de proporcionarnos un placer, de intensificarlo o de suavizar nuestro sufrimiento» (libro II, capítulo XX, § 2). Las percepciones engendran en nosotros las inclinaciones y pasiones correspondientes que reconocemos al observarlas; el hombre busca lo que le proporciona placer y evita lo que le hace sufrir. Los placeres pueden ser, según Locke, físicos y morales. Puede decirse, por lo tanto, que Locke ya sentó las bases de la doctrina que en el siglo XIX y con el nombre de utilitarismo tan magistralmente desarrolló John Stuart Mill.

Al observar con la ayuda de la experiencia los cambios que diariamente sufren nuestras más sencillas representaciones, llegamos a formarnos un concepto de nuestra voluntad, es decir, de la facultad de obrar de modos diversos. De aquí nace el concepto de la «libertad de la voluntad» (libro II, capítulo XXI, §§ 1 y 2). «El hombre —dice Locke— siente en sí una fuerza que le permite empezar, detener, proseguir o terminar cualquiera actividad del espíritu o movimiento corporal y que en último término por medio de un pensamiento o de una elección del espíritu dispone u ordena la ejecución o no ejecución de cada uno de dichos movimientos o actividades» (libro II, capítulo XXI, § 5). Así nace la idea del libre albedrío. Pero en el fondo, según Locke, la cuestión de si la voluntad es libre o no está mal planteada. Hay que preguntar: ¿es libre el hombre en sus actos? La respuesta será: «El hombre puede actuar como quiere». Pero ¿es libre el hombre en su querer? A esta cuestión, Locke contestó, como es de suponer, en sentido negativo, pues según él la voluntad del hombre está determinada por toda una serie de influencias anteriores.

Luego, estudiando cómo la razón dirige la voluntad, Locke indicó que la previsión del sufrimiento o un sencillo malestar in-

fluye más en la voluntad que la previsión de las grandes ideas de ultratumba. En general, Locke analizó tan hondamente las relaciones entre la razón y nuestros actos que puede ser considerado como el fundador de toda la filosofía posterior a su tiempo.

Pero si su influencia sobre la filosofía negativa del siglo XVIII fue grande, no fue menor sobre Kant y la filosofía alemana de la primera mitad del siglo XIX.

Al emancipar la filosofía moral del yugo de la Iglesia, Locke colocó, sin embargo, la moral bajo la custodia de tres leyes diferentes: la divina, la civil y la de la opinión pública (capítulo XXVIII, §§ 4 y 14). De manera que se abstuvo de romper los lazos con la moral eclesiástica basada en la promesa de la felicidad en la vida futura. Se limitó a reducir la importancia de esta promesa.

La parte final del segundo volumen de su *Ensayo* está consagrada al desarrollo de la idea de que las verdades morales pueden ser probadas del mismo modo que si se tratara de verdades matemáticas. «El conocimiento moral puede ser tan seguro como el matemático —escribe—, puesto que nuestros conceptos morales, igual que los de las matemáticas, son conceptos fundamentales». Toda esta sección, especialmente el capítulo *La moralidad es demostrable*, es sumamente interesante. Demuestra que Locke se acercó mucho al reconocimiento de la justicia como base de las ideas morales. Pero sin necesidad alguna redujo este concepto al simple de propiedad. «Donde no hay propiedad —dice—, no hay injusticia y esto es tan cierto como cualquier teorema de Euclides» (libro IV, capítulo III, § 18).

La filosofía de Locke ejerció una enorme influencia sobre el subsiguiente desarrollo del pensamiento. Escrita en un lenguaje sencillo, sin la terminología bárbara de los filósofos alemanes, no envolvía sus ideas fundamentales en una niebla de frases metafísicas que a veces impiden al propio autor darse cuenta exacta de lo que quiere decir. Locke fue muy claro en la expresión de las bases

de la moral, y por esta razón sirvió con Descartes de guía a toda la filosofía subsiguiente, desde la filosofía metafísica de Kant hasta el utilitarismo inglés, el positivismo de Comte e incluso el materialismo contemporáneo.

Veamos ahora, para terminar, cómo se plantean este problema dos importantes continuadores y al mismo tiempo adversarios de Locke: Samuel Clarke y Gottfried Wilhelm Leibniz.

SAMUEL CLARKE (1675-1729).— Discípulo de Descartes y de Newton, en su *A Discourse Concerning the Inalterable Obligations of Natural Religion*, Clarke afirmó, contra la opinión de Locke, que las normas morales, igual que las reglas matemáticas, pueden ser deducidas de algunas ideas fundamentales inherentes a la naturaleza humana. Insistió también en que los principios morales son completamente independientes de la voluntad del ser supremo y sobrenatural, y que el hombre considera la moral como una cosa obligatoria, aun cuando muchas veces obre sin fijarse en las consecuencias posibles de los actos inmorales. Sería lógico, pues, que Clarke hubiese desarrollado la idea de Bacon sobre el carácter hereditario de los instintos morales. Y reconociendo la existencia —junto a aquellos— de los instintos antisociales, Clarke habría podido aclarar el papel que juega la razón en la elección entre ambas categorías de instintos y enseñar cómo poco a poco han ido triunfando los instintos sociales. No lo hizo, sin embargo. La teoría de la evolución no era todavía conocida y Clarke, igual que Locke, apeló a la revelación divina; e igual que Locke y los utilitaristas se sirvió del concepto de utilidad para explicar cómo las ideas morales proceden de los instintos hereditarios, reduciendo así el alcance de su idea primitiva. Por esta razón, su influencia sobre la Ética fue mucho menos considerable de lo que habría podido ser.

LEIBNIZ (1646-1716).— No vamos a exponer en detalle la doctrina del filósofo alemán Gottfried Wilhelm Leibniz, aunque de ella podrían sacarse ideas muy instructivas, especialmente de

su crítica a Spinoza y Locke, de su tentativa para unir la teología y la filosofía, y de sus estudios para conciliar las corrientes de pensamiento manifestadas en el catolicismo y en el protestantismo, en la Ética inglesa y en la escocesa. Como es sabido, Leibniz, contemporánea e independientemente de Newton, introdujo en las matemáticas un nuevo método de análisis de los fenómenos estudiando las modificaciones de las cantidades infinitamente pequeñas. Leibniz propuso además una teoría de la estructura de la materia semejante a la teoría de los átomos. Pero ni su admirable inteligencia ni sus grandes facultades de exposición bastaron para llegar a conciliar el panteísmo filosófico y la fe cristiana, ni la Ética basada en el estudio de la naturaleza humana con la Ética cristiana basada en la fe en la vida futura.

Pero no por ello dejó de contribuir al desarrollo de la Ética, señalando la importancia del instinto social innato propio de todos los hombres, así como la importancia de la voluntad para la formación de un ideal y de los conceptos morales del hombre, ideas que antes de Leibniz habían pasado muy desapercibidas.

No cabe duda de que Leibniz no llegó a separarse de la Ética teológica y cristiana, ni tampoco de la idea que supone que la fe en la vida futura consolida las fuerzas morales del hombre. Pero sin embargo, se acercó bastante al ateísmo de Shaftesbury y de Bayle. Por otra parte, y debido precisamente a su vacilación entre la moral religiosa y la no religiosa, Leibniz llegó fatalmente a la idea de que en la base misma de la moral hay algo más que los instintos, las pasiones y los sentimientos. Creía que nuestra razón al juzgar los fenómenos morales e inmorales está guiada no solamente por consideraciones de utilidad personal o social, como afirmaban los intelectualistas discípulos de Epicuro, sino que hay en la razón algo más general y reconocible por todos. Leibniz no llegó a una conclusión sobre la esencia de este algo superior propio de nuestra razón, es decir, del concepto de la justicia, pero preparó el camino para que esta idea se abriera paso.

Expresó además en forma tan bella la necesidad de las ideas elevadas y de los actos nobles y formuló tan elocuentemente el papel del ideal en el desarrollo de la moralidad que con ello trabajó en favor de la justicia y de lo que es incluso más valioso: el espíritu de sacrificio.*

* Sus principales obras son *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710); *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (dirigidos contra Locke, escritos en 1704, publicados en 1760); *Système nouveau de la Nature et de la communication des substances* (1695). En español: *Opúsculos filosóficos*.

CAPÍTULO 9

Teorías morales francesas de los siglos xvii y xviii

Comienzos de la nueva filosofía en Francia — Montaigne y Charron — Descartes — Gassendi — Bayle — La Rochefoucauld — La Mettrie — Helvecio — Holbach — Los enciclopedistas — Morelly y Mably — Montesquieu — Voltaire y Rousseau — Turgot y Condorcet

LA EMANCIPACIÓN DE LAS ciencias, y por lo tanto de las doctrinas morales, del yugo de la Iglesia tuvo lugar en Francia al mismo tiempo que en Inglaterra. El pensador francés René Descartes ocupó en ella el mismo lugar que Francis Bacon en Inglaterra, y las principales obras de ambos aparecieron casi al mismo tiempo.*

Pero, por varios motivos, el movimiento tuvo en Francia un carácter distinto que en Inglaterra: las ideas libertadoras francesas penetraron en capas más amplias y ejercieron una influencia mucho más honda en Europa que la corriente iniciada e instigada por Bacon, la cual engendró, sin embargo, una verdadera revolución en la ciencia y en la filosofía científica.

* El *Novum organum* de Bacon fue publicado en 1620, mientras que el *Discurso del método* de Descartes lo fue en 1637.

El movimiento emancipador se inauguró en Francia ya hacia finales del siglo xvi y tomó desde el principio un camino diferente al de Inglaterra, donde se manifestó en forma de movimiento protestante y de revolución campesina y urbana. En Francia, la revolución estalló solo a finales del siglo xviii, pero las ideas de libertad se propagaron en la sociedad francesa mucho antes, sobre todo gracias a la literatura. Por primera vez encontramos estas ideas en las obras de Rabelais (1483-1553) y de su discípulo Michel de Montaigne.

MONTAIGNE (1533-1592).— Es uno de los más admirables escritores franceses. Fue, además, uno de los primeros que expresó en forma fácil de comprender, desde el punto de vista del «sentido común», ideas atrevidas sobre la religión.

Su célebre libro *Ensayos*, publicado en 1583, tuvo un éxito enorme. Las ediciones se sucedieron una tras otra y fue leído en toda Europa. Montaigne fue considerado un maestro incluso por los más grandes escritores del siglo xix.

Este libro ha contribuido mucho a emancipar la Ética de los viejos dogmas escolásticos. Los *Ensayos* de Montaigne no pasan de ser una serie de francas confesiones de un hombre de mundo sobre su propio carácter, los motivos de sus juicios y actos, así como sobre el carácter de la mayoría de las personas que lo rodeaban. Juzgaba los actos humanos como un epicúreo refinado. Su egoísmo estaba suavizado por una ligera capa filosófica. Desenmascaraba la hipocresía religiosa, en la cual se envuelven los epicúreos egoístas y sus líderes religiosos.

Gracias a su considerable talento literario, Montaigne dio el tono crítico e irónico respecto a la religión que más tarde, en el siglo xviii, caracterizaría toda la literatura francesa. Desgraciadamente, ni él ni sus partidarios han sometido al mismo género de crítica irónica la organización del Estado, que ocupa hoy el lugar de la Iglesia en la dirección de la vida social.*

* Tan solo uno de los amigos de Montaigne, Étienne de la Boétie (1530-1563),

A una crítica más sustancial se dedicó, algún tiempo después, el teólogo y predicador de la reina Margarita, Pierre Charron (1541-1603). Su libro *Tratado de la sabiduría*, publicado en 1601, adquirió inmediatamente una gran popularidad. A pesar de ser sacerdote, era mucho más escéptico que Montaigne. Al analizar las varias religiones cristianas y paganas, Charron señaló que era mucho lo que todas ellas tienen en común y demostró que la moral no necesita del apoyo de la religión.*

En general, ese escepticismo hacia la religión sería más tarde el rasgo característico de la literatura francesa del siglo XVIII, y está expresado con una claridad particular en las obras de Voltaire y de los enciclopedistas, así como en las novelas y dramas publicados antes y durante la Revolución.

RENÉ DESCARTES (1596-1650).— Bacon nos dejó para el estudio de la Naturaleza el método inductivo, que prescindió por completo de la intervención de la religión y de la metafísica en la explicación de la vida del universo. Pero Descartes continuó sirviéndose del método deductivo. Sirviéndose de previsiones físico-matemáticas, trató de aclarar terrenos todavía no estudiados y que no se prestaban a una explicación científica. Con todo, Descartes se mantuvo siempre en el campo firme de la concepción física de

escribió una sátira admirable contra la tiranía: *La servidumbre voluntaria*, en la cual el autor opone al despotismo la libertad natural, la sana razón y la justicia. (Nota de N. Lebedeff).

- * En la 1.ª edición de su *Tratado de sabiduría* aparece un párrafo —eliminado en las ediciones posteriores— en el cual Charron admite la piedad y la religiosidad, pero no para inspirar al hombre la moral, que ha nacido con él y le ha dado la naturaleza, sino para que la moral tome una forma definitiva y perfecta. Esto demuestra que el reconocimiento de la moral como una cualidad innata del hombre está mucho más desarrollada entre los pensadores de lo que generalmente se cree a través de sus escritos.

los fenómenos y procuró expresar sus hipótesis en un lenguaje matemático.

Al publicar sus obras en Francia, todavía no emancipada de la Iglesia católica, Descartes tuvo que ser muy prudente en sus expresiones.* Ya en 1628 se vio obligado a emigrar de Francia y a establecerse en Holanda, donde publicó en 1637 sus *Ensayos filosóficos*. Una parte de este libro estaba integrada por su trabajo fundamental, o sea, el *Discurso del método*, que ejerció una gran influencia sobre el pensamiento filosófico e inauguró la concepción mecánica de la Naturaleza.

Descartes se ocupó relativamente poco del problema moral y sus ideas a este respecto se encuentran tan solo en las cartas a la princesa Cristina de Suecia. Prefirió no tocar la religión; hacía poco que había sido quemado Giordano Bruno. Pero su tentativa de explicar la vida del universo sirviéndose del análisis matemático —lo que pronto se llamó cartesianismo— prescindía de la Iglesia y de la fe, lo mismo que el método inductivo de Bacon.

Descartes evitó cuidadosamente todo ataque a la Iglesia e incluso se empeñó en probar la existencia de Dios. Pero se ve claramente que en este punto le faltaba sinceridad. Toda su doctrina excluía la intervención del Creador. El Dios de Descartes, así como el de Spinoza, era el universo entero, la Naturaleza misma. Procuraba, por ejemplo, dar una explicación fisiológica de la vida psíquica del hombre, a pesar de la escasez de conocimientos de la época. Pero en el terreno de las ciencias exactas, sobre todo en el del estudio de los fenómenos físicos por medio del método mate-

* Por las cartas de Descartes a su amigo Mersenne (junio de 1633 y enero de 1634, publicadas en la *Historia del materialismo* de Lange, en la nota 69, a la 2.ª parte del primer tomo), se sabe que, al informarse de que la Inquisición había encarcelado otra vez a Galileo y condenado su libro, se declaró dispuesto a renunciar a la exposición de sus ideas sobre el movimiento de la Tierra.

mático, los méritos de Descartes fueron enormes. Puede decirse que creó, sentando las bases de la geometría analítica, una nueva ciencia. Aplicó sus nuevos métodos al estudio de los más difíciles problemas físicos y de un modo particular a la investigación de los movimientos giratorios de las partículas de materia infinitamente pequeñas en el espacio ilimitado. Tan solo muy recientemente la física, con sus investigaciones sobre el éter, ha conseguido acercarse a este problema fundamental de la vida del universo.

Como Bacon, Descartes ponía de relieve la omnipotencia de la ciencia en comparación con la nulidad de las supersticiones y de las explicaciones intuitivas, es decir, basadas en suposiciones.

Poco antes, Copérnico había demostrado que nuestra Tierra era tan solo uno de los satélites del Sol y que las innumerables estrellas constituyen millones de universos como nuestro sistema solar. De este modo, surgió ante el hombre en toda su grandiosidad el misterio de la creación, y su intelecto se esforzó por comprenderlo. Bacon afirmó que para llegar a este resultado el mejor método es el inductivo. En cuanto a Descartes, se esforzó por penetrar en este misterio y por adivinar nada menos que las leyes fundamentales de la Naturaleza que rigen no solamente nuestro sistema solar, sino todo el universo.

Al tratar de concebir la Naturaleza mediante el pensamiento matemático —como habían soñado Pitágoras y sus discípulos, y más tarde Giordano Bruno—, Descartes de hecho incrementó la importancia de la metafísica en la filosofía de los siglos XVII y XVIII. Pero en cambio introdujo en la física elementos que ayudaron a que en el siglo XIX fuera posible descubrir la esencia del calor y de la electricidad en las vibraciones de las moléculas, y más tarde, a finales del mismo siglo, las vibraciones invisibles, entre las cuales hay que mencionar los rayos Roentgen, que constituyeron el primer paso para los admirables descubrimientos de la telegrafía y la telefonía sin hilos.

Precediendo a Lamarck y a Darwin, Bacon señaló que bajo la influencia de las condiciones exteriores, siempre cambiantes, nacen nuevas especies de plantas y animales; en cuanto a Descartes, puede decirse que con su teoría de los «torbellinos» supo ya prever los descubrimientos científicos del siglo xix.

GASSENDI (1592-1655).— Ya hemos hablado en el capítulo 4 de la influencia que la doctrina de Epicuro ejerció durante cinco siglos en el mundo griego y latino. Los estoicos la combatieron, pero incluso algunos de los representantes más notables del estoicismo, como Séneca, se encontraron bajo la influencia del epicureísmo. Tan solo el cristianismo consiguió vencerla, pero también muchos pensadores cristianos, como Luciano y el propio Agustín, le rindieron tributo.

Cuando en la época del Renacimiento volvió a surgir interés por todos los documentos de la civilización griega y romana, los pensadores de las varias escuelas, en sus esfuerzos por deshacerse del yugo de la Iglesia, prestaron especial atención a los escritos de Epicuro y de sus discípulos y sucesores, como Diógenes Laercio, Cicerón y Lucrecio; este último, por cierto, uno de los precursores de la explicación científico-natural contemporánea del mundo.

La fuerza principal de la doctrina epicúrea consistía en repudiar el origen sobrenatural del sentido moral y su explicación radicaba en la aspiración razonable a la felicidad. Pero la felicidad, añadía Epicuro, consiste no solo en la satisfacción de las necesidades materiales, sino también en la de los sentimientos y necesidades superiores, incluso la necesidad de la amistad y de la vida social. Bajo esta forma predicaron el epicureísmo los que repudiaban la moral religiosa.

Ya en la segunda mitad del siglo xvi, Montaigne se expresaba en este sentido. Un poco más tarde, en el siglo xvii, el filósofo Pierre Gassendi, sacerdote instruido, físico, matemático y pensador, adoptó el punto de vista de Epicuro. En 1624, siendo profesor de filosofía en el sur de Francia, publicó en tono polémico una obra

latina contra las doctrinas de Aristóteles, que predominaban a la sazón en las escuelas eclesiásticas,* En los dominios de la astronomía, Gassendi opuso Copérnico a Aristóteles, considerado como un herético peligroso. En los problemas morales, compartía el punto de vista de Epicuro. El hombre, afirmaba Gassendi, aspira ante todo a la «felicidad y al placer», pero concibiendo estas ideas, según las enseñanzas de Epicuro, en su sentido más amplio: no solamente en el de los placeres corporales que pueden empujar al hombre a herir a sus semejantes, sino principalmente en el del equilibrio espiritual, que solo puede alcanzarse cuando el hombre ve a los demás como compañeros, no enemigos.

Las obras de Gassendi tuvieron una excelente acogida entre las gentes cultas de la época, que aspiraban a emanciparse del yugo de la Iglesia y de las supersticiones, y sobre todo a un nuevo ideal de vida social basado en la igualdad. Este ideal empezó a tomar forma concreta tan solo en el siglo XVIII.

PIERRE BAYLE (1637-1706).— Desde la época de Bacon y Descartes, en la Ética, como ya hemos visto, comenzó a producirse una gran transformación. Los pensadores empezaron a buscar en la naturaleza misma del hombre las fuentes naturales de la moral. Hobbes, que vivió un poco más tarde que los dos fundadores mencionados de la ciencia natural contemporánea (sus principales obras fueron publicadas entre 1642 y 1658), desarrolló ya todo un sistema ético emancipado de la religión. Desgraciadamente,

* *Exercitationes Paradoxicae adversus Aristotelem*. De esta obra, Gassendi suprimió cinco capítulos que atacaban las ideas astronómicas de Aristóteles y Ptolomeo, autores protegidos por la Iglesia; tan solo unos cinco años antes de la publicación de este libro, Vanini había sido quemado vivo por una obra análoga. Posteriormente, Gassendi publicó dos escritos sobre Epicuro, cuando era aún profesor del Collège de France. Pero su obra fundamental, *Syntagma philosophiae Epicuri*, apareció justo después de su muerte.

se dejó guiar por conceptos completamente falsos sobre la humanidad primitiva y sobre la naturaleza humana en general, lo que le condujo a falsas conclusiones. Pero ya se había trazado la nueva dirección en el estudio de la moral y una serie de pensadores trataron de demostrar que esta no obedece al miedo del castigo en la vida actual o futura, sino que constituye el desarrollo fundamental de las propiedades naturales en la naturaleza humana. Más aún: en la humanidad contemporánea, a medida que se produce la emancipación del miedo inspirado por las religiones, se manifiesta el deseo de ideales sociales siempre más elevados. En este sentido se expresaron también el filósofo panteísta Spinoza, continuador de Descartes, y su contemporáneo Locke. Pero en Francia otro escritor de la misma época se pronunció aún con más claridad: Pierre Bayle.

Admirador de la filosofía de Descartes, Bayle contribuyó, con su famosa enciclopedia,* a sentar las bases de la concepción naturalista del mundo que, recogida posteriormente por Hume, Voltaire, Diderot y en general los enciclopedistas, adquirió tanta importancia para el desarrollo espiritual de la humanidad. Fue, además, el primero que abogó abiertamente por la liberación de las doctrinas morales de toda clase de fundamentos religiosos.

Apoyándose en las definiciones de la misma Iglesia, Bayle demostró que la falta de fe podía ser considerada como fuente de malas costumbres solo en el caso de que la fe se calificara como el amor a Dios, el único y supremo ideal moral. En realidad, sin embargo, es todo lo contrario. La fe reviste otro carácter y está

* *Dictionnaire Historique et Critique*, publicado por primera vez en Rotterdam en 1696, en dos volúmenes. Posteriormente, en 1820, en dieciséis tomos. Con motivo de la aparición de un cometa en 1680, Bayle, en un folleto titulado *Pensamientos diversos sobre el cometa* —prohibido inmediatamente después de su aparición—, expresó por primera vez sus ideas antirreligiosas.

ligada a muchísimas supersticiones. Además, todas las religiones se sirven también de la amenaza del castigo en el caso de que sus reglas sean incumplidas. Por otra parte, la moral, como es sabido, convive muy bien con el ateísmo.

De aquí la necesidad de estudiar si no existen en la naturaleza humana principios que tengan su origen en la vida en común o social. Guiado por tales ideas, Bayle consideró los principios fundamentales de la moral como «leyes eternas», pero no de origen divino, sino como leyes de la Naturaleza o, mejor aún, como un hecho perfectamente natural.

Desgraciadamente, Bayle, siendo escéptico y crítico, pero no creador de nuevos sistemas, no siguió su pensamiento hasta el fin y se abstuvo de llegar a conclusiones sobre el origen de la moral. Además, sus ideas provocaron tal indignación en las esferas políticas y religiosas que se vio obligado a suavizar sus expresiones. Pero, a pesar de todo, su crítica fue tan aguda y espiritual que puede ser considerado como precursor de Helvecio, Voltaire y los enciclopedistas.

LA ROCHEFOUCAULD (1613-1680).— Contemporáneo de Bayle, aun cuando su obra no puede ser considerada como típicamente filosófica, preparó sin embargo, con su libro *Máximas*—en no menor grado que Bayle—, el terreno para una Ética emancipada de la Iglesia. La Rochefoucauld fue un hombre de mundo y vivió el ambiente de la sociedad aristocrática. Fino psicólogo y atento observador, estudió perfectamente la sociedad de su época, la vaciedad de la misma, su hipocresía y vanidad, que servían de base a la llamada virtud; vio que en realidad las gentes de su medio social estaban guiadas por el deseo de la utilidad y por los beneficios personales, que la religión oficial no hace nada para impedir los actos inmorales. Y llegó a la conclusión de que el egoísmo es el único motor de la actividad humana. El egoísmo es, en efecto, el principio fundamental de su libro.

El hombre, dice La Rochefoucauld, no quiere más que a sí mismo; aun en los demás, quiere solo a sí mismo. Todas las afec-

ciones y pasiones humanas no son más que transformaciones de un egoísmo mal escondido. Aun los mejores sentimientos humanos los atribuía La Rochefoucauld a causas egoístas: en el valor y en la valentía veía la manifestación de la vanidad; en la magnanimidad veía el orgullo; en la generosidad, la ambición; en la modestia, la hipocresía, etc.

A pesar de todo su pesimismo, La Rochefoucauld contribuyó en alto grado a despertar el pensamiento crítico en Francia, y sus *Máximas*, junto con la obra de su contemporáneo La Bruyère *Los caracteres*, fue el libro que mayor difusión y éxito alcanzó en la segunda mitad del siglo XVII y a principios del XVIII.

LA BRUYÈRE (1639-1696).— Fue menos pesimista que La Rochefoucauld, aunque también calificara a los hombres de injustos, ingratos, implacables y egoístas por naturaleza; pero opinaba que las gentes son merecedoras de una cierta condescendencia, porque su maldad nace de las desgracias de la vida. El hombre, según La Bruyère, al repudiar la Ética religiosa, creó un sistema de moral basado en las leyes naturales. Este objetivo trataron de conseguirlo algún tiempo más tarde La Mettrie, Helvecio y Holbach.

LA METTRIE (1709-1751).— Fue una de las inteligencias más inquietas del siglo XVIII. En sus obras declaró la guerra a todas las tradiciones morales, religiosas y políticas. Siguiendo a Hobbes, elaboró una concepción materialista del universo con la misma audacia que luego observaron los materialistas de mediados del siglo XIX.

En sus obras *Historia natural del alma*, *El hombre planta* y *El hombre-máquina* repudió la inmortalidad del alma y predicó ideas francamente materialistas. En *El hombre-máquina*, publicado en 1748, La Mettrie afirma que nuestra alma contiene solamente impresiones y sensaciones, y que lo único que hay en la Naturaleza es la sustancia o materia sometida a las leyes mecánicas. Por sus ideas, La Mettrie fue expulsado de Francia y su libro *El hombre-máquina*, quemado en París por el verdugo. Condillac (1715-1780) desarrolló al mismo tiempo la doctrina materialista y expuso sus

ideas en dos obras: *Ensayo sobre los orígenes del conocimiento humano* (1746) y *Tratado de las sensaciones* (1754).

HELVECIO (1715-1771).— El siglo XVIII fue una de las épocas decisivas en la historia de la evolución intelectual de la humanidad. Toda una serie de pensadores ingleses y franceses reconstruyeron por completo las bases mismas de nuestra concepción del universo. El filósofo francés Helvecio trató de hacer balance de las conquistas del pensamiento científico en un célebre libro, escrito en forma viva y comprensible, titulado *Del espíritu*.

A instancias del clero francés, el libro de Helvecio fue quemado en 1759, lo que contribuyó todavía a aumentar más su difusión. Sus ideas pueden ser resumidas a grandes rasgos como sigue: el hombre es un animal sensual; la base de la naturaleza humana la constituyen las sensaciones, de las cuales emanan luego todas las formas de actividad. La suprema ley moral consiste en aspirar al goce y en evitar el sufrimiento. El hombre juzga a los demás según este criterio: calificamos de virtud lo agradable y útil; y de vicio, lo contrario. En los actos más nobles y altruistas el hombre no busca más que su goce y efectúa o realiza estos actos cuando el goce que le procuran es superior al sufrimiento que le producen.

Helvecio atribuyó una gran importancia a la educación en la formación del carácter moral del hombre. La educación desarrolla en el hombre la conciencia de que nuestro interés individual reside en la coordinación del mismo con el interés de los demás.

La filosofía de Helvecio tuvo un éxito enorme y ejerció una gran influencia sobre la sociedad francesa de su tiempo, preparando el terreno para las ideas de los enciclopedistas.

BARÓN DE HOLBACH (1723-1789).— Trabajó siguiendo las mismas direcciones que La Mettrie y Helvecio. Expuso sus ideas sobre la moral en el libro *El sistema social*, publicado en 1773 y condenado por el parlamento francés en 1776.

Holbach trató de asentar la Ética sobre bases puramente naturales, sin mezcla alguna de ideas metafísicas. Reconoció que el

hombre aspira a la felicidad y que toda su naturaleza lo empuja a evitar el sufrimiento. Pero en su aspiración al placer el hombre está guiado por la razón, es decir, por el conocimiento de la verdadera felicidad y de los medios para alcanzarla.* La justicia consiste en dar al hombre la posibilidad de utilizar, o por lo menos de no impedirle utilizar, sus capacidades, derechos y todo lo necesario para la vida y la felicidad (tomo I, pág. 104)

Las ideas de Holbach acerca de la moral fueron profesadas por la mayoría de los enciclopedistas franceses, con los cuales mantuvo siempre relaciones amistosas. En su salón de París se reunieron los pensadores más notables de la época como Diderot, D'Alembert, Grimm, Rousseau, Marmontel, etc. Por medio de ellos, las ideas de Holbach penetraron como uno de los elementos fundamentales en la filosofía de los enciclopedistas.**

Los enciclopedistas y su filosofía son los representantes típicos de la vida espiritual de todo el siglo XVIII. La *Enciclopedia* constituye el balance de todo lo que había realizado la humanidad en el terreno de las ciencias y de la política hasta aquella época. Es el verdadero monumento intelectual de aquellos tiempos y en su construcción colaboraron todos los hombres sobresalientes de Francia. La *Enciclopedia* creó el espíritu crítico destructor que más tarde inspiró a los hombres más eminentes de la Revolución francesa.

Los iniciadores e inspiradores de la *Enciclopedia* fueron, como es sabido, los filósofos Diderot (1713-1784) y D'Alembert (1717-1783). Los enciclopedistas aspiraban a la emancipación del intelecto humano mediante el conocimiento. Eran enemigos del Gobierno y de todas las ideas tradicionales que servían de apoyo al viejo orden social. No tiene nada de extraño pues que el Gobierno y el clero, ya desde un principio, declararan la guerra a estos pensados-

* *Système Social*, tomo I, pág. 17.

** Los utilitaristas ingleses aprovecharon también las ideas de Holbach.

res e impidieran por todos los medios la difusión de la gran obra que habían emprendido.

La Ética de los enciclopedistas estaba naturalmente de acuerdo con las ideas que dominaban a la sazón en Francia. Sus conceptos fundamentales eran los siguientes:

El hombre aspira a la felicidad y con este fin se reúnen los hombres en sociedades. Todos tienen igual derecho a la felicidad y, por lo tanto, a los medios para conseguirla. Por eso lo justo es idéntico a lo útil. Las confusiones que surgen a causa de los conflictos entre derechos distintos deben armonizarse por las leyes que son expresión de la voluntad común y consagran únicamente lo que sirve a la felicidad de todos.

En este mismo sentido escribió también el sacerdote Raynal (1713-1796), cuya obra, *Historia de las colonias y del comercio europeo en las Indias*, estaba por su espíritu tan cerca de los enciclopedistas que muchos la atribuyeron a Diderot. Fue escrita en forma tan amena que en poco tiempo alcanzó varias ediciones. Pintaba con justos colores el «estado natural» de la vida entre los salvajes y restablecía la verdad a este respecto, separándose de la pintura sombría y falsa de los misioneros católicos que consideraban a los salvajes como hijos del infierno. Al mismo tiempo, Raynal abrazó con energía la causa de la emancipación de los negros, hasta el punto de que su libro fue calificado de «evangelio de los negros».

En el mismo sentido científico y humanitario escribió el italiano Beccaria (1738-1794). Su libro, *Dei delitti e delle pene*, aboga por la suavización de las costumbres y la abolición de las torturas y ejecuciones capitales. Esta obra, escrita en 1764, propagó en Italia las ideas de los enciclopedistas e inmediatamente fue traducida por el cura Morellet y completada por Voltaire, Diderot y Helvecio. En este libro, Beccaria demostró que las ejecuciones capitales crueles, que se practicaban a la sazón en Europa, no solamente no desarraigaban los crímenes sino que, al contrario, contribuían a hacer más brutales las costumbres. El mejor medio de lucha

contra la criminalidad —decía Beccaria— está en la instrucción de las masas populares.

A fines del siglo xvii y a principios del xviii se publicaron en Francia numerosas «utopías», es decir, pinturas de una sociedad ideal basada en principios racionales. Todas tenían como base la fe en la omnipotencia de la razón y la convicción de que la moral reside en la misma naturaleza humana. El escritor más notable en este género de literatura fue el abate Morelly, que publicó en 1753 una novela comunista titulada *Naufragio de las islas flotantes*. En ella, Morelly procuró demostrar que los pueblos pueden conseguir la felicidad, no por medio de reformas políticas, sino cumpliendo las leyes de la Naturaleza. Más ampliamente expuso Morelly sus ideas comunistas en la obra *Code de la Nature ou le véritable esprit de ses lois, de tout temps negligé ou méconnu* (París, 1756). En esta obra describe detalladamente la organización comunista de la sociedad, en la cual no hay más propiedad individual que la de los objetos de uso cotidiano.

Los libros de Morelly ejercieron mucha influencia antes de la revolución y durante largo tiempo sirvieron de modelo para la reorganización de la sociedad según el espíritu comunista. Probablemente inspiraron también a Mably (1709-1785), quien en sus obras *Conversaciones de Foción sobre las relaciones entre la moral y la política* (1763) y *Derechos y deberes del ciudadano* predicó el comunismo y la comunidad de bienes. Mably veía el principal obstáculo para la felicidad y la moral en la avidez humana; por eso, decía, hay que aniquilar antes a este «enemigo eterno de la igualdad», creando un régimen social en el cual nadie vea su felicidad en el aumento de la riqueza. Más tarde, estas ideas inspiraron a Graco Babeuf, quien junto con sus amigos Buonarroti y Sylvain Maréchal tramó la «conspiración de los iguales» por la que fue decapitado en 1796.

Paralelamente a la crítica utópica de los comunistas, los fisiócratas, acaudillados por Quesnay (1694-1794), inauguraron una crítica puramente científica de la sociedad contemporánea. Fueron

los primeros en señalar el defecto fundamental de la estructura social: la división en productores por un lado y en propietarios parásitos por otro. Insistieron, además, en la nacionalización de la tierra.

La necesidad de la reconstrucción social se hacía sentir en Francia cada día más y en la segunda mitad del siglo XVIII surgió, con su crítica del antiguo régimen, el más grande pensador de la época, el barón de Montesquieu.

MONTESQUIEU (1689-1755).— Su primera obra, conteniendo una crítica del despotismo y de toda la vida social, fueron las *Cartas persas*. En 1748 publicó su obra capital titulada *El espíritu de las leyes*, que inauguró una nueva concepción de la sociedad humana, así como de las costumbres y leyes, que Montesquieu consideraba como productos naturales de la evolución de la vida social en sus diversos grados. Esta obra influyó enormemente en todos los pensadores de la segunda mitad del siglo XVIII. Lo más interesante de ella es la aplicación del método inductivo al problema de la evolución de las instituciones. Su crítica del poder monárquico, la previsión de un régimen nuevo que ha de implantarse con el desarrollo industrial, la crítica de las crueldades del código, etc. se transformaron en postulados de todos los movimientos progresivos de Europa.

Desgraciadamente el libro de Montesquieu, por su forma y estilo, estaba tan solo al alcance de las gentes instruidas. El autor no poseía el don, o tal vez no quería poseerlo, de escribir para las grandes masas. Esta cualidad sí podía atribuírsele a dos filósofos de la misma época: Voltaire y Jean-Jacques Rousseau, admirables pensadores que prepararon en Francia la gran Revolución y ejercieron una influencia considerable en el desenvolvimiento de la misma.

VOLTAIRE (1694-1778).— Fue un hombre de una inteligencia sobresaliente. No era un filósofo en sentido estricto, pero se servía de la filosofía como de un arma adecuada para luchar contra las supersticiones y prejuicios. Tampoco era un moralista como tal. Su doctrina ética no era muy profunda, pero sí en extremo hostil a las exageraciones ascéticas y metafísicas. Voltaire no tenía un

sistema ético propio, pero con sus obras contribuyó no poco a la consolidación de la Ética del sentimiento humanitario, del respeto a la personalidad humana. En todas sus obras reclamó con energía la libertad de conciencia, la abolición de la Inquisición, de las torturas y de la pena de muerte. Abogó además en favor de las ideas de igualdad civil y de legalidad, que posteriormente trató de realizar la Revolución francesa.*

JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712-1778).— Influyó muchísimo, lo mismo que Voltaire, en la Revolución francesa, aunque tenía un carácter distinto. Se dedicó a la crítica del régimen social y predicó la sencilla vía natural. Enseñó que el hombre es bueno por naturaleza y que todo lo malo en él procede de la civilización. Rousseau atribuía las inclinaciones morales a la comprensión exacta de lo que es ventajoso, pero al mismo tiempo daba como fin del desarrollo de la humanidad los ideales más elevados. En la igualdad veía la base de todo régimen social razonable. «Todos nacen iguales», escribió Rousseau. Predicó estas ideas con tanto ardor y fervor que sus escritos alcanzaron una influencia enorme no solo en Francia, sino en toda Europa. Filósofo del sentimiento, veía en él la fuerza viva capaz de corregir todos los defectos y realizar los grandes actos. Era un poeta, entusiasta de los grandes ideales, inspirador de los derechos del ciudadano.

Al hablar de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XVIII hay que mencionar todavía a otros dos pensadores que fueron los primeros en formular la idea del progreso: Turgot y Condorcet.

* No se puede calificar a Voltaire, naturalmente, de revolucionario, ni aun de demócrata. No reclamó nunca la abolición del régimen social existente, y si habló de la igualdad humana fue en términos generales. En la sociedad, decía, los hombres representan papeles distintos. Todos son iguales como hombres, pero desiguales en tanto que miembros de la sociedad. Su ideal político era el despotismo ilustrado, preocupado del bien del pueblo (*Pensées sur l'Administration*, tomo V, pág. 351).

TURGOT (1727-1781).— Fue el primero que formuló la idea de progreso y de la perfectibilidad humana en su obra *Estudio de la historia universal*. Al respecto, escribió: «La humanidad, marchando poco a poco del reposo a la actividad, se encamina con paso lento pero firme hacia la mayor perfección, que consiste en la sinceridad del pensamiento, en las buenas costumbres y en las leyes justas».

CONDORCET (1743-1794).— Fue una de las víctimas del Terror, contribuyendo además al desarrollo de la idea del progreso con su célebre obra *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. En este libro procuró no solamente establecer y demostrar la existencia de la ley del progreso, sino que trató de deducir, basándose en el pasado de la humanidad, las leyes de la evolución social para el futuro. Afirmó que el progreso consiste en la aspiración a la supresión de la desigualdad social entre los ciudadanos. Estaba seguro de que los hombres aprenderían en el porvenir a conciliar los intereses privados con los de la comunidad y que la moral habría de convertirse en una necesidad natural para el hombre.

Todas las doctrinas e ideas que acabamos de exponer influyeron en uno u otro sentido en el gran movimiento social conocido como la Revolución francesa. Esta, que había florecido en los espíritus hacia finales del siglo XVIII, y las nuevas y atrevidas ideas inspiradas por el sentimiento de la dignidad humana que lanzaron tantos grandes pensadores se propagaron como una corriente impetuosa en la sociedad, destruyendo las viejas instituciones y prejuicios. La Revolución aniquiló los últimos restos del régimen feudal y las nuevas instituciones que creó fueron un producto del movimiento filosófico que, iniciado en Inglaterra, se desarrolló luego en Francia. La célebre *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* lanzada por la Revolución francesa está integrada por ideas de Montesquieu, Voltaire, Rousseau y Condorcet. Estas ideas son, en resumen: todos los hombres nacen iguales y libres; todos tienen el mismo derecho al desarrollo de sus fuerzas y capacidades, a gozar en la misma medida de la vida y de la libertad;

todos tienen derecho a profesar las opiniones y religiones que quieran.

En estos principios vemos, en forma lacónica y clara, las ideas de Hobbes y Locke, desarrolladas por los pensadores franceses del siglo XVIII. Este programa lo dejó luego la Revolución francesa a las generaciones posteriores para que ellas a su vez lo llevaran a la práctica.

La Ética del sentimiento de Shaftesbury a Adam Smith

- Shaftesbury — Carácter original del sentimiento moral*
— *Influencia de Shaftesbury en la Ética posterior*
— *Hutcheson y la escuela escocesa — David Hume —*
Estudio empírico de las tendencias humanas — Adam Smith
— *La moral fundada en el sentimiento de simpatía*

DE CUANTOS FILÓSOFOS ESCRIBIERON en el siglo XVII ninguno como Shaftesbury se acercó tanto a las ideas morales del gran fundador del método inductivo, Francis Bacon.

Examinaremos en detalle sus doctrinas y luego las de los pensadores escoceses que en los siglos XVII y XVIII desarrollaron —con gran amplitud de miras— sus pensamientos cardinales.

SHAFTESBURY (1671-1713).— Su filosofía moral se distingue, sobre todo, por una mayor integridad. Expresó sus ideas sobre el origen de la moral con más valentía y claridad que sus predecesores, a pesar de que también tuvo que hacer algunas concesiones a las doctrinas religiosas de su tiempo.

Shaftesbury se esforzó, ante todo, por probar que el sentimiento moral es fundamental en la naturaleza humana, que no obedece a consideraciones sobre las consecuencias útiles o perjudiciales de nuestros actos. «La moral tiene por base emociones

e inclinaciones, cuyo origen reside en la constitución natural del hombre y que este puede juzgar tan solo *después* de su manifestación. Entonces, el hombre califica sus sentimientos o instintos de morales o inmorales».

Así, pues, la moral depende solo de la razón en la medida en que hay que comprender lo que es justo e injusto para formarse un juicio. «Nada malo o antinatural, nada de lo que destruye las inclinaciones naturales que sirven para mantener la especie o la sociedad, puede ser considerado como bueno o respetable en virtud de un principio o concepto cualquiera de la religión o del Honor» (*Sobre la virtud*, libro I, parte 2.^a, § 3).

La religión no tiene para Shaftesbury ningún significado en la determinación de los conceptos morales. «En los hombres que han llegado a ser morales bajo la influencia de la religión no se puede encontrar más veracidad, piedad o santidad que en los tigres aferrados a cadenas» (libro II, parte 2.^a, § 1).

En general, Shaftesbury se expresaba con gran libertad sobre la religión y el ateísmo. Veía el origen de las ideas morales en los instintos sociales innatos comprobados por la razón. De ellos se han derivado las ideas de justicia y derecho (*Equity and Right*). Para que el hombre pueda merecer el calificativo de bueno o de virtuoso, sus inclinaciones, su intelecto, sus tendencias tienen que ser útiles al bien de la especie y de la sociedad a la cual pertenece (libro II, parte 1.^a, pág. 17). Los intereses de la sociedad y los del individuo no solamente son idénticos, sino inseparables. El amor a la vida desarrollado hasta el extremo no corresponde a los intereses del individuo. Al contrario, le impide alcanzar la felicidad (*ibid.*, pág. 144).

Al mismo tiempo, Shaftesbury se preocupó, como lo hicieron más tarde John Stuart Mill y su escuela, de los principios utilitaristas y habló de la preferencia que hay que acordar a los placeres del espíritu sobre las satisfacciones físicas o sensuales (conclusión de la 2.^a parte del libro II, pág. 173). En el diálogo *The Moralists*,

publicado en 1709, hacía burla del pretendido «estado natural», en el que, según Hobbes, los hombres siempre están en guerra.*

Es interesantísimo el detalle de que Shaftesbury, al repudiar la afirmación de Hobbes —*Homo homini lupus*—, fue el primero en llamar la atención sobre la existencia del apoyo mutuo entre los animales. «A los sabios —dice— les gusta hablar del estado imaginario de hostilidad entre los hombres. Pero decir «*Homo homini lupus*» es estúpido, pues los lobos se muestran muy afectuosos con los demás lobos. Entre ellos, el padre y la madre cuidan de sus pequeños y esta unión continúa entre los adultos: aúllan para convocar a los demás cuando van de caza, cuando quieren apoderarse de un botín o cuando han descubierto los restos de un animal muerto. Aun entre los cerdos existe la *mutua atracción* y defienden a sus semejantes en el peligro».

Así, pues, las vagas palabras de Bacon, Grocio y Spinoza sobre el apoyo mutuo, «*mutuam juventum*», no se perdieron y pasaron a formar parte de la Ética gracias a Shaftesbury. Ahora sabemos, debido a las investigaciones fundamentales realizadas por los zoólogos más eminentes y los estudios sobre la vida de las tribus primitivas efectuadas durante el siglo XIX, hasta qué punto tenía razón. Sin embargo, por desgracia, no son pocos los natura-

* «Es absurdo —decía Shaftesbury— pretender que los hombres viven en su estado natural separados unos de otros. Lo más precioso del hombre es su afección a la sociedad y a sus semejantes». Y añadía: «Si estos hombres tenían la misma estructura que nosotros, si poseían una memoria y el sentido de la afección, no podían vivir fuera de la sociedad». Shaftesbury señalaba la debilidad de los niños y la necesidad de protegerlos: «Es muy natural que las necesidades de la familia hayan conducido a la formación del clan y luego de la tribu. Es evidente que la sociedad es un estado natural para el hombre y que este no ha podido vivir nunca de otro modo que en sociedades» (pág. 319). Hume, como veremos, repitió la misma idea.

listas y etnólogos de gabinete que repiten la absurda afirmación de Hobbes.

Las ideas de Shaftesbury eran tan atrevidas para su época y se hallan tan cerca de las nuestras que merece la pena que nos fijemos en ellas con más detenimiento. Según Shaftesbury, el hombre se guía en sus actos por motivos de tres clases: sociales, egoístas y aquellos que, por su esencia misma, son antinaturales. Estos motivos son el odio, la crueldad y las pasiones. La moral no es otra cosa que la relación justa entre las inclinaciones sociales y las egoístas. En general, Shaftesbury insistía en la independencia de la moral respecto a la tradición y los motivos intelectuales, dado que su origen reside no en el razonamiento, sino en la naturaleza del hombre y en sus inclinaciones desarrolladas durante siglos. Finalmente, la moral es también independiente de sus propios *fin*es, puesto que el hombre actúa guiado no por la utilidad externa de tal o cual acto, sino por la *armonía interior*, es decir, por el sentimiento de satisfacción o de desengaño después del acto.

Shaftesbury, por lo tanto, proclamó con audacia, y así lo ha hecho notar Wundt, el origen independiente del sentido moral. Comprendió también que de esta fuente elemental tiene que surgir inevitablemente todo un sistema de leyes éticas. Y al mismo tiempo repudió resueltamente la tesis según la cual las ideas morales proceden de cálculos utilitarios sobre el provecho o el daño que puedan resultar de tales o cuales acciones. Para Shaftesbury, todos los preceptos morales de las religiones tienen su base fundamental en los instintos heredados.

En este punto, la filosofía naturalista difiere mucho de la de los pensadores franceses del siglo XVIII, incluso de la de los enciclopedistas, que prefirieron adoptar ante el problema moral los puntos de vista de Epicuro y de su escuela. Es interesante, de todos modos, subrayar el hecho de que esta diferencia se observaba ya entre los dos fundadores de las escuelas filosóficas modernas de Inglaterra y Francia, es decir, entre Bacon y Descartes.

Darwin compartía el punto de vista de Shaftesbury y asimismo lo harán sin duda cuantos psicólogos adopten un punto de vista imparcial. En Shaftesbury descubrimos también a un predecesor de la obra de Guyau, *La moral sin obligación ni sanción*. A las mismas conclusiones llega la ciencia natural contemporánea. Así pues, tras haber estudiado el apoyo mutuo entre los animales y entre los salvajes primitivos, puedo decir que al hombre le sería mucho más fácil volver a andar sobre cuatro patas que repudiar sus instintos morales, puesto que estos se desarrollaron en el mundo animal mucho antes de la aparición del hombre.*

* He aquí lo que dice Shaftesbury de sí mismo en su obra *The Moralists*: «Siendo lo que se llama ahora realista respecto a la virtud, tiendo a demostrar que existe algo no arbitrario, o por decirlo así, no artificial en la naturaleza de las cosas, independiente de su origen, de su modo, de la voluntad y aun de la voluntad suprema». En otro lugar escribió: «Ni el miedo ante el infierno ni mil otros miedos ante la divinidad podrán despertar la conciencia moral donde no exista la concepción de lo que es malo, odioso o repugnante. En cambio, donde este concepto existe actúa ya la conciencia moral y por lo tanto —también independiente de toda circunstancia externa— el miedo al castigo» (libro II, parte II, § 1, pág. 120). Merece asimismo ser citado el párrafo siguiente: «Habréis oído hablar, amigo mío, por supuesto, de que el mundo está gobernado por la utilidad personal, pero a mí se me antoja que la pasión, el humor, el capricho, los celos, el espíritu de partido, así como otros mil motivos opuestos a la utilidad personal, influyen muchísimo en el funcionamiento de esta máquina» (*An Essay on the Freedom of Wit and Humour*). Y añade: «En realidad, la benevolencia y la generosidad, la bondad y la amistad, las inclinaciones naturales y las sociales tienen la misma importancia en la vida moral». Shaftesbury hablaba con ironía mordaz de Hobbes y de los demás defensores de la explicación egoísta de la vida. «No cabe duda —escribía— que todos aspiramos a la felicidad, pero la cuestión está en saber si la conseguimos siguiendo la Naturaleza y nuestras inclinaciones o bien luchando contra ellas y obedeciendo tan solo a la utilidad personal, al egoísmo y aun al mero deseo de conservar la vida» (págs. 120 y 121). «En nada llega tanto el hombre a ser el mismo como en su temperamento y en las ca-

HUTCHESON (1694-1747).— Este pensador escocés, discípulo de Shaftesbury, abogó con más fuerza que todos sus contemporáneos en favor del sentimiento moral natural. Shaftesbury no explicó suficientemente las causas que hacen triunfar las aspiraciones altruistas sobre las manifestaciones del egoísmo personal y en este sentido dejó una puerta abierta a la religión. Hutcheson, aunque más creyente y más respetuoso con la religión que Shaftesbury, defendió con mayor tesón que los demás pensadores de su época la independencia de nuestras ideas morales.

Demostró en sus obras, sobre todo en su *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria* que, lejos de estar guiados por la consideración de la *utilidad* o el *perjuicio* que pueda resultar de nuestras acciones, experimentamos una *satisfacción* intelectual después de un acto favorable al bien general y lo calificamos de moral antes de pensar en la utilidad o el perjuicio que de él se puede derivar. Por el contrario, nos encontramos sometidos al descontento intelectual después de los actos malvados. Hutcheson observa que así como la regularidad y la armonía de un edificio o de una sinfonía nos producen placer y la ausencia de armonía en la arquitectura y en la música nos molesta, un fenómeno análogo se produce en el terreno moral. La razón por sí misma no sería capaz de empujarnos a un acto que conduce al bien común si no existiera previamente la inclinación hacia ese acto. Por consiguiente, Hutcheson asigna a la razón un papel demasiado modesto. La razón, dice, tan solo pone orden en nuestras impresiones y percepciones, y su papel es puramente educativo. Nos da la posibilidad de conocer los goces supremos, aquellos que mayor importancia tienen para nuestra felicidad. Por la razón —escribe— llegamos a comprender el or-

características de sus inclinaciones y pasiones. Cuando pierde lo que en él es varonil y honorable, se pierde tanto a sí mismo como si ya no tuviera entendimiento ni memoria». Conviene añadir todavía que Shaftesbury negaba el libre albedrío.

den del universo y conocemos el espíritu que lo gobierna. Pero de ella emanan también aquellas diferencias en virtud de las cuales se puede decir de un concepto que es moral o inmoral. Gracias a estas divergencias, los pueblos fijan una gran variedad de normas, usos y costumbres morales —y a veces inmorales—, según su grado de desarrollo. Los actos vergonzosos que en diferentes épocas han sido llevados a cabo obedecieron a conceptos intelectuales falsos: el sentido moral sin el apoyo de la razón es incapaz de encontrar una solución a los problemas que ofrecen mayores complicaciones.

A nuestro parecer, sería más justo decir que el sentido moral se opone a esos actos vergonzosos y que siempre ha habido hombres aislados que se han sublevado contra los mismos. Pero faltó el sentido moral, la fuerza suficiente para impedirlos. Hay también que tener en cuenta hasta qué punto fueron causa de estos actos inmorales —y todavía hoy continúan siéndolo— las religiones. Con mucha frecuencia, empujaron a los hombres al servilismo ante las autoridades, predicaron el odio contra los creyentes de otras religiones, cometieron las atrocidades de la Inquisición y exterminaron ciudades enteras.

Cierto es que Hutcheson apreciaba en las religiones «las cualidades elevadas que atribuyen a Dios». No cabe duda de que la religión, igual que otras instituciones sociales, contribuye a la formación del ideal. Pero como ya han indicado varios escritores, la importancia de los factores de la moral social no radica en los ideales, sino en las costumbres cotidianas de la vida social.

Así, por ejemplo, los santos cristianos y budistas sirven indudablemente de modelos y en ciertos casos de estímulos de la vida moral. «¡Pero nosotros no somos santos!», dicen las gentes para justificar su conducta inmoral. Mas las instituciones y usos sociales ejercen mucha más influencia en la moral que en la religión. El comunismo que existe entre varios pueblos primitivos mantiene mejor que la fe cristiana las costumbres de solidaridad. Cuando durante mis viajes a través de Siberia tuve ocasión de hablar con hom-

bres que viven en estado salvaje, me resultó muchas veces difícil explicar cómo en nuestras ciudades cristianas tantos seres se mueren de hambre, mientras otros a su lado viven en la abundancia. Para los tungusos, aleutas y otras muchas tribus, esto sería inconcebible.

El mérito principal de Hutcheson consistió en el empeño puesto para tratar de explicar cómo y por qué las aspiraciones altruistas triunfan siempre sobre las egoístas. Según él, cada vez que el sentido social vence al estrechamente individual, experimentamos una suerte de aprobación interior. Con esta afirmación, Hutcheson liberaba a la Ética de la necesidad de reconocer la supremacía de la religión y de las consideraciones sobre la utilidad o el perjuicio de tal o cual acto. El defecto principal de su doctrina radica en el hecho de que Hutcheson, como sus predecesores, no distinguió entre lo *obligatorio* y lo *deseable* en la moral, por lo cual no llegó a comprender que en todos los conceptos y teorías morales *lo obligatorio se basa en el reconocimiento del equilibrio entre la razón y el sentimiento*.

Este defecto todavía se observa, como veremos a continuación, en la mayoría de los pensadores contemporáneos.

DAVID HUME (1711-1776).— Este profundo filósofo y pensador escocés desarrolló magníficamente en Inglaterra, durante la segunda mitad del siglo XVIII, las ideas de Bacon y de Locke. Fue el espíritu más independiente de la época. Dio a la filosofía moderna una base sólida y la extendió a todos los dominios del saber, como ya había querido hacer Bacon. Ejerció también una influencia muy profunda sobre todo el pensamiento posterior.

Hume comenzó separando rigurosamente la moral de la religión y no atribuyendo a esta última —en oposición a la mayoría de sus predecesores ingleses y escoceses (salvo Shaftesbury)— ninguna importancia en la elaboración de las ideas morales. Era un escéptico, como Bayle, aunque hizo algunas concesiones.*

* Sus principales obras son *Tratado de la naturaleza humana* (Londres, 1738-40. *Investigación acerca de los principios de la moral* (Edimburgo, 1751). *Inves-*

Desarrollando las ideas de Bacon y Bayle, Hume expuso que los hombres independientes se forman ideas morales propias. Pero la gente religiosa, dice, aun cuando tiene un concepto muy elevado del Ser Divino, busca sus favores no a consecuencia de una vida virtuosa y moral, sino más bien mediante el cumplimiento de ritos estúpidos y por la fe en diversos absurdos místicos.*

Según Hume, el Creador supremo, del cual hablaba con frecuencia, no tiene nada que ver con las ideas morales del hombre. Lo que mantiene la moral en la conciencia es su necesidad absoluta para la existencia misma de la sociedad.

La parte ética de la filosofía de Hume presenta, naturalmente, solo un caso particular de su teoría general sobre el origen de los conocimientos en el hombre.

«Todas nuestras ideas —escribió— proceden de la experiencia, así como todos nuestros conceptos, que se forman a partir de impresiones e ideas y que no son sino el producto de nuestra memoria, de la imaginación y del pensamiento». La base de todo conocimiento lo constituyen las ciencias naturales. En el conocimiento de las leyes del mundo físico avanzamos siempre por aproximaciones a la verdad.

En lo que concierne a la moral, Hume comienza analizando todas las divergencias entre las varias escuelas éticas para determinar si sus bases se encuentran en la razón o en el sentimiento, si la moralidad surge como consecuencia de una cadena de razonamientos o de forma inmediata a partir del sentimiento y de un instinto interno, y para fijar con seguridad si los elementos de la

tigación acerca del entendimiento humano (Londres, 1748) e *Historia natural de la religión* (Londres, 1752).

* *Historia natural de la religión* (en los *Ensayos y Tratados sobre cuestiones diversas*, Basilea, 1793).

moral son iguales en todos los seres pensantes o si cambian con la evolución histórica de la humanidad.

Por lo general, los filósofos creen que la moralidad coincide con la razón, pero no por eso han dejado muchas veces de fundamentarla en una tendencia interna o en el sentimiento. Con todo, la mayoría de los pensadores contemporáneos se inclinan a deducir la moral de los principios abstractos de la razón. Hume, por el contrario, llegó a la conclusión de que nuestros conceptos morales están determinados en último término por un «determinado sentido interior del cual la Naturaleza ha dotado a todos los seres humanos». Pero para que este sentimiento sea eficaz tiene que apoyarse sobre meditaciones, conclusiones, análisis y, en último término, sobre la razón.* En otras palabras: nuestras ideas morales son producto de nuestros sentimientos, de nuestra razón y de su desarrollo natural en las sociedades humanas.

El rasgo característico de todo acto que calificamos de moral es la aspiración al bien común. El deber moral consiste en dejarnos guiar por las fuerzas que conducen al bien general. Hume no negaba que en esta aspiración al bien común hay un deseo de bien personal. Pero comprendía también que es erróneo creer que el sentido moral obedece tan solo a las aspiraciones egoístas, como por ejemplo hizo Hobbes. Además del deseo al bien personal, Hume veía también la fuente de la moral en la simpatía, en el concepto de justicia y en el sentimiento de benevolencia; pero concebía la justicia no como la conciencia de algo obligatorio, sino más bien como una virtud, una especie de beneficencia. Además, junto con Shaftesbury, atribuía extrema importancia en la formación de la moral al sentimiento de armonía, al deseo de perfección, al desarrollo completo de la naturaleza humana y al sentido estético de

* *Investigaciones acerca de los principios de la moral* (en los *Ensayos y Tratados sobre cuestiones diversas*).

la belleza, que conducen en conjunto a la evolución perfecta de la personalidad; pensamiento este que, como es sabido, desarrolló luego Guyau de modo admirable.

Hume consagró un estudio especial a la benevolencia. En nuestro idioma, decía, existen numerosas palabras para expresar este sentimiento, lo cual prueba cuán grande es la inclinación de los hombres a las relaciones mutuas de amistad. Analizando el concepto de la justicia, Hume hizo una observación interesante. Claro está, dice, que la justicia goza de la estima general por ser una cosa útil, pero esto no basta para explicar esa estima general, pues no solamente es una cosa útil, sino también indispensable. En una sociedad donde no faltara nada y todo estuviera sin gran esfuerzo al alcance de cada individuo, todas las virtudes sociales habrían florecido sin que nadie hubiese pensado siquiera en mencionar esta virtud dudosa, llamada justicia. Incluso en nuestros tiempos lo que existe en abundancia es propiedad común. Si nuestra razón, nuestra amistad y nuestra generosidad estuvieran fuertemente desarrolladas, la justicia no sería necesaria. «Para qué he de obligar a otro con títulos y documentos cuando yo mismo sé que desea mi propio bien». En general, cuanto más sentimiento de benevolencia existe, menos se necesita la justicia. Pero como quiera que la sociedad humana es tan solo un medio, muy alejado del ideal, los hombres no pueden prescindir de la propiedad y por consiguiente la justicia es indispensable. Hume veía, pues, la idea de justicia tan solo desde el punto de vista de la defensa de los derechos de propiedad, pero no en el más amplio sentido de igualdad de derechos en general. «Las reglas de la justicia (*equity, justice*) —decía—, dependen de las condiciones de vida y tienen por origen las ventajas que la humanidad deriva de su cumplimiento».

Hume no reconocía la «Edad de Oro», ni siquiera concebía la existencia de una época durante la cual los hombres vivieran aislados. De haber sido así, dice Hume, nunca se habrían desarrollado las normas de vida y de ideas de justicia. El sentimiento de justicia,

según nuestro autor, ha podido nacer de la meditación sobre las relaciones mutuas de los hombres de bien o del instinto natural «del cual nos ha dotado la Naturaleza para conseguir fines útiles». La primera suposición hay que repudiarla. «La justicia es producto *indispensable* de la vida social». Sin ella, la sociedad no podría existir. Es la fuente de una gran parte de nuestras buenas cualidades: de la beneficencia, de la amistad, del espíritu social y de otras muchas.

Hume atribuye un papel considerable en la elaboración de los usos e ideas morales al interés personal. Pero hay casos, decía, en los cuales el sentido moral persiste a pesar de que el interés personal no coincide con el social. Y después de haber citado una serie de ejemplos para probar esta tesis, Hume concluye: «Tenemos que renunciar a la teoría que atribuye todo sentido moral al egoísmo» (capítulo V, pág. 281). «Hay sentimientos que tienen su origen en el humanitarismo» (capítulo IX). La fe en Dios, decía Hume, no puede ser fuente de la Ética, puesto que la devoción religiosa no hace al hombre moral. Muchas personas religiosas, tal vez la mayoría, aspiran a merecer el «favor divino» no mediante la virtud y la vida moral, sino cumpliendo ritos religiosos o poniendo una fe ciega en los misterios.*

Aunque se oponía a la concepción de Hobbes, según la cual los hombres en la Antigüedad vivían en lucha eterna unos contra otros, Hume no acababa de creer que en la naturaleza humana hubiera solo principios de bondad. Reconocía que el hombre está guiado en sus actos por el egoísmo. Pero, añadía, tampoco carece del sentido del deber para con los demás. El hombre, dice, al meditar con calma sobre sus actos, experimenta el deseo de poseer tales o cuales inclinaciones y entonces nace en él el sentimiento

* *Historia natural de la religión* (tomo IV, págs. 70-71): «Las personas que ejecutan los actos más criminales y peligrosos son ordinariamente las más supersticiosas. Su devoción y su fe religiosa crecen al mismo tiempo que su miedo».

del deber. En este punto Hume está de acuerdo con Spinoza. Pero negando decididamente que el juicio moral acerca de los actos humanos tenga un origen doble en el sentimiento y en la razón, se inclina, en el curso de su obra, ora en favor de uno, ora en favor de otro, pronunciándose finalmente de un modo definitivo en favor del sentimiento. Igual que Shaftesbury y Hutcheson, atribuye a la razón tan solo la preparación de los juicios sobre los hechos, pues el veredicto definitivo pertenece, según él, al sentimiento.*

Hume atribuía una gran importancia a la simpatía. Esta, decía, suaviza nuestras tendencias egoístas y a veces las aplaca. Como es sabido, Adam Smith desarrolló más tarde este concepto atribuyéndole un papel decisivo en la formación de los principios morales. Por otra parte, Hume no desconocía la importancia de la idea de justicia en la elaboración de dichos principios, pero no quería entrar en conflicto con las leyes existentes, y especialmente con las de la Iglesia. Por ello, colocó la justicia fuera de la Ética, considerándola como algo que se desarrolla de forma independiente en el marco de las instituciones del Estado. En esto Hume seguía las huellas de Hobbes, que colocó fuera de la Ética el derecho, es decir, la legislación, la arbitrariedad o, mejor aún, el interés de las clases dominantes.

* Hume demostró perfectamente, como observó Jodl, que la moral no puede ser nunca activa si no tiene por base y origen al sentimiento; pero olvidó la capacidad del hombre para formarse un ideal moral. Los hechos de la vida moral son concebibles solo cuando se supone la existencia de ideales nacidos gracias a la educación y a la experiencia, en los cuales el elemento intelectual y el práctico están estrechamente ligados en la aspiración a realizarlos. (Jodl, *Historia de la Ética*, tomo I, capítulo VII). En otras palabras, el sentimiento y la razón son igualmente necesarios para la elaboración de las ideas morales y para su transformación en fuerzas motrices de todos nuestros actos.

En general, Hume no dio una explicación clara de las ideas morales, ni creó una nueva teoría ética. Pero estudió cuidadosamente y a veces con brillo el problema de las inclinaciones humanas en sus variadísimos aspectos, repudiando las explicaciones corrientes. Además, atribuía tan poca importancia a la influencia de la religión, al egoísmo y al utilitarismo que por ello mismo los pensadores que le siguieron se vieron inclinados a fijar su atención sobre estos puntos. Hume preparó el terreno para la explicación científico-natural de la moral y, al mismo tiempo, para la explicación contraria, la irracionalista o kantiana.

Su influjo en el campo de la Ética se verá más claro en las consideraciones posteriores.

ADAM SMITH (1723-1790).— Uno de los más notables continuadores ingleses de Hume fue Adam Smith. Su obra *Teoría de los sentimientos morales*, publicada en 1759, alcanzó, durante el siglo XVIII, diez ediciones. Más tarde, Adam Smith se hizo célebre como autor de un importante estudio sobre economía política. Con frecuencia queda olvidada la obra que realizó en el campo de la Ética; sin embargo, el valor de la misma es considerable. Smith explicó la moral como una de las particularidades de la naturaleza humana y de ningún modo como un don sobrenatural.

Smith veía en la simpatía la fuerza principal para el desarrollo de la moral, es decir, en el sentimiento que es propio del hombre como ser social. Al aprobar o desaprobamos un acto cualquiera, los hombres no nos guiamos por la idea de la utilidad o del perjuicio social, como afirmaban los utilitaristas, sino que nos fijamos únicamente en la repercusión de estos actos sobre nosotros mismos. Nace en nosotros, en una palabra, el acuerdo o desacuerdo entre nuestros sentimientos y los sentimientos que esos actos han provocado. Al contemplar el sufrimiento ajeno podemos experimentarlo en nosotros mismos y esto es lo que se llama compasión o simpatía. Y a veces incluso acudimos en socorro del que sufre. Lo mismo sucede al contemplar la alegría ajena, ante la cual ex-

perimentamos un sentimiento agradable. En una palabra, experimentamos disgusto cuando vemos que se trata mal a alguien y, al contrario, estamos satisfechos al contemplar que se le hace un bien. Tal es nuestra naturaleza. Obedece al desarrollo de la vida social, pero de ningún modo a consideraciones sobre la utilidad o el perjuicio que de tal o cual acto puedan derivarse, como afirmaban los utilitaristas, y Hume con ellos. Sencillamente, sentimos lo que sienten los que nos rodean y de este modo, poco a poco, se va formando nuestra moral.*

Así pues, Adam Smith repudió el origen sobrenatural de la moral. Demostró al mismo tiempo cómo las ideas morales podían desarrollarse fuera de las consideraciones de orden utilitario y de la «intuición divina». No se contentó con la indicación general sobre el origen de los sentimientos morales, sino que, al contrario, dedicó la mayor parte de su trabajo a estudiar cómo pudo desarrollarse tal o cual idea determinada, siempre basándose en la simpatía como punto de apoyo para sus razonamientos. Como conclusión de su estudio, hace notar el hecho de que todas las religiones se han visto en sus comienzos obligadas a respetar y proteger los usos y costumbres útiles.

Parece lógico que Smith, al llegar a este punto, reconociera como base de la moral no solamente el sentimiento de simpatía, sino también cierta particularidad de nuestra inteligencia, puesta de manifiesto en la aspiración a la justicia, es decir, al reconocimiento de la igualdad de derechos entre todos los miembros de la sociedad. Pero no es así, porque si bien reconoció la participación del sentimiento y de la razón en la formación de las ideas morales, no estableció entre ambos ninguna línea divisoria. Es además

* Smith atribuye tanta importancia a esta explicación de los sentimientos morales que incluso ha titulado su libro *Teoría de los sentimientos morales o tentativa de estudio de los principios según los cuales los hombres juzgan la conducta y el carácter de sus semejantes y luego de sí mismos*.

muy posible que el concepto de igualdad de derechos le resultase desconocido a Smith, ya que este escribió mucho antes de que estallara la Revolución francesa. Smith concebía la justicia solo en el sentido jurídico: como compensación al ofendido y castigo del ofensor. El sentimiento de indignación que experimentamos al ver a alguien agraviado lo atribuyó al deseo que sentimos de que esta falta sea expiada; y consideró este deseo una de las bases de la vida social. Consideraba, además, punibles todos aquellos actos debidos a motivos indignos. Pero no escribió una sola palabra sobre la igualdad de derechos entre los hombres y habló solo de la justicia como algo que emana de los tribunales, pero sin prestar atención a un concepto más elevado.* No se preocupó de la injusticia social, de clase, que precisamente encuentra su apoyo en los tribunales.

En general, las páginas que Smith ha dedicado a la justicia producen la impresión de algo inacabado. Ante ellas es imposible determinar la parte que asignaba al sentimiento y la que asignaba a la razón en la formación de la Ética. Pero no cabe duda de que negó a esta todo origen misterioso y sobrenatural, viendo solo en ella el producto de la lenta evolución del instinto social, basado no en consideraciones utilitarias, en las ventajas o perjuicios que de tales o cuales rasgos del carácter pueden derivarse, sino en la simpatía y compasión que provocan los sufrimientos y goces de nuestros semejantes.

Smith dedicó uno de sus más bellos capítulos al estudio de cómo se desarrolla en el hombre la conciencia moral, «este espectador imparcial que existe dentro de nosotros». Y paralelamente a ese estudio se fijó además en el amor que siente el hombre hacia lo moralmente bello. Sus ejemplos están sacados de la vida real,

* Al leer lo que Smith ha escrito sobre la justicia resulta, en conjunto, difícil distinguir los puntos de vista propios de Smith de las opiniones de los juristas.

y a veces de la literatura clásica, y son en extremo interesantes. Desgraciadamente, no se fijó en las relaciones del hombre con el medio social, a pesar de que en su tiempo estos problemas preocupaban ya a las gentes y se estaba incubando el movimiento en favor de la justicia social.*

Como habrá visto el lector, Smith creía que nuestra simpatía hacia ciertos actos y nuestra antipatía hacia otros se explica tan solo por el hecho de colocarnos mentalmente en el lugar de los que sufren o de los que gozan. Al admitir la traslación de uno mismo al lugar de la persona que sufre la injusticia, parece lógico que Smith admitiera también que en la mente de la persona que sustituye a otra naciera la idea del reconocimiento de la igualdad de derechos, puesto que ambas reaccionarían de igual modo ante la injusticia. Pero Smith no concibe nada de eso. No introduce en la simpatía el elemento de justicia ni de equidad. Tampoco señaló la continuidad de la evolución del sentido moral en el hombre. Desde luego, no se le puede achacar el desconocimiento de la evolución zoológica

* Así es como Smith explica las ideas de los utilitaristas sobre el desarrollo de la moral: «Desde el punto de vista filosófico —escribía—, la sociedad humana es como una máquina en actividad cuyos múltiples movimientos producen agradables y bellos efectos. Cuantas menos perturbaciones hay en una máquina, mejores son los efectos que produce. Lo mismo ocurre con la sociedad. Ciertos actos causan perturbaciones y otros son inocuos. Y cuantas menos perturbaciones se producen en la sociedad, más fácil y amena es la vida en la misma. Pero no son las ventajas que proporcionan los actos favorables las que empujan al hombre a simpatizar con ellos; al leer en la historia las cualidades de tal o cual héroe, simpatizamos con él no porque estas cualidades pudieran sernos ahora útiles, sino porque imaginamos lo que habríamos experimentado al vivir en aquellos tiempos ya pasados. Esta simpatía hacia las figuras del pasado no puede considerarse, pues, como una manifestación de nuestro egoísmo». En general, decía Smith, el éxito de la teoría que explica la moral por el egoísmo obedece a un concepto falso de la simpatía.

del tipo humano a la que se llegó en el siglo xix. Pero no tuvo en cuenta las lecciones de bondad que el hombre primitivo extrajo de la Naturaleza, es decir, de la vida de los animales y de la vida social de aquellos tiempos, a las cuales ya habían aludido pensadores como Hugo Grocio y Spinoza. Hay que llenar esta laguna y decir que la simpatía, factor muy importante en la evolución de la moral, es propia no solamente del hombre, sino también de la gran mayoría de los seres vivos. Constituye un hecho fundamental de la Naturaleza que encontramos entre los animales y pájaros que viven en sociedad. Los más fuertes entre cada clase de animales se encargan de rechazar a los enemigos comunes. Los pájaros de una especie ayudan a los pequeños de otra cuando caen de un nido, y este hecho encantó a Goethe cuando Eckermann se lo contó.

Smith se ocupó principalmente en demostrar que, como resultado de la misma naturaleza del hombre, la moral *debía* necesariamente desarrollarse en él. En este sentido fue un pensador naturalista. Después de haber señalado las aspiraciones que pueden empujar al hombre a actos inmorales, observó que en nuestra naturaleza hay un correctivo que refrena este impulso: el hombre estudia la conducta de los demás y con esta observación elabora ciertas reglas que le sirven para determinar lo que es lícito y lo que no lo es. Así se produce la educación social y se determinan las reglas generales de la moral (libro III, capítulo IV). Pero inmediatamente después, Smith afirmó que esas reglas pueden considerarse justamente como leyes divinas (prólogo del capítulo V). «El respeto hacia estas reglas —dice— es lo que calificamos de sentimiento del deber, sentimiento de enorme importancia porque constituye la única regla que puede guiar a la humanidad en la realización de la mayor parte de sus actos». «Y es indudable —añade— que estas reglas nos han sido dadas para guiarnos en esta vida» (libro III, capítulo V).

Estas observaciones de Smith demuestran hasta qué punto pagó tributo a su época y también hasta qué punto un pensador

inteligente y audaz en alto grado encuentra difícil hallar la solución del problema moral cuando no se preocupa de observar el fenómeno de la evolución progresiva de las formas sociales.

Smith no se contentó con esta explicación del origen de la moral, sino que se dedicó a analizar los distintos hechos de la vida para determinar en qué consiste la conducta moral. En esto sus ideas coincidieron con las de los estoicos, griegos y romanos, sobre todo con Séneca y Epicteto. Viendo en la simpatía un sentimiento decisivo y rector en la elaboración de la moral, dio una importancia muy relativa a la razón en las cuestiones que se refieren a la justicia y a la igualdad de derechos. La belleza de las observaciones de Smith sobre la justicia es innegable.* Pero en ninguna parte de su obra dio a la justicia la importancia fundamental que tiene en la elaboración de los conceptos morales. En este punto, sus ideas concordaban con las de los estoicos, sobre todo con las de Epicteto y Marco Aurelio.

En general, Smith colocó la Ética en el terreno de la realidad e indicó cómo los sentimientos morales habían ido desarrollándose a base de la simpatía que siente el hombre por sus semejantes, cómo esta simpatía produjo la educación social y la elaboración de normas generales de conducta, y cómo más tarde estas normas se mantuvieron por acuerdo común entre los hombres. Con tales doctrinas, Smith indudablemente abrió el campo a la idea que considera la moral como un producto de la vida social, desarrollando lentamente desde los tiempos primitivos. Esa vida sigue desenvolviéndose aún ahora en el mismo sentido sin necesidad de

* «Hay sin embargo una virtud —escribía Smith— cuyas reglas generales determinan exactamente los actos exteriores. Esta virtud es la justicia... En las demás virtudes con frecuencia estamos guiados por consideraciones ajenas a las finalidades de nuestra conducta. Pero este no es el caso en la justicia» (libro III, capítulo VI).

ninguna autoridad exterior. En otras palabras: las ideas de Smith abrieron el camino a la filosofía moral del siglo XIX.

Resumiendo todo lo expuesto hasta ahora, puede decirse que en todas las doctrinas morales nacidas y desarrolladas en los siglos XVII y XVIII, doctrinas que trataron de dar a la moral una explicación científico-natural, se deja ver la influencia de la filosofía epicúrea. Casi todos los representantes principales de la filosofía, sobre todo en el siglo XVIII, fueron discípulos de Epicuro. Y aun cuando en las doctrinas éticas modernas se distinguen dos tendencias, ambas están unidas por la idea común de rechazar toda explicación religiosa o metafísica de la moral y por el empeño puesto en explicar la moral como un fenómeno natural y en no aceptar lazos de ninguna especie entre ella y la religión.

Pero una de estas escuelas filosóficas, reconociendo con Epicuro que el hombre aspira ante todo a su felicidad personal, afirmó, sin embargo, que la máxima felicidad no reside en la utilización de nuestros semejantes para la satisfacción de nuestros intereses personales, sino en la convivencia amistosa con los que nos rodean. Los representantes de la otra escuela, no obstante, acudidos por Hobbes, continuaron considerando la moral como algo impuesto al hombre por la fuerza, pero en vez de atribuir esta fuerza a la divinidad la atribuyeron al Estado, ese Leviatán que inspira miedo (y así cultiva la moral en el género humano).

De este modo, los partidarios de esta escuela sustituyeron un mito por otro. Pero hay que reconocer que en aquel tiempo la sustitución de la Iglesia por el Estado, entendido este como un edificio basado en el contrato social, fue de vital importancia, sobre todo atendiendo a los fines políticos. La Iglesia pretendía tener su origen en la voluntad divina y se llamaba a sí misma representante de Dios en la Tierra. En cuanto al Estado, los pensadores más avanzados del siglo XVIII le atribuyeron un origen terrenal a pesar de llevar mucho tiempo bajo la protección de la Iglesia, puesto que según ellos había nacido a raíz de un contrato social. Y no

cabe duda de que este concepto prestó un gran servicio a la lucha entablada a fines del siglo xvii contra el poder autocrático de la monarquía de origen divino.

La división de los pensadores que explicaban la moral de un modo científico-natural se manifiesta por todas partes durante los siglos xvii y xviii. Con el paso del tiempo, esta división se va haciendo cada vez más evidente y profunda. Mientras que unos empiezan a comprender que el desarrollo normal de la sociabilidad es una característica propia del hombre, otros ven en la moralidad la aspiración a la felicidad personal, justamente concebida. Y de acuerdo a la tendencia que se siga, las conclusiones son muy diferentes. Los segundos siguen creyendo, como Hobbes, que el hombre es malo por naturaleza y por esta razón ven la salvación en un poder central rigurosamente organizado que suavice la hostilidad mutua y continua entre los hombres. Los primeros, en cambio, opinan que solo una amplia libertad y la posibilidad de establecer acuerdos entre los hombres puede servir de base a un régimen social que tenga por fundamento la satisfacción justa de todas las necesidades.

Estas dos doctrinas con sus derivaciones, así como la que sigue atribuyendo a la moral un origen religioso, han perdurado hasta nuestros días. Pero desde que la teoría de la evolución, es decir, del desarrollo progresivo de las creencias, costumbres e instituciones, conquistó por fin un puesto en la ciencia, la primera de las tendencias, la que quiere fundar la vida sobre la libertad, empieza a prevalecer sobre la otra.

En los capítulos siguientes seguiremos estudiando la evolución de estas doctrinas del pensamiento ético en la filosofía moderna.



CAPÍTULO II

La filosofía moral de Kant y sus sucesores alemanes

Evolución de las doctrinas morales en Alemania — Kant

— *La voluntad y el imperativo categórico en Kant*

— *La metafísica de las costumbres — Fichte — Schelling*

— *Hegel — Schleiermacher*

COMO YA HEMOS SEÑALADO, las doctrinas de los pensadores franceses de la segunda mitad del siglo XVIII, como Helvecio, Montesquieu y Rousseau, así como las de los enciclopedistas Diderot, D'Alembert y Holbach, ocupan un lugar prominente en la historia de la ciencia moral. Su audaz negación del origen religioso de la moral, su afirmación de la igualdad, por lo menos política, y la importancia decisiva que dichos pensadores atribuyeron al interés personal, entendido razonablemente en la creación de las formas sociales de la vida, tuvieron una importancia tan considerable en el desarrollo de las ideas morales que todo ello contribuyó a que en la sociedad se extendiera la idea de que la moral puede estar completamente emancipada de toda sanción religiosa.

Sin embargo, el terror de la Revolución francesa y la perturbación provocada por la abolición de los derechos feudales después de las guerras que siguieron a la Revolución empujaron a muchos pensadores a tratar de sentar las bases de la Ética, una vez más, en principios sobrenaturales más o menos disfrazados. La

reacción política y social fue seguida en la filosofía por el renacimiento de la metafísica. Este renacimiento empezó en Alemania, donde a finales del siglo XVIII aparecieron las obras del más considerable de los filósofos alemanes, Emmanuel Kant (1724-1804). Su doctrina viene a quedar colocada entre la filosofía especulativa de los antiguos y la científico-natural del siglo XIX. Vamos a analizar brevemente las ideas morales de Kant.*

KANT.— Se propuso crear una Ética racional, es decir, una teoría moral fundamentalmente distinta de la Ética empírica cultivada en el siglo XVIII por la mayoría de los pensadores ingleses y franceses.

El objetivo que perseguía no era nuevo: casi todos los pensadores anteriores procuraron determinar las bases racionales de la moral. Pero Kant creyó descubrir las leyes fundamentales de la moral, no mediante el estudio de la naturaleza humana y la observación de la vida y de los actos humanos, sino por medio del pensamiento abstracto. Esta característica lo distinguió de los filósofos franceses e ingleses de los siglos XVII y XVIII.

Kant llegó al convencimiento de que la base de la moral reside en la conciencia del deber. Esta conciencia no obedece a consideraciones de utilidad personal o social ni al sentimiento de simpatía o de benevolencia, sino que constituye una particularidad de la razón humana. Según Kant, la razón humana es capaz de crear dos clases de reglas de conducta: unas son condicionales y facultativas; las otras, incondicionales. Por ejemplo: quien quiera tener buena salud ha de moderarse. Esta es una regla condicional. El hombre que no quiere llevar una vida moderada, poco interés puede tener por su salud. Reglas semejantes no son obligatorias. A ellas perte-

* La filosofía moral de Kant está expuesta en tres obras: *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (1785), *Crítica de la razón práctica* (1788) y *La metafísica de las costumbres* (1797).

necen todas las reglas de conducta basadas en el interés y que por lo tanto no pueden constituir la base de la moral. Los postulados morales tienen que tener un carácter de mandamiento incondicional, es decir, han de estar basados en *el imperativo categórico*. Este imperativo categórico representa la conciencia del deber.

De la misma manera que los axiomas de las matemáticas no proceden de la experiencia (así opinaba Kant), la conciencia del deber lleva en sí el carácter de ley natural y es propia del entendimiento de todo ser que piensa racionalmente. Es una cualidad de la «razón pura».

No importa que el hombre jamás obedezca el imperativo categórico. Lo que importa es que el hombre haya llegado al reconocimiento de este imperativo no recurriendo a la observación o a sus sentimientos, sino descubriéndolo en sí mismo y reconociéndolo como ley suprema de su conducta.

¿En qué puede consistir el deber moral? Según su naturaleza misma, el deber es lo que tiene un valor absoluto y por lo tanto no puede ser solo un medio para la consecución de otro fin, sino que es la finalidad en sí misma. Ahora bien: ¿qué es lo que para el hombre puede tener valor absoluto y por lo tanto constituir una finalidad?

Según Kant, lo único que tiene en el mundo y aun fuera de él una importancia absoluta es la voluntad libre y racional. Todo lo demás tiene en el mundo, según Kant, un valor relativo. Tan solo la personalidad racional y libre tiene en sí un valor absoluto. Así, pues, la voluntad libre y racional constituye el objeto del deber moral. Debes ser libre y racional, tal es el mandato de la conciencia moral.

Después de haberla establecido, Kant deduce de ella la primera fórmula de la conducta moral: «Obra de tal modo que emplees la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solo como un medio». Pues todos los hombres, iguales a nosotros, están dotados de una voluntad libre y racional y no pueden, por lo tanto, servirnos ja-

más como medio. Según Kant, el ideal al cual aspira la moral es una comunidad de hombres libres y racionales en la cual cada individuo constituya una finalidad para todos los demás. Basándose en esta idea, Kant definió así la ley moral: «Obra de tal modo que puedas siempre querer que la máxima de tu acción sea una ley universal»; o en otra fórmula: «Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por su voluntad, en ley universal de la Naturaleza».

El pequeño ensayo en que Kant formula estas ideas (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*) está escrito en un estilo sencillo y vigoroso apelando a los mejores instintos humanos. Nada tiene, pues, de raro que la doctrina de Kant ejerciera, sobre todo en Alemania, una enorme influencia. En oposición a las doctrinas eudemonistas y utilitaristas que predicaban la moral porque proporciona al hombre la felicidad (según los eudemonistas) o el provecho (según los utilitaristas), Kant afirmó que el hombre ha de ser moral en la vida porque así lo exige nuestra razón. Decía, por ejemplo, que debes respetar tu propia libertad y la de los demás no solamente cuando esperas sacar de ella un placer o un provecho, sino siempre y en todas las circunstancias, porque la libertad es un bien absoluto y por sí sola constituye una finalidad: todo lo demás no es más que un medio. En otras palabras, la personalidad humana ha de ser objeto de una estima absoluta y en esto según Kant reside la base de la moral y del derecho.

La Ética de Kant ha de satisfacer indudablemente a los que dudan del carácter obligatorio de los preceptos de la Iglesia y del Evangelio y que al mismo tiempo no se deciden a adoptar el punto de vista de la ciencia natural; la Ética de Kant encuentra partidarios entre las gentes cultas que se complacen en creer que el hombre cumple sobre la Tierra el mandamiento de una voluntad suprema; en una palabra, entre los que ven en esa doctrina la expresión de sus propias creencias vagas y nebulosas.

Es innegable que la Ética de Kant alcanza una gran elevación. Pero nos deja en la más absoluta ignorancia en lo que respecta

al más importante de los problemas morales, es decir, *el origen del sentimiento del deber*. Decir que el hombre experimenta en sí el sentimiento elevado del deber moral al cual se cree obligado a obedecer no resuelve la cuestión: esta afirmación es análoga a la de Hutcheson, que aseguraba que el *sentimiento moral* que guía al hombre en su conducta está profundamente anclado en la naturaleza humana. La *razón*, según Kant, nos impone la ley moral. La razón, independientemente de la experiencia y de la observación de la Naturaleza. Pero después de haber tratado de probar esta idea con gran fervor, Kant hubo de reconocer, una vez publicada la *Crítica de la razón práctica*, que la fuente del amor a lo moral no puede residir en el hombre y se inclinó a atribuirle un origen divino.

Esta regresión a la Ética teológica obedeció tal vez a la decepción provocada en Kant por la Revolución francesa. Sea como fuere, estas fueron sus palabras: «Hay sin embargo en nuestra alma algo que provoca nuestra admiración y entusiasmo, y ello es nuestra capacidad moral innata. Pero ¿dónde reside esta capacidad que nos eleva tan por encima de nuestras necesidades habituales? Su origen misterioso, tal vez divino, levanta nuestro espíritu hasta el entusiasmo y nos da fuerzas para todos los sacrificios que reclame el sentimiento del deber».*

Por lo tanto, después de haber negado la importancia y casi la existencia misma en el hombre del sentimiento de simpatía y del instinto de sociabilidad, sobre los cuales habían basado sus doctrinas morales Hutcheson y Adam Smith, considerando solo que la capacidad moral es uno de los atributos fundamentales de la razón, Kant no fue capaz de encontrar en la Naturaleza nada capaz de señalarle el origen natural de la moral y por eso se vio obligado a admitir un origen divino para nuestro sentimiento del deber moral. Ciertamente es que Kant admitía que la conciencia de la

* Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

ley moral es propia no solo del hombre, sino también de «todos los seres racionales», pero como quiera que de esta designación excluía a los animales, hay que suponer —como ya observó Schopenhauer— que aludía al «mundo de los ángeles».

Kant contribuyó en gran medida, sin embargo, al aniquilamiento de la Ética religiosa tradicional y a preparar el terreno para una Ética nueva puramente científica. Puede decirse sin exageración que Kant abrió el camino para la Ética evolucionista contemporánea. Tampoco hay que olvidar su idea, muy justa, de que la moral no puede basarse en consideraciones de *utilidad* ni en la idea de *felicidad*, como habían tratado de hacerlo los utilitaristas y los eudemonistas. Al mismo tiempo, afirmaba que el sentimiento de la simpatía no da una base suficiente para explicar la moral. En efecto, incluso en los hombres que tienen muy desarrollado el sentimiento de simpatía hacia los demás, pueden darse a veces casos de contradicción con otras aspiraciones de la naturaleza humana. Y aun si se admite que estas contradicciones sean solamente momentáneas, es indudable que cuando se producen, el hombre vacila entre la conciencia moral y sus aspiraciones de otra índole. ¿En qué consiste, pues, la condición que ayuda al hombre a resolver el problema moral? ¿Por qué la solución que nosotros calificamos de moral nos produce satisfacción y es aprobada por los demás? Este problema, que es el fundamental de la Ética, Kant no lo ha resuelto. Solo ha señalado la lucha que existe en el interior del hombre entre lo que es moral y lo que no lo es y ha afirmado que el papel decisivo en esta lucha lo desempeña la razón, y no el sentimiento. Pero entonces se plantea el problema siguiente: ¿por qué la razón toma tal resolución y no otra distinta? Kant ha excluido, y con mucha razón, del problema moral las consideraciones de utilidad. Por supuesto, las consideraciones sobre la utilidad de los actos morales han tenido para el género humano mucha importancia y han influido en la elaboración de nuestras ideas éticas; pero siempre queda algo que estas consideraciones

no pueden explicar y ese «algo» es, precisamente, lo que se trata de comprender. Tampoco bastan las consideraciones sobre la satisfacción que experimentamos después de realizar un acto moral, porque lo que se trata de explicar es el porqué de esta satisfacción, de la misma manera que al explicar el efecto que nos producen ciertas combinaciones de sonidos y acordes hay que estudiar por qué unas combinaciones nos resultan más agradables que otras.

En consecuencia, aunque Kant no pudo contestar a las cuestiones fundamentales de la Ética, preparó el camino para los que, como Darwin, siguiendo las indicaciones de Bacon, se fijaron en el instinto de sociabilidad propio a todos los animales que viven en común y vieron en este instinto, cada día más y más desarrollado, la cualidad fundamental del hombre. De este modo, Kant contribuyó a la creación de una nueva Ética realista.

Mucho podría decirse sobre la filosofía moral de Kant, pero me contentaré con formular algunas observaciones finales.

En su *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* obra principal sobre la Ética, Kant reconoció honradamente que no sabemos por qué nos sentimos obligados a actuar según la ley moral: «¿De dónde procede el carácter obligatorio de la ley moral? [...] Es una especie de círculo que, al parecer, no tiene salida». «Nos consideramos libres y al mismo tiempo estamos sometidos a las leyes morales, atribuyendo esta sumisión a nuestra libre voluntad». Kant procuró aclarar este pretendido error del pensamiento con una explicación que muestra a las claras la base de toda su filosofía del conocimiento. La razón —decía— está no solo por encima del sentimiento, sino también del entendimiento, puesto que contiene algo más que lo que nos proporcionan los sentidos. «La razón se manifiesta en una espontaneidad tan pura, en lo que califico de Ideas, que va mucho más allá del límite de lo que pueden proporcionar los sentidos; su función principal consiste en establecer la distinción entre el mundo de los sentidos y el del entendimiento, señalando con ello los límites de este último». «Al concebirnos

como seres libres nos trasladamos al mundo del entendimiento y reconocemos la autonomía de la voluntad por su consecuencia, la moral; mientras que al considerarnos obligados, nos observamos como perteneciendo simultáneamente al mundo de los sentidos y al del entendimiento». La libertad de la voluntad, según Kant, no es otra cosa, por lo tanto, que una Idea de la razón.*

Claro está que Kant, al hacer estas afirmaciones, se basa en su «imperativo categórico» que es «la ley fundamental de la pura razón moral» y por lo tanto una forma indispensable de nuestro pensamiento. Pero no pudo explicar de dónde y merced a qué causas nació en nuestra razón esta forma de pensamiento precisamente. Ahora sí podemos, según creo, afirmar que esta forma emana de la idea de justicia, es decir, del reconocimiento de la igualdad de derechos para todos.

Se ha escrito mucho sobre la esencia de la ley moral kantiana. Lo que constituye el mayor obstáculo para que la fórmula de esa ley sea reconocida por todos es su afirmación de que la solución moral debe ser tal que pueda ser aceptada como base de la legislación universal. Pero esta solución ¿por quién debe ser reconocida? ¿Por la razón de un solo hombre o por la sociedad? Si lo es por la sociedad, entonces para la apreciación común de un acto determinado es preciso que este acto sea útil al bien común y en este caso llegamos a las teorías de la utilidad (utilitarismo) o de la felicidad (eudemonismo) que tan resueltamente rechazó Kant. Si se trata del reconocimiento de dicha solución por la razón de cada hombre aislado y no como consecuencia de la utilidad de tal o cual acto, sino porque lo impone la razón, hay que reconocer que en la razón humana debe existir algún elemento que Kant, por desgracia, no ha señalado. En efecto, este algo existe y para concebirlo no era necesario pasar por toda la metafísica kantiana. Los materialistas franceses, así como

* «Idea» en el sentido que Kant da a esta palabra.

los pensadores ingleses y escoceses, estuvieron muy cerca de la concepción de ese algo, y esta particularidad de la razón es, como ya he dicho varias veces, la idea de justicia, es decir de la igualdad de derechos. No existe, en efecto, ni puede existir otra idea capaz de convertirse en regla universal para la apreciación de todos los actos humanos. Más aún: su validez no está reconocida solamente por los «seres pensantes» —o por los ángeles, a los cuales aludía quizás Kant—, sino también por muchos animales sociales; y es imposible explicar esta facultad de la razón sin tener en cuenta el desarrollo progresivo, o sea, la evolución del hombre y del mundo animal en general. En efecto, no cabe negar que la aspiración principal del hombre es la de llegar a la felicidad personal en el más amplio sentido de la palabra. En esto tienen razón los eudemonistas y utilitaristas. Pero tampoco cabe dudar de que el principio moral regulador se manifiesta, al mismo tiempo que en la aspiración a la felicidad, en los sentimientos de sociabilidad, de simpatía y de apoyo mutuo que se observan no solo entre los animales, sino en el hombre, y que se desarrollan continuamente con él.

La doctrina de Kant despertó la conciencia moral de la sociedad alemana y la ayudó a atravesar un período crítico. Pero Kant no analizó profundamente la base de la vida social alemana. Después del panteísmo de Goethe, la doctrina de Kant provocó un retroceso social y la vuelta a la explicación sobrenatural de la Ética; apartó a esta del método que emplearon los pensadores franceses del siglo XVIII, método que consistía en buscar la explicación del principio fundamental de la moral en causas naturales y en la evolución progresiva.

En general, los admiradores contemporáneos de Kant harían bien en ahondar en la doctrina moral de su maestro. Sería por supuesto deseable que la regla de nuestra conducta pudiera convertirse en una ley general. Pero ¿ha descubierto Kant esta ley? Hemos visto ya que todas las doctrinas morales, incluso la de los eudemonistas y utilitaristas, veían la base de la conducta moral en

el interés de la colectividad. Pero la cuestión reside en saber lo que puede calificarse de interés general y esto, que tanto había preocupado a Rousseau y a los demás pensadores franceses anteriores a la Revolución, así como a sus predecesores ingleses y escoceses, Kant no procuró tratar de resolverlo en manera alguna. Se contentó con alusiones a la voluntad divina y a la fe en la vida futura.

En cuanto a la segunda fórmula del imperativo categórico de Kant, «Obra de tal modo que emplees la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solo como un medio», puede ser expresada en palabras mucho más sencillas: en las cuestiones que interesan a la sociedad, persigue no solo tu interés personal, sino el de toda la comunidad.

Este principio altruista, en el cual Kant creía reconocer el mérito principal de su filosofía, es tan antiguo como la moral misma. En Grecia se sostuvieron alrededor de este principio vivas polémicas entre estoicos y epicúreos y luego, en el siglo xvii, entre Hobbes, Locke, Hume, etc. Además, la fórmula de Kant es en sí misma falsa. El hombre es un ser verdaderamente moral no cuando cumple la ley que cree divina, ni cuando actúa en su pensamiento un elemento egoísta de esperanza y miedo, como por ejemplo los elementos que entran en juego en la vida de ultratumba, sino tan solo cuando sus actos morales se han convertido para él en una segunda naturaleza.

Como ha dicho Paulsen en su *Sistema de Ética*, Kant profesó respeto por las masas populares, entre las cuales hay, con más frecuencia que entre las gentes cultas, personas dotadas de un fuerte y sano sentido del deber. Pero no llegó al reconocimiento de la igualdad de derechos de las masas con las demás clases sociales. No se fijó en que al hablar con tanta elocuencia del sentimiento del deber no proclamaba, sin embargo, los principios que habían proclamado ya Rousseau y los enciclopedistas, que la Revolución había escrito en su bandera; en una palabra, la igualdad de derechos. No

se atrevió, porque le faltó valor lógico. Apreciaba las ideas de Rousseau en sus consecuencias secundarias, pero no en su esencia fundamental, es decir, en el llamamiento a la justicia. Inclínándose, como lo hizo, ante el sentimiento del deber, Kant no se preocupó de averiguar de dónde nace esta tendencia de la naturaleza humana y se contentó con decir que se trata de una ley general. Finalmente, puso su Ética bajo la protección de un ser superior.

La corrupción de las costumbres a finales del siglo XVIII Kant la atribuía a la influencia nefasta de los filósofos franceses, ingleses y escoceses. Se empeñó en restablecer el respeto al deber desarrollado en el hombre, a su juicio, gracias a la religión, y con este empeño la filosofía moral kantiana, so pretexto de utilidad social, contribuyó a retrasar el triunfo de la filosofía de la evolución en Alemania. Sobre esto ya se han expresado elocuentemente una serie de críticos de la filosofía kantiana como Wundt, Paulsen, Jodl y muchos otros.

El mérito inmortal de Kant, ha dicho Goethe, consistió en haber acabado con nuestra molicie. En efecto, su Ética inauguró un concepto más riguroso de la moral que acabó con el libertinaje que, si no estaba inspirado por la filosofía del siglo XVIII, por lo menos encontró en ella su justificación. Pero para el desarrollo subsiguiente de la moral y para la comprensión de la naturaleza de la misma, la doctrina de Kant no ha aportado nada nuevo. Al contrario, al dar a los filósofos una cierta satisfacción intelectual en su obra de descubrir filosóficamente la verdad, esta doctrina paralizó durante mucho tiempo el desarrollo de la Ética en Alemania. En vano Schiller, gran conocedor de la Antigua Grecia, insistió en afirmar que el hombre es verdaderamente moral, no cuando en él luchan el sentimiento y el deber, sino cuando la moral se convierte en su segunda naturaleza. En vano trató de probar que el desarrollo verdaderamente artístico (no por cierto el esteticismo contemporáneo) contribuye a la afirmación de la personalidad, que el arte y la belleza ayudan a elevarse hasta un nivel superior, por encima de

los instintos bestiales y abriendo el camino al reino de la razón y al amor a la humanidad. Los filósofos alemanes que después de Kant estudiaron los problemas éticos siguieron el ejemplo de su maestro, vacilando entre el concepto teológico y el filosófico de la Ética. No abrieron nuevos caminos, no inspiraron al hombre la idea de servir a la humanidad, no supieron salirse del marco del régimen feudal de la época y mientras aparecía ya la doctrina utilitarista guiada por Bentham y Mill, así como la positivista con Auguste Comte a la cabeza, que más tarde condujo a la Ética científico-natural de Darwin y Spencer, la Ética alemana siguió alimentándose de las migajas del kantismo o divagando en las nieblas de la metafísica, y volviendo a veces, más o menos francamente, a la Ética religiosa.

Sin embargo, aunque la filosofía alemana de la primera mitad del siglo XIX, así como la sociedad de entonces, no se atrevió a romper con las tradiciones feudales, sí contribuyó de modo evidente al renacimiento moral de Alemania, inspirando a las jóvenes generaciones ideales elevados. En este sentido destacaron sobre todo Fichte, Schelling y Hegel.

FICHTE merece una atención especial. No trataré de exponer su doctrina porque para ello sería preciso un lenguaje metafísico que solo sirve para oscurecer las ideas. Mencionaré exclusivamente una de las conclusiones de su teoría para demostrar que Fichte se acercó a ciertas ideas de la Ética racional científico-natural.

La filosofía de la Antigua Grecia aspiró a convertirse en guía de la vida. La filosofía de Fichte persiguió el mismo fin. Exigía mucho de la moral. Repudiaba todas las finalidades egoístas. Quería que el hombre tuviera ideales claros y bien definidos, que debían distinguirse por el dominio de la razón y la lucha contra la pasividad.

En otras palabras, según Fichte, puede decirse que la moral consiste en el triunfo de lo humano, del pensamiento sobre los factores externos. La conciencia moral no debe dejarse guiar nunca por una autoridad cualquiera. Quien al actuar invoca la autoridad de que dispone traiciona su conciencia moral. Es fácil

comprender el efecto que estas palabras habían de producir en la juventud alemana de principios del siglo XIX.

Así pues, Fichte volvió a la idea ya expresada en la Antigua Grecia, a saber: que la fuente de las ideas morales reside en una cualidad innata de la razón humana y que para ser moral el hombre no necesita de la inspiración del cielo ni del miedo al castigo en esta vida o en la vida futura. Esto no impidió, sin embargo, que Fichte llegara a la conclusión de que sin la revelación divina es imposible toda filosofía.

KRAUSE fue todavía mucho más allá. Para él, la filosofía y la teología eran una misma cosa. Baader construyó un sistema filosófico sobre los dogmas de la Iglesia católica.

SCHELLING llegó directamente al Teísmo, a la fe en un Dios personal. Su ideal fue Platón, su Dios, el dios humano, cuya revelación ha de subsistir a toda filosofía. A pesar de esto, los teólogos alemanes atacaron con violencia a Schelling, dándose cuenta de que ese no era el Dios cristiano, sino más bien el Dios de la Naturaleza. Vieron además con celos la influencia de Schelling sobre la juventud.*

HEGEL (1790-1831).— Este filósofo no dedicó ninguna obra especial a la Ética, sino que trató de los problemas morales en su *Filosofía del derecho*.** Las bases del derecho y de la doctrina moral son para Hegel una misma cosa y este es un rasgo característico de la mentalidad alemana de la época.

* Por las cartas de Bakunin, por ejemplo, conocemos la enorme influencia que ejerció la filosofía de Schelling en la joven generación rusa que rodeaba a Stankewitsch y a Bakunin. Sin embargo, a causa de los elementos místicos que contenía, esta filosofía, a pesar de la agudeza de algunos de sus postulados, no tardó en ser eclipsada por el desarrollo del pensamiento científico.

** *Filosofía del derecho* (1821), *Fenomenología del espíritu*, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Al examinar la ley moral de Kant, Hegel repudió el concepto según el cual las reglas de conducta individual se justifican cuando pueden servir de base para un ley común. Para cada acto, según Hegel, puede encontrarse una justificación tal, e incluso proclamarla obligatoria. En efecto, no solamente los salvajes elevan a la categoría de deber ciertos actos que repugnan a nuestra conciencia, como el asesinato de niños y la venganza sangrienta, sino que en las sociedades cultas también encontramos cosas inmorales elevadas a ley común, como la pena de muerte, la explotación del trabajo, la desigualdad de clases, etc.

Sin que ello afecte el respeto que Kant nos merece, todos los que se preocupan de los problemas morales han sentido que en la base de los mismos, y de todos ellos, debe haber una regla general. No en balde los pensadores, desde la época de la Antigua Grecia, buscan una fórmula general que sintetice los juicios y sentimientos que encontramos en nuestras ideas morales.

Hegel sintió esa necesidad y buscó para la moral el apoyo de las instituciones de la familia, de la propiedad y, sobre todo, del Estado. Merced a estas tres influencias, el hombre se acostumbra tanto a la moral que esta deja de ser para él una fuerza coercitiva: el hombre ve en ella la manifestación de su propia voluntad libre. Las ideas morales que se forman de este modo no son naturalmente inmutables. Primero se encarnan en la familia, luego en el Estado, y aun dentro de este siguen sufriendo variaciones, de tal modo que en el desarrollo progresivo de la humanidad se van elaborando formas de moral nuevas y más elevadas y se hace más hincapié en el derecho de la personalidad humana a un desarrollo independiente. La moral primitiva de un pastor tiene igual valor que la moral de un hombre culto. La moral cambia en cada Estado y su evolución es continua en todo el mundo.

En su concepto de la evolución de las normas morales, Hegel estuvo sin duda de acuerdo con los filósofos franceses de finales del siglo XVIII, que sentaron las bases de la teoría evolucionista. Fue

el primer pensador alemán, a excepción de Goethe, que construyó su sistema filosófico sobre la idea de la evolución, que formuló con su célebre trilogía: tesis, antítesis y síntesis. En oposición a Kant, Hegel enseñó que la razón absoluta no es una verdad inmutable, sino que, al contrario, se encuentra en continuo movimiento. Esta razón universal se manifiesta en la humanidad y su expresión es el Estado. En la filosofía de Hegel, la personalidad está por completo absorbida por el Estado, al cual el hombre tiene que obedecer. El individuo no es más que un instrumento en manos del Estado, y por lo tanto es un medio y de ningún modo un fin para el Estado. El Estado dirigido por la aristocracia intelectual toma en las obras de Hegel la forma de una institución sobrehumana, casi divina.

Naturalmente, este concepto de la sociedad excluye la idea de que la justicia, o sea, la igualdad de derechos, pueda ser reconocida como base de los juicios morales. Y, claro está, esta idea remite a la religión y, en particular, a la ideología católica, que como se sabe ha sido uno de los principales factores en el levantamiento del Estado moderno. Hegel, por lo tanto, abrió al espíritu humano el camino de la actividad creadora, no en el campo de la vida social, sino en el del arte, la religión y la filosofía.

Según la justa observación de Eucken, poseemos en la filosofía hegeliana un sistema rigurosamente acabado, construido según las leyes de la lógica, pero en el cual juega al mismo tiempo un gran papel la intuición.

La filosofía de Hegel ha ejercido una gran influencia, no solamente en Alemania, sino en todos los países, sobre todo en Rusia. Pero su influencia se debe principalmente no a sus construcciones lógicas, sino al fuerte sentimiento vital que emanan sus escritos. Gracias a ello, la filosofía hegeliana despertó a los espíritus y avivó un sentimiento revolucionario, aunque al mismo tiempo supuso una reconciliación de la filosofía con la realidad, tendiendo a la aceptación de todo lo que existe, puesto que según Hegel todo lo que existe es racional. Había en Hegel algunos principios

progresistas, lo que permitió a los «hegelianos de la izquierda» servirse de ellos para justificar sus ideas revolucionarias. Pero la izquierda hegeliana tropezó con el carácter indeciso de la doctrina de Hegel y con su inclinación ante la autoridad del Estado, que no admitía crítica de ninguna especie.

SCHLEIERMACHER (1768-1834).— Este filósofo, contemporáneo de Hegel, sentó su filosofía, imbuida como la de Fichte de metafísica, sobre una base no solamente religiosa, sino teológica. No añadió nada a lo que ya había sido dicho antes por sus predecesores. Diré tan solo que Schleiermacher atribuía a los actos morales un carácter triple. Aceptaba la idea de Locke y de los eudemonistas de que el hombre encuentra en un acto moral su bien superior. Recogía del cristianismo lo que tiene el acto moral de virtud y de deber para con Dios. Y finalmente admitía la idea de Kant, según la cual el principio moral reside en el sentimiento del deber. Schleiermacher considera estas tres motivaciones del acto moral como inseparables. En el lugar de la justicia, que constituye la ley fundamental de la moral, Schleiermacher puso al amor cristiano.

En general, la filosofía moral de Schleiermacher constituye la tentativa de un teólogo protestante de conciliar la teología con la filosofía. Después de haber indicado que el hombre siente su unión con la vida de la Naturaleza y de desear que el hombre estreche más y más sus lazos con ella, Schleiermacher da a esta unión un sentido religioso. Olvida, como justamente ha dicho Jodl, que «en esta unión con la Naturaleza también se forjan pesadas cadenas que atan el espíritu a lo bajo y lo mezquino».

Teorías morales de la primera mitad del siglo XIX

Doctrinas morales de los pensadores ingleses de la época
— Mackintosh y Stewart — Bentham — John Stuart Mill
— Schopenhauer — Victor Cousin y Jouffroy —
Auguste Comte y el positivismo — *El culto a la humanidad*
— *La moral del positivismo* — Littré — Feuerbach

DURANTE EL SIGLO XIX se manifestaron en la Ética tres tendencias nuevas:

1. El positivismo, desarrollado por el filósofo francés Auguste Comte, que encontró en Alemania un representante de talento en la persona del filósofo Feuerbach.

2. El evolucionismo, es decir, la doctrina del desarrollo gradual de todos los seres vivos, de las instituciones sociales y creencias e incluso de las ideas morales del hombre, creada por Charles Darwin y elaborada en detalle por Herbert Spencer en su filosofía sintética.

3. El socialismo, es decir, la doctrina de la igualdad política y social de los hombres, que tuvo su origen en la gran Revolución francesa y en las ideas originadas posteriormente bajo la influencia del rápido desarrollo de la industria y del capitalismo en Europa.

Estas tres doctrinas ejercieron una considerable influencia sobre el desarrollo de la moral en el siglo xix. Sin embargo, no existe todavía hoy un sistema ético completo fundado en las tres a la vez. Algunos filósofos contemporáneos como Spencer, Guyau y en parte Wundt, Paulsen, Høffding, Gizycki y Eucken trataron de crear un sistema de Ética sobre las bases del positivismo y del evolucionismo, pero todos ellos, en mayor o en menor grado, ignoraron el socialismo. Y sin embargo, en el socialismo reside una gran doctrina moral, y no puede hoy en día existir ningún sistema ético que no se encuentre vinculada con esta doctrina, expresión de las aspiraciones de las masas trabajadoras a la justicia social y a la igualdad de derechos.

Antes de exponer las ideas morales de los principales representantes de las tres tendencias mencionadas, trataremos de resumir brevemente las doctrinas morales de los pensadores ingleses de la primera mitad del siglo xix.

MACKINTOSH (1765-1832).— Este filósofo escocés fue el precursor del positivismo en Inglaterra. Profesó opiniones radicales y fue un partidario entusiasta de la gran Revolución francesa. Expuso su doctrina ética en el libro *Historia de la filosofía moral*, en el cual sistematizó las teorías sobre el origen de la Ética de Shaftesbury, Hutcheson, David Hume y Adam Smith. Al igual que estos pensadores, Mackintosh admitía que los actos morales emanan del sentimiento y no de la razón. Los fenómenos morales, decía, son en cierto modo sentimientos, una mezcla integrada por la simpatía y la antipatía, por la aprobación y por la censura. Todos estos sentimientos se reúnen y forman algo general, una capacidad particular de nuestra psiquis, a la cual cabe dar el nombre de conciencia moral. Nos damos cuenta de que depende de nuestra voluntad actuar de acuerdo con nuestra conciencia o en oposición a ella, y cuando actuamos contra la conciencia moral achacamos la culpa a nuestra mala o débil voluntad.

Así, pues, Mackintosh redujo toda la moral a los límites del sentimiento y repudió toda intervención de la razón en la formación de la ética individual. Según él, el sentimiento moral es algo innato y propio de la naturaleza humana como tal y de ningún modo fruto de la educación.

Este sentido moral tiene para Mackintosh carácter imperativo. Exige un determinado trato de los hombres entre sí, porque solamente en la sociedad humana nos damos cuenta de que nuestros sentimientos morales están dentro de los límites de nuestra voluntad.

Los varios motivos o impulsos morales del hombre van uniéndose poco a poco y forman un conjunto, y de la unión de los grupos de sentimientos que no tienen nada en común entre sí —por ejemplo, del egoísmo y de la simpatía hacia los demás— surge el carácter del hombre.

Este es, según Mackintosh, el origen de la moral y el criterio que sirve de guía en la vida. Pero estas bases éticas, prosigue nuestro autor, son tan benéficas para el hombre, unen a cada uno de nosotros tan estrechamente con el bienestar de toda la comunidad, que inevitablemente han tenido que desarrollarse en el seno de la sociedad.

A este respecto Mackintosh se colocó en el punto de vista de los utilitaristas. Insistió sobre todo en que no hay que confundir, como generalmente se hace, el *criterio*, es decir, la *base* del impulso moral, con lo que nos empuja personalmente a actuar en tal o cual sentido. Estos dos impulsos pertenecen a dos órdenes diferentes y hay que hacer una distinción entre ellos. Importa saber ante todo qué actos aprobamos o dejamos de aprobar desde el punto de vista moral. Esta distinción constituye nuestro criterio, nuestra apreciación moral. Pero también es importante saber dónde radica el origen de nuestra aprobación o reprobación: si en un acto inmediato del sentimiento o en consideraciones posteriores fundadas en la razón. En definitiva, es importante saber, en

el caso de que nuestra aprobación o condena tenga su origen en el sentimiento, en qué consiste este: si en un rasgo elemental de nuestra naturaleza o en un instinto que va desarrollándose lentamente bajo la influencia de la razón.

Según ha observado justamente Jodl, «las afirmaciones de Mackintosh son en cierta medida lo más claro y preciso que se haya dicho hasta ahora sobre las bases metódicas de la teoría de los principios morales». En efecto, de acuerdo a esta interpretación resulta claro que, aun cuando en nuestro sentido moral existe algo innato, esto no impide a la razón calificar tales o cuales actos desarrollados por la educación social de útiles para el bien común.

Por mi parte, añadiré que la sociabilidad e, inseparablemente de ella, el apoyo mutuo propios de la gran mayoría de las especies animales y con más razón aún propios del hombre, han sido desde los principios de la existencia del ser humano la fuente de tales sentimientos morales. La consolidación del sentimiento de sociabilidad se ha visto facilitada por la conciencia y la comprensión de la vida social, es decir, por la actividad de la razón. A medida que ha ido desarrollándose y complicándose la vida social, la razón ha adquirido una mayor influencia sobre el carácter moral del hombre.

No cabe duda tampoco de que debido a la ruda lucha por la existencia y al fortalecimiento de los instintos de bandidaje que a veces se dan en ciertos pueblos y tribus, el sentido moral podría debilitarse e incluso llegar a desaparecer por completo si en la naturaleza misma del hombre y de la mayoría de los animales más perfectos no existiera una capacidad particular, una cierta tendencia del pensamiento que mantiene y fortalece el instinto de sociabilidad y la influencia del mismo. Esta tendencia es, a mi entender, la idea de *justicia* que al fin y al cabo no es otra cosa que el reconocimiento de la *igualdad de derechos* entre todos los miembros de la sociedad humana. A esta característica de nuestro pensamiento, que encontramos ya entre los hombres primitivos y en cierta medida entre los animales sociales, debemos el hecho

de que nuestros conceptos morales lleguen a adquirir, a veces *inconscientemente, una fuerza imperativa*. Más tarde, al exponer las ideas éticas de Guyau, me ocuparé detenidamente de estudiar el concepto de magnanimidad, que llega a veces hasta el sacrificio.

No voy a detenerme en la filosofía inglesa de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Constituye una reacción contra la Revolución francesa y la filosofía de los enciclopedistas, así como contra las ideas atrevidas expresadas por Godwin en su libro sobre la justicia política. Este libro contiene la exposición completa y sincera de lo que más tarde ha sido propagado con el nombre de anarquismo.*

En general, los pensadores ingleses de este período trataron de probar la insuficiencia del pensamiento para la explicación de la moral. Así, Stewart demostró que no bastan ni los afectos reflexivos de Shaftesbury ni la conciencia moral de Butler para explicar la moralidad. Se negó a reconocer, lo mismo que Hume, que únicamente de los juicios de la razón puedan nacer en nosotros los conceptos del bien y de la belleza, y al mismo tiempo trató de mostrar hasta qué punto los impulsos morales están apartados de los sentimientos inmediatos.

Aun cuando, según lo que antecede, parece natural que Stewart se inclinara a favor de la idea de justicia, es curioso el hecho de que apenas se refiera a ella y que su obra haya quedado por lo tanto privada de una conclusión definitiva.

Jeremy Bentham, contemporáneo de Mackintosh y de Stewart, fue quien formuló en la Ética inglesa nuevas ideas.

BENTHAM (1748-1832).— No puede decirse que Bentham fuera un filósofo en el sentido estricto de la palabra. Fue un abogado.

* Godwin, *Investigación sobre la justicia política e influencia sobre la virtud y la felicidad en general* (2 volúmenes, Londres. 1793). En la segunda edición se suprimieron las opiniones de carácter anarquista y comunista del autor por temor a las persecuciones de que eran víctimas los amigos republicanos de Godwin.

Rechazó el derecho oficial y la práctica legislativa como normas de la moral, por creer que estas actividades habían sido durante miles de años un instrumento de opresión, y trató de encontrar otros principios más profundos y estrictamente científicos que, pudiendo servir de fundamento al derecho, satisficieran a la razón y a la conciencia.

Según Bentham, el derecho y la moral son una misma cosa y no en balde tituló su obra *Introducción a los principios de la moral y de la jurisprudencia*.

De acuerdo con Helvecio, Bentham vio el principio fundamental de toda Ética en la máxima felicidad de la mayoría de los hombres. En este punto estuvo también de acuerdo con Hobbes. Pero Bentham y sus secuaces, Stuart Mill entre otros, dedujeron de tal principio conclusiones totalmente diversas.

El reaccionario Hobbes, bajo la influencia de la revolución de 1648, creía que solo un poder superior puede proporcionar a los hombres la máxima felicidad, mientras que Bentham, un «filantropista», según él mismo se llamaba, llegó al reconocimiento de la igualdad. Aunque rechazaba la doctrina socialista de Owen, reconoció, sin embargo, que «la igualdad de la riqueza» es capaz de ayudar a los hombres a alcanzar «la mayor felicidad para el mayor número», a condición de evitar los actos revolucionarios. En el terreno de la legislación afirmó que cuanto menor es el número de las leyes, tanto mejor es el resultado. «Las leyes —decía— únicamente reducen el campo de acción humana y por lo tanto constituyen un mal».

Bentham sometió el régimen social de su época a una crítica severa. Al acercarse, sin embargo, a las ideas socialistas y aun anarquistas no se atrevió a ir hasta la conclusión lógica de sus puntos de vista; se preocupó tan solo de determinar cuáles eran los goces más fuertes, duraderos y productivos. Habiendo observado que los conceptos de la felicidad son muy distintos y que los hombres no siempre se dan cuenta exacta de lo que es el bien común, Bentham

se empeñó en determinarlos. La aspiración a la felicidad, decía, es la aspiración al placer, al goce personal, y, como Epicuro, se empeñó en averiguar qué goces son capaces de proporcionarnos la mayor felicidad posible, no pasajera, sino permanente, aunque esta felicidad vaya unida al sufrimiento. Para ello inventó una especie de «escala de goces» con los más profundos e intensos —que son los que pueden durar toda la vida— en la parte superior, seguidos por los más inmediatos y fáciles de realizar.

La intensidad del goce, su duración, su seguridad, su proximidad; he aquí las cuatro medidas que Bentham estableció para su *Aritmética de los placeres*. Añadió también la fecundidad, o sea, la capacidad para producir nuevos placeres y la transmisibilidad, o sea, la capacidad de provocar el goce no solo en sí mismo, sino en los demás. Paralelamente a esta escala de placeres, Bentham estableció también una «escala de sufrimientos».

Para explicar los orígenes del sentido moral, Bentham no se contentó con las teorías antiguas que explicaban la Ética por un sentido innato o por la inspiración sobrenatural, por la simpatía y antipatía, etc. La palabra «virtud», en nombre de la cual se han cometido tantos horrores, le inspiraba indignación. Todas estas ideas son ampliamente desarrolladas en su obra *Deontología de la ciencia de la moral*, redactada después de su muerte por su amigo Bowring.*

Es preciso sentar la moral sobre otras bases, decía Bentham. El deber de los pensadores consiste en demostrar que un «acto virtuoso» constituye un buen cálculo, un sacrificio provisorio que proporciona más tarde un gran placer. Un acto inmoral, por el contrario, es el producto de un cálculo falso. Así se habían expresado ya Epicuro y muchos de sus partidarios, como por ejemplo Mandeville, el autor de la famosa *Fábula de las abejas*. Pero, como ha señalado Guyau en su obra *La moral inglesa contemporánea*,

* La primera edición apareció en dos tomos en 1834.

Bentham introdujo en el epicureísmo una corrección muy importante: la virtud no es solamente un cálculo, decía, contiene también un elemento de esfuerzo, es la expresión de una cierta lucha interior, porque el hombre virtuoso sacrifica el placer inmediato en pro de otro más lejano y más importante. Y Bentham insistió en la realidad de este sacrificio, porque se daba cuenta de que, sin esta corrección, la concepción ética de los utilitaristas se adentraba en un callejón sin salida. El mismo punto de vista defendió John Stuart Mill, que escribió en la época en que las doctrinas comunistas de Owen, cuya concepción moral rechazaba asimismo todo origen sobrenatural, estaban muy difundidas en Inglaterra.

Este criterio del bien y del mal sirve, según Bentham, no solamente como base de apreciación moral de nuestros propios actos, sino también de base a toda la legislación. Pero, además de estas consideraciones, hay que tener en cuenta una serie de hechos que influyen considerablemente sobre la moral y sobre el concepto de lo deseable en los individuos y en las sociedades de las distintas épocas: el nivel intelectual del hombre, su religión, su temperamento, el estado de su salud, su educación, su posición social y también el régimen político. Todos estos elementos contribuyen a modificar las ideas morales y Bentham los analiza cuidadosamente. Aunque aprecia la belleza moral del sacrificio, no nos dice, sin embargo, dónde, cuándo y por qué el instinto triunfa sobre los cálculos impasibles de la razón, ni qué lazo existe entre la razón y el instinto. Por esto, su Ética no es completa y nada tiene de extraño que muchos pensadores, no satisfechos con ella, buscaran otro punto de apoyo para sus aspiraciones morales, ora en la religión, ora en la Ética kantiana con su idea del sentimiento del deber.

Por otro lado, no cabe duda que la crítica de Bentham aspiró a despertar en los hombres la fuerza creadora capaz de proporcionarles no solamente la felicidad personal, sino también la comprensión de los problemas sociales y las aspiraciones más elevadas. Este pensador aspiraba, además, a que el derecho y la legis-

lación se inspiraran no en los conceptos banales de la felicidad humana, realizables bajo un poder fuerte, sino en consideraciones superiores, y es por eso concebible que, a pesar de la frialdad de su punto de partida aritmético, la doctrina de Bentham haya ejercido una influencia benéfica sobre la mayoría de sus contemporáneos y que los filósofos que conocían a fondo su doctrina, como por ejemplo Guyau, lo consideraran como el verdadero fundador de toda la escuela utilitarista inglesa, a la cual, en cierta medida, perteneció también Spencer.

Sus partidarios —entre los cuales se destacaban James Mill y su hijo John Stuart Mill (1806-1873)— se impusieron la obligación de desarrollar la teoría de Bentham. El pequeño libro de John Stuart Mill titulado *El utilitarismo* constituye la mejor exposición de las doctrinas utilitaristas de la Ética.*

Este libro de Stuart Mill constituye un aporte considerable a la ciencia de la Ética y da una estructura lógica a la concepción utilitaria. Se nota en él, lo mismo que en las obras económicas de su autor, que Mill está penetrado por la idea de reconstruir la sociedad sobre nuevas bases éticas. Para ello no necesita ni de una explicación religiosa de la moral, ni tampoco de la legislación derivada de la razón pura de Kant; construyó toda la ciencia ética sobre un solo principio fundamental: *la aspiración a la máxima felicidad* justamente interpretada. De esta misma manera había ya concebido el origen de la moral Hume; pero Mill, como era natural en un pensador de mediados del siglo XIX, señaló también la evolución continua de las ideas morales que se opera en la vida social. La moral, decía, no es innata; es un producto de la evolución.

Hay en el hombre, según Mill, tendencias morales, pero hay también tendencias perversas; hay hombres dispuestos a trabajar

* *El utilitarismo* apareció primero en la revista *Praser's Magazine*, en 1861, y después, en forma de libro, en 1863.

por el bien común, pero hay otros que no se preocupan de él. Muy distintos son los conceptos del bien y del mal desde el punto de vista del individuo y desde el de toda la sociedad. Toda sociedad humana tiene interés en que, en la lucha entre las varias concepciones y tendencias sociales, triunfen los elementos del bien, o, sirviéndose del lenguaje de Comte, que «los elementos altruistas triunfen sobre los egoístas». En otras palabras, en la vida social se efectúa una síntesis entre las aspiraciones que proceden del sentimiento del deber y las que proceden del principio de máxima felicidad (eudemonismo) o de la mayor utilidad (utilitarismo).

La moral, afirmaba Mill, es un producto de la influencia mutua entre la organización psíquica e intelectual del hombre y la sociedad. Esta idea abre un amplio camino para la realización de ideales elevados en el campo social. Desde este punto de vista, la moral constituye la suma de exigencias que la sociedad impone a sus miembros en interés del propio bienestar de todos. Los intereses del desarrollo subsiguiente de la sociedad y del bien de la misma son distintamente concebidos por los varios partidos; existen siempre conflictos entre los que buscan algo mejor para el futuro y los que prefieren mantenerse dentro de las normas sociales antiguas, y el único criterio para situarse en uno u otro punto de vista es el bien de la humanidad y su perfección.

Por estas pocas líneas se puede ver la importancia considerable que atribuyó Mill al principio de utilidad. A ello se debe la gran influencia que ejerció en las ideas de sus contemporáneos, tanto más cuanto que sus obras están escritas en un lenguaje claro y sencillo.

Pero el principio de la justicia, señalado ya por Hume, no fue tomado en consideración por Mill. Nuestro autor habla tan solo de la justicia al final de su obra, cuando trata de encontrar un criterio para distinguir la validez de las conclusiones a que llegan las distintas tendencias que luchan entre sí por tener la prioridad en la evolución progresiva de la sociedad.

En cuanto al problema de saber hasta qué punto el utilitarismo puede servir de fundamento a la moral, lo examinaremos en la segunda parte de esta obra. Aquí tan solo nos importa señalar el gran paso que la obra de Mill hizo dar a la Ética, puesto que en ella encontramos una aspiración evidente al fundarla sobre principios racionales, fuera de toda influencia, franca u oculta, de la religión.

Antes de pasar a la exposición de la Ética del positivismo y del evolucionismo es necesario que nos detengamos algún tiempo en las doctrinas morales de algunos filósofos del siglo XIX que, aunque estuvieron adheridos a las escuelas metafísica y espiritualista ejercieron, sin embargo, cierta influencia en la evolución de la Ética contemporánea. Los más conocidos fueron: Schopenhauer en Alemania, Victor Cousin y su discípulo Théodore Jouffroy en Francia.

SCHOPENHAUER (1788-1860).— Su doctrina ética es apreciada muy diversamente por los varios escritores que se han ocupado de ella y su obra es asimismo muy discutida en general. El pesimismo de Schopenhauer está inspirado no por el dolor humano, sino por el carácter egoísta del hombre.

Nuestro mundo es imperfecto, enseñaba Schopenhauer. Nuestra vida está llena de sufrimientos. La voluntad de vivir nos inspira deseos en cuya realización encontramos obstáculos que nos hacen sufrir. Pero desde el momento en que vencemos dichos obstáculos y nuestro deseo está satisfecho experimentamos un descontento. Y como el hombre es un miembro activo de la vida, es por lo tanto un mártir. El progreso no destruye el sufrimiento. Al contrario: a medida que la cultura va desarrollándose aumentan las necesidades y la imposibilidad de satisfacerlas provoca en el hombre nuevos sufrimientos y nuevos desengaños.

Junto con el desarrollo del progreso y de la cultura, el espíritu humano se hace cada vez más sensible a los sufrimientos y adquiere la capacidad de sentir no solo sus propios dolores, sino también los de sus semejantes y aun los de los animales. De esta

capacidad nace, según Schopenhauer, el sentimiento de compasión que es la base de la moral y la fuente de todos los actos éticos.

Schopenhauer se negó a ver en los actos que tienen por origen el egoísmo o la aspiración a la felicidad un principio moral, pero repudió también el sentimiento del deber kantiano como base de la Ética. La moral empieza, según Schopenhauer, tan solo cuando el hombre está guiado en sus actos por la compasión hacia sus semejantes. La compasión, escribió Schopenhauer, es un sentimiento elemental propio al hombre y precisamente en él radica la base de todos los impulsos morales, y no en motivos egoístas o en la conciencia del deber.

En el sentimiento de compasión veía Schopenhauer dos facetas. Hay casos en que el hombre se ve imposibilitado por algún motivo para hacer mal a sus semejantes. En otros casos, el hombre interviene al ver que se hace sufrir a alguien. En el primero estamos en presencia de la simple justicia. En el segundo, del sentimiento de amor al prójimo.

Esta distinción ha hecho dar a la Ética un paso adelante. Como ya señalé en el segundo capítulo de este libro, también los salvajes hacen esta distinción cuando dicen unas veces que algo debe hacerse y otras, que es vergonzoso hacerlo o no hacerlo. Estoy seguro de que tal distinción será considerada en el porvenir como fundamental, puesto que concuerda con la evolución de nuestras ideas morales, cuyo desarrollo puede expresarse en la fórmula sociabilidad-justicia-generosidad.

Desgraciadamente, Schopenhauer no dedujo de la compasión el reconocimiento de la igualdad de derechos, idea a la cual había llegado ya la Ética de fines del siglo XVIII y principios del XIX. Identificando la justicia con la compasión, Schopenhauer redujo considerablemente la importancia de la primera, que es el elemento fundamental de la Ética. Confundi6, adem6s, lo justo con lo deseable y, como la mayorí a de los escritores que se han ocupado de los problemas 6ticos, no distingui6 suficientemente entre los dos

impulsos, de los cuales uno dice: «No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti», y el otro: «Da a tu semejante sin pensar en lo que recibieras por ello».

En vez de demostrar que en estos dos impulsos se manifiestan dos conceptos distintos de nuestras relaciones con los demás, Schopenhauer creyó que ambos se distinguen tan solo por la fuerza de la influencia que ejercen sobre nuestra voluntad. En el primer caso, el hombre permanece inactivo y no hace daño a sus semejantes, mientras que en el segundo actúa activamente empujado por el amor a los demás. Pero en realidad la distinción es mucho más profunda: inevitablemente hay que reconocer que el concepto fundamental de la moral es la justicia, en el sentido del reconocimiento de la igualdad de derechos. Luego, y como consecuencia de la justicia, se manifiesta la generosidad, que Guyau calificó admirablemente de derroche de la inteligencia, de la voluntad y de los sentimientos humanos para con los demás. Schopenhauer, naturalmente, no pudo prescindir por completo del sentimiento de la justicia, concebida en el sentido antes mencionado. Nuestra capacidad para sentir la compasión ante el sufrimiento de los demás, para contagiarnos de las alegrías y de los goces ajenos, sería, en efecto, incomprensible si el hombre no poseyera una capacidad consciente o inconsciente para identificarse con los demás. Esta capacidad resultaría imposible si cada uno se considerara distinto de los otros. Tan solo a fuerza de reconocernos iguales a los demás puede explicarse por qué el hombre se arroja al agua para salvar a otro, aunque no sepa nadar, o bien por qué arriesga su vida recogiendo a los heridos en el campo de batalla.*

* En los tiempos en que existía aún el feudalismo, la gran mayoría de los terratenientes creía o aseguraba que los esclavos no podían tener sentimientos elevados y nobles como los demás hombres, y el gran mérito de Turguéniev y de otros escritores rusos consistió en demostrar que esto es falso. Un menosprecio idéntico hacia los obreros pudo observarse en

Pero, dejando aparte el hecho de que para Schopenhauer la vida es un mal y de que en el nivel inferior de la moral el egoísmo resulta muy fuerte, nuestro autor también afirmó que a medida que se desarrolla el sentimiento de compasión, el hombre adquiere la capacidad de comprender y compartir los sufrimientos de los demás y por lo tanto de hacerse aún más desgraciado. Creía que solo el ascetismo, el alejamiento de la sociedad y la contemplación de la Naturaleza pueden emanciparnos de las pasiones que nos producen dolor y que nos conducen por contraste al fin supremo de la moral, es decir, a la supresión de la voluntad de vivir. Si el mundo pudiera conseguir la supresión de la voluntad de vivir, llegaría a un estado de reposo absoluto, al nirvana.

Esta filosofía pesimista es, naturalmente, la filosofía de la muerte y no de la vida, y por lo tanto la moral del pesimismo no puede crear nada sano ni activo en la sociedad; y si me detengo, quizás excesivamente, en ella, es únicamente porque, al combatir Schopenhauer la Ética de Kant, sobre todo su teoría del deber, preparó en Alemania el terreno para que los pensadores y filósofos buscaran las bases de la moral en la misma naturaleza humana y en el desarrollo de la sociabilidad. Pero la obra de Schopenhauer, debido a sus particularidades individuales, fue incapaz de dar a la Ética una nueva dirección. En cuanto a su admirable estudio sobre la libertad de la voluntad y la importancia de esta como factor de la vida social, volveremos a estudiarlo en la segunda parte de esta obra.

En Francia, la época posrevolucionaria no produjo una filosofía pesimista análoga a la de Schopenhauer, pero en el período de la restauración borbónica y en tiempos de la Monarquía de Julio se produjo un florecimiento de la filosofía espiritualista. Durante esta época, las ideas progresistas de los enciclopedistas, de

las últimas décadas del siglo XIX en ciertos círculos ingleses, a pesar del espíritu democrático del pueblo inglés.

Voltaire, de Condorcet y de Montesquieu, tuvieron que dar paso a las teorías de Bonald, Joseph de Maistre, Maine de Biran, Royer-Collard, Victor Cousin y otros representantes de la reacción en el campo del pensamiento filosófico.

No nos detendremos en la exposición de estas doctrinas. Diremos tan solo que las ideas morales expuestas por el más notable de los pensadores de este grupo, Victor Cousin, son las del espiritualismo tradicional.

Hay que señalar también la tentativa del discípulo de Cousin, Théodore Jouffroy, que se propuso llamar la atención sobre lo que yo he calificado de «espíritu de sacrificio o de generosidad». Jouffroy no supo apreciar, sin embargo, la importancia que este elemento merece, pero de todos modos comprendió que lo que los hombres califican de espíritu de sacrificio es un elemento fundamental de la moral. Como todos sus antecesores, confundió este elemento de la moral con el conjunto de la Ética.* Hay que hacer constar, además, que la obra de toda esta escuela tiene un carácter vago e inconcluso.

EL POSITIVISMO.— La segunda mitad del siglo XVIII se caracterizó, como ya hemos visto, por una crítica atrevida de las ideas científicas, filosóficas, políticas y éticas. Esta crítica no se limitó a un trabajo académico. En Francia las nuevas ideas se difundieron entre la sociedad y muy pronto provocaron una revolución en las instituciones sociales y en toda la vida económica, intelectual y religiosa. Después de la Revolución, durante la serie de guerras que duraron, con pequeños intervalos de paz, hasta 1815, las ideas renovadoras, sobre todo en lo que concierne al problema de la igualdad de derechos, fueron propagadas a través de Europa occidental y en parte de Europa central, por las tropas republicanas primero y por las de Napoleón después. Pero los «derechos del hombre» que

* Jouffroy, *Curso de derecho natural* (págs. 38-90).

implantaron los franceses en los países conquistados, así como la declaración de la igualdad de todos los ciudadanos y la abolición de los últimos vestigios del feudalismo no pudieron mantenerse después de la restauración de los Borbones en el trono francés. Más aún: en toda Europa se inauguró una reacción intelectual y política. Austria, Rusia y Prusia concluyeron la Santa Alianza, cuyo fin consistía en mantener en Europa el régimen monárquico y feudal. Con todo, había ya comenzado para Europa una nueva era política, sobre todo en Francia, donde después de quince años de una reacción feroz las nuevas ideas se manifestaron en todos los campos: político, económico, científico, filosófico.

Como es de suponer, la reacción que se produjo contra la gran Revolución francesa, y que duró unos treinta años, consiguió paralizar en gran parte la influencia intelectual y filosófica del siglo XVIII y aun de la revolución misma. Pero con el primer viento de libertad que sopló sobre Europa, el movimiento de las ideas renació en Francia y en Inglaterra.

En los primeros treinta años del siglo XIX nació en Europa una nueva técnica: empezaron a construirse líneas férreas, apareció la navegación a vapor, que facilitó los grandes viajes transoceánicos, se construyeron grandes fábricas que trabajaron con máquinas perfeccionadas, etc. Gracias a los progresos de la química se creó una gran industria metalúrgica. Toda la vida económica se reorganizó. Nació el proletariado industrial, el cual empezó a formular sus reivindicaciones. Bajo la influencia de la realidad y de las doctrinas de los primeros fundadores del socialismo, —Fourier, Saint-Simon, Owen— en Francia e Inglaterra se abrió camino el movimiento obrero socialista. Al mismo tiempo, se fundó una nueva ciencia enteramente basada en la experiencia y la observación y absolutamente libre de las hipótesis teológicas y metafísicas. Las bases de esta ciencia fueron establecidas a finales del siglo XVIII por Laplace en astronomía, por Lavoisier en física y química, por Buffon y Lamarck en zoología y biología, por los fisiócratas y Condorcet en las

ciencias sociales. Junto con el desarrollo de la nueva ciencia nació en Francia, alrededor de 1830, la nueva filosofía conocida con el nombre de positivismo. Su fundador fue Auguste Comte.

En Alemania, los discípulos de Kant, Fichte y Schelling siguieron en las redes de la metafísica semirreligiosa, en tanto que la doctrina positiva aspiraba sencillamente a justificar su nombre, como había tratado de hacerlo dos mil años antes Aristóteles. El fin de esta filosofía fue basar sus conclusiones solo en la experiencia y unir todos los conocimientos en un sistema integral de concepción del universo.

Las doctrinas arriba mencionadas abrieron al hombre un mundo nuevo de fuerzas naturales siempre en acción. Lo mismo hicieron en el campo de la economía y de la historia Saint-Simon y sus sucesores, y de un modo particular el historiador Augustin Thierry, y otros pensadores que supieron emanciparse de la tiranía de la metafísica.

Auguste Comte comprendió la necesidad de reunir todas las adquisiciones y las conquistas del pensamiento científico. Se propuso sistematizar todas las ciencias en un conjunto armonioso y mostrar la dependencia mutua y estrecha de todos los fenómenos de la Naturaleza, su base común y las leyes generales de su desarrollo. Al mismo tiempo, Comte sentó las bases de nuevas ciencias como la *biología*, la *antropología* y la *sociología*. Sometiendo la vida de todos los seres vivos a las mismas leyes, Comte señaló que para comprender la vida de las comunidades humanas primitivas es necesario comenzar investigando las sociedades animales. Al tratar de los conceptos morales del hombre, Comte señaló además la importancia de los instintos sociales.

La esencia del positivismo está en el saber real, que consiste, según Comte, en la previsión. «*Savoir c'est prévoir*» y la previsión es necesaria para aumentar el poder del hombre sobre la Naturaleza, para acrecentar el bienestar de la humanidad. Del mundo de los sueños y de las concepciones fantásticas, Comte invitó a los sa-

bios a bajar a la tierra, a ir hacia los hombres que sufren y aspiran a una vida mejor, que quieren conocer la Naturaleza y utilizar sus fuerzas, que desean emancipar al hombre y hacer su trabajo más productivo. Al mismo tiempo, aspiró a emancipar al hombre de las cadenas del temor religioso ante la Naturaleza y sus fuerzas, y quiso encontrar las bases de la vida de la personalidad libre dentro de la sociedad basada en un contrato libremente aceptado.

Todo lo que los enciclopedistas pudieron prever vagamente en la ciencia y en la filosofía, todo lo que para los hombres más eminentes de la Revolución francesa constituyó un ideal, lo que ya habían señalado Saint-Simon, Fourier y Owen, y lo que habían soñado los más grandes espíritus de fines del siglo XVIII y principios del XIX, todo esto Comte trató de reunirlos, sistematizarlos y confirmarlos por medio de su filosofía positiva, para que de ella pudieran elaborarse nuevas ciencias, un arte nuevo, una nueva concepción del mundo y una Ética nueva.

Es por supuesto una ingenuidad creer que un sistema filosófico, independientemente de su profundidad, sea capaz de crear nuevas ciencias, un nuevo arte y una nueva Ética. Toda filosofía no es más que una generalización, el resumen de un movimiento intelectual que abarca todas las ramas de la vida. La filosofía solo puede servir de inspiración para la ciencia y el arte. Un sistema legítimo de pensamiento, que generaliza todos los campos del saber, da al mismo tiempo a cada uno de estos campos una nueva dirección, fuerzas nuevas, un nuevo espíritu creador; y con todo ello, una nueva perfección.

Así ocurrió, en efecto. La primera mitad del siglo XIX produjo en la filosofía el positivismo; en la ciencia, la teoría evolucionista y toda una serie de magníficos descubrimientos —sobre todo de 1856 a 1862—;* y, por fin, en la sociología, el socialismo así como

* Conservación de la energía, teoría mecánica del calor, análisis espectral,

la moral libre, no impuesta por el temor o por la fuerza, sino procedente de la misma naturaleza humana.

Bajo la influencia de todas las conquistas de la ciencia se ha formado una comprensión más clara de los lazos que existen entre el hombre y los demás seres vivos.

La filosofía positivista aspiró a reunir todos los resultados y conquistas de la ciencia. Lo que en las obras de Spinoza y Goethe no pasaron de ser chispas geniales encontró en ella una expresión más precisa.

No hace falta mencionar que dado su concepto de la filosofía, Comte había de atribuir a la Ética una gran importancia. Pues no la deducía de la psicología de individuos aislados ni la consideraba un tema para sermones morales —como ocurría en Alemania—, sino como algo que emana naturalmente de toda la historia del desarrollo de las sociedades humanas. Basándose en los trabajos de Buffon y posteriormente de Cuvier, que confirmaban la teoría de Lamarck sobre la evolución progresiva de las especies animales inferiores en especies superiores —aunque Cuvier mismo, por motivos reaccionarios, rechazó esta opinión—, Comte insistió en la necesidad de un estudio histórico en el campo de la antropología —ciencia que se ocupa del hombre en su aspecto físico— y de la Ética, parangonando estos estudios con los de anatomía comparada en los dominios de la biología.

Comte concibió la Ética como una gran fuerza capaz de elevar al hombre por encima de los intereses cotidianos. Aspiró a sentar su sistema ético sobre una base positiva, estudiando su desarrollo desde el instinto de sociabilidad entre los animales hasta sus manifestaciones superiores. Y aunque al final de su vida, a causa de la decadencia de su vigor intelectual o bajo la influencia de Clotilde

homogeneidad de la materia de los cuerpos celestes, psicología fisiológica, etc.

de Vaux, Comte, como tantos otros pensadores, hizo concesiones a la religión y llegó incluso a fundar su propia Iglesia, sus teorías siguen siendo igual de relevantes, pues dicha actitud está en contradicción absoluta con las ideas expresadas en su obra fundamental: *La filosofía positiva*. La religión positiva fue un derivado sin importancia y así lo comprendieron sus mejores discípulos, como Littré y Wiruboff, y sus partidarios en Inglaterra, Alemania y Rusia.*

Sus ideas capitales sobre los fundamentos de la Ética las dedujo Comte, según vemos en su *Física social*, no de consideraciones abstractas, sino de los hechos de la historia social de la humanidad. Según él, las inclinaciones sociales del hombre pueden explicarse solo por una capacidad innata, es decir, por el instinto que lo empuja a la vida en común. Este instinto lo denominó Comte «altruismo» y vio en él una particularidad fundamental de nuestra naturaleza. Fue, además, el primero en señalar que esta particularidad o inclinación innata existe también entre los animales.

Separar este instinto de la influencia de la razón es, según Comte, absolutamente imposible. Con la ayuda de la razón creamos de los sentimientos e inclinaciones innatas las ideas morales, de modo que la moral humana es al mismo tiempo innata y producto de la evolución. Al llegar el hombre a la vida, lleva ya en sí los principios de la moral. Pero la Ética completa tiene que ser desarrollada por la educación. Las inclinaciones morales existen también entre los animales sociales, pero la moral, en la medida en que es un resultado del instinto, del sentimiento y de la razón, es propia únicamente del hombre. Las ideas morales han ido desarrollándose poco a poco y su evolución continúa y continuará en

* Comte fundó su Iglesia positiva y una nueva religión, cuya divinidad superior era la humanidad. Esta religión de la humanidad tenía que sustituir, según Comte, al cristianismo. La religión positiva se mantiene todavía entre un reducido círculo de discípulos, los cuales no quieren suprimir sus ritos porque les atribuyen una importancia educadora.

el futuro. Esto explica la diferencia entre la moral de los distintos pueblos y las distintas épocas, lo que empuja a ciertos pensadores frívolos, que niegan la moral, a ver en estas diferencias algo condicional y a deducir de las mismas que la Ética carece de bases fijas en la naturaleza humana.

Al estudiar todas las modificaciones sufridas por las ideas morales es fácil, según Comte, convencerse de que siempre hay en ellas algo constante, que es precisamente la comprensión del bien ajeno que adquiere el hombre gracias al conocimiento de su propio interés. Comte reconocía en este punto el principio utilitarista, pero al mismo tiempo se daba perfecta cuenta de la importancia de las tres fuerzas poderosas que contribuyen a la elaboración de la moral: sentido de la sociabilidad, simpatía mutua y razón. Así pues, no repitió el error de los utilitaristas, que atribuyeron al instinto y al interés personal una importancia dominante.

La moral, decía, como la misma naturaleza humana —y como todo lo que existe en la Naturaleza, añadiremos por nuestra parte—, es al mismo tiempo algo desarrollado y algo cuyo desarrollo sigue su curso. En el proceso de este desarrollo Comte atribuyó una gran importancia a la familia y a la sociedad. La familia, según él, contribuye a formar el elemento de la moral que deriva del sentimiento, mientras que la sociedad desarrolla en nosotros los elementos que derivan de la razón. Esta distinción, no obstante, no corresponde a la realidad, puesto que la educación en común de la juventud, sea la que se da en nuestros pensionados, sea la que reciben los salvajes de muchas tribus de las islas del Pacífico, desarrolla el instinto gregario, el sentimiento del honor, el sentido del honor colectivo, el sentimiento religioso, etc. Mucho más que la vida de familia.

Por fin, hay que señalar otro rasgo de la Ética positiva. Comte insistió en la gran importancia que revestía la concepción del mundo propuesta por el positivismo, puesto que esta concepción inspira a los hombres la idea de la última relación que existe entre la vida de cada individuo y la de la sociedad entera. Por este motivo, decía,

es preciso desarrollar en los hombres la comprensión de la vida del universo, así como la conciencia de que nuestros actos serán aprobados por la sociedad entera. No debemos ocultar nada, decía Comte. Toda mentira es una humillación para nuestro «yo», el reconocimiento de nuestra inferioridad. He aquí la regla que proponía: «*Vivre au grand jour*», vivir de tal forma que no sea preciso ocultar nada.

Comte distinguía en la Ética tres elementos: su esencia, es decir, sus principios fundamentales y su origen; su importancia para la sociedad; y, finalmente, su evolución y el carácter de la misma. La Ética, decía, se forma sobre el terreno de la historia. Existe una evolución natural que es el progreso, el triunfo de las particularidades humanas, del hombre sobre el animal. La suprema ley moral consiste en que el hombre debe preferir sus deberes sociales a sus inclinaciones egoístas. De manera que, según este autor, la base de la Ética debe ser el interés del género humano, de la humanidad, de ese ser superior, del cual no somos más que una parte. La moral consiste en vivir por los otros, «*vivre pour autrui*».

Tal es, en pocas palabras, la Ética de Comte. Una vez muerto, sus ideas fueron desarrolladas por sus discípulos, principalmente por Littré y Wiruboff, los cuales editaron desde 1867 a 1883 la revista *Filosofía positiva*. El positivismo ha ejercido una influencia intensa y beneficiosa sobre el desarrollo de las ciencias. Hoy en día puede afirmarse que la totalidad de los hombres de ciencia se sitúan en un terreno positivista. En Inglaterra, la filosofía de Spencer, con la cual están de acuerdo la mayoría de los naturalistas, es la filosofía positiva, aunque Spencer haya subrayado con frecuencia, frente a ciertas cuestiones, su desacuerdo con Comte.

En Alemania, Ludwig Feuerbach (1804-1872) se acercó mucho a la filosofía de Comte. Estuvo sometido durante cierto tiempo a la influencia de Hegel y llegó a la filosofía positiva después de haber criticado de forma penetrante y atrevida los sistemas filosóficos idealistas de Kant, Schelling y Hegel. Expuso sus ideas primero en forma de aforismos en dos artículos publicados en 1842 y 1843.

Solo unos quince años más tarde dio a conocer sus pensamientos sobre la moral. En 1866 publicó la obra titulada *Divinidad, libertad e inmortalidad desde el punto de vista antropológico* y en ella dedicó una sección especial al libre albedrío. Luego escribió una serie de artículos sobre filosofía moral pero, según Jodl, todos estos estudios distan mucho de estar acabados. Las obras de Feuerbach, escritas en un lenguaje ameno, al alcance de todos, ejercieron una influencia beneficiosa sobre el pensamiento alemán.

Es cierto, sin embargo, que Feuerbach no supo evitar ciertas contradicciones. Aspiró a sentar su filosofía moral sobre la realidad de la vida y abogó por el eudemonismo. Pero al mismo tiempo elogió la Ética de Kant y de Fichte, que fueron, como hemos visto, encarnizados adversarios de los eudemonistas ingleses y escoceses, y que buscaron la explicación de la moral en una inspiración religiosa.

El éxito de la filosofía de Feuerbach se debe a las inclinaciones realistas de los espíritus que adquirieron protagonismo en la segunda mitad del siglo XIX. Ni la metafísica de Kant ni las ideas religiosas de Fichte y de Schelling pudieron dominar los espíritus en una época en la cual trabajaban en la ciencia Darwin, Joule, Faraday, Helmholtz, Claude Bernard, etc., y Auguste Comte en la filosofía. El positivismo, o como prefieren llamarlo los alemanes, el realismo, fue la conclusión natural de los éxitos de la ciencia, producida por la acumulación de datos científicos llevada a cabo durante medio siglo.

Jodl señala una particularidad de la filosofía de Feuerbach en la cual ve «el secreto del éxito de la tendencia realista en Alemania». Se trata «de la concepción purificada y ahondada de la voluntad y de sus manifestaciones», opuesta a la «concepción abstracta y pedantesca de la moral en la escuela idealista».

Esta última «trataba de explicar las más elevadas manifestaciones de la voluntad por una causa teórica. La ruptura con una tendencia tal, efectuada por Schopenhauer y Beneke y asegurada por Feuerbach, hizo época en la Ética alemana».

«Si toda Ética —decía Feuerbach— tiene por objeto el estudio de la voluntad humana, hay que afirmar que no hay voluntad sin impulso y que este impulso es la aspiración a la felicidad. Todo deseo humano es una manifestación del deseo de la felicidad. “Yo quiero” significa quiero no sufrir, quiero no ser aniquilado, sino que quiero conservarme y prosperar. [...] La moral que no tiene por objeto la felicidad —afirmaba Feuerbach— es una palabra vacía de sentido».

Esta interpretación de la moral causó en Alemania, como es de suponer, una impresión profunda. Pero Jodl ha observado que las ideas de Feuerbach no son del todo originales puesto que, como él mismo reconoció, sus maestros fueron Locke, Malebranche y Helvecio. En la Europa occidental esta interpretación de la moral no era nada nueva, pero en cambio constituía una novedad en Alemania. Feuerbach tiene, además, el mérito de haber expresado con gran belleza las ideas de los eudemonistas.

En cuanto a la cuestión de saber de qué modo la aspiración egoísta del individuo a la felicidad a menudo se transforma en algo aparentemente contrario, a saber, en la actividad para el bien común, Feuerbach no da una solución satisfactoria. «No cabe duda —dice— de que el principio de la moral es la felicidad, pero no la felicidad restringida a un individuo, sino la que comparten el yo, el tú o la colectividad entera». Esta fórmula no resuelve, sin embargo, la cuestión.

La tarea de la Ética consiste en encontrar la explicación de por qué el hombre es capaz de concebir el bien de los demás como si fuera el propio. ¿Es esta facultad un instinto innato o un producto de nuestra razón que se transforma luego en una costumbre? ¿O es un sentimiento inconsciente contra el cual, según afirman los individualistas, hay que luchar? Y en el caso de que exista esta facultad, ¿de dónde procede esa extraña coincidencia del deber con el derecho por la cual el hombre identifica su bien con el de los demás?

Desde la época de la Antigua Grecia, la Ética procura contestar a estas preguntas y llega a soluciones variadísimas: la inspiración sobrenatural, el egoísmo, la sociabilidad, el temor ante el castigo en una vida futura, etc. Feuerbach no ha encontrado tampoco una solución nueva y satisfactoria.

Jodl, que trata a Feuerbach con toda simpatía, dice: «Indudablemente, hay una falta en la exposición moral de Feuerbach. Falta la prueba expresa de que esta contradicción entre el yo y el tú —que puede ser considerada como la fuerza animadora de la evolución ética— no se refiere a dos individuos, sino que es en realidad la contradicción entre el individuo y la comunidad». Pero esta observación no resuelve el problema planteado.

«La falta mencionada —continúa Jodl— ha sido subsanada por el sistema de filosofía del derecho de Krapp, donde se considera expresamente al interés común como el punto de partida lógico del proceso ético, por lo cual, en la medida en que el hombre se identifica con un conglomerado cada vez mayor de sus semejantes y finalmente con la humanidad entera, crece asimismo el valor racional de la moralidad». Krapp volvió, pues, al instinto de sociabilidad, que ya Bacon había considerado como más fuerte y duradero que el de satisfacción personal.

Al recomendar al lector la lectura de las propias obras de Feuerbach, escritas en un estilo amenísimo y basadas no en premisas abstractas, sino en la observación de la vida, y también la magnífica exposición que ha hecho Jodl de las ideas de este autor, me permitiré señalar aquí únicamente cómo explica Feuerbach la diferencia entre las inclinaciones (tanto egoístas como sociales) y el deber. Que ambos se encuentren a veces en oposición no quiere decir que sean y deban ser hostiles. Al contrario, el hombre dotado de educación moral es el que procura suprimir en lo posible esta oposición. Aunque el hombre, ejerciendo su deber, expone su vida, siente con claridad que si bien la acción puede significar la propia negación del cuerpo, la inacción significa con toda seguridad la

propia negación moral. Feuerbach se acercó mucho, además, a la idea de la justicia al escribir: «La voluntad moral es una voluntad que no quiere causar el mal porque no quiere sufrir el mal».

El objeto principal de la filosofía de este pensador consistió, sin embargo, en establecer las verdaderas relaciones entre filosofía y religión. Su postura ante la religión fue ciertamente negativa. Aspiró a emancipar a la humanidad del dominio que esta ha ejercido y no reconoció ni el origen divino ni la influencia benéfica de la Iglesia. La revelación en la cual se apoya toda religión, afirmaba Feuerbach, no emana de la divinidad, sino que es la expresión de los sentimientos vagos que el hombre tiene sobre lo que es útil al género humano. En los ideales y preceptos religiosos están expresados los ideales humanos que deberían guiar al hombre en la vida cotidiana. Es una idea muy justa: sin ello, ninguna religión, en efecto, habría adquirido el poder que las religiones en general ejercen sobre los hombres. Pero tampoco hay que olvidar que los brujos, los magos, los adivinos, etc., junto con los sacerdotes, siguen apoyando incluso en nuestro tiempo las reglas morales y religiosas primitivas en una compleja construcción de supersticiones, una de las cuales es la desigualdad entre clases y castas. Todo Estado es una asociación de ricos contra pobres y de gobernantes contra gobernados. Y los sacerdotes de todas las religiones —que al mismo tiempo son miembros activos de las organizaciones estatales— interpretan siempre los «ideales» que debieran custodiar en un sentido favorable a las clases gobernantes.

CAPÍTULO 13

La Ética del socialismo y del evolucionismo

*Evolución del concepto de justicia — Ética del socialismo — Fourier,
Owen y Saint-Simon, Proudhon
— Ética del evolucionismo — Darwin y Huxley*

COMO EL LECTOR HA podido comprobar a través de nuestro repaso a las varias explicaciones sobre el origen de la moral, casi todos los pensadores que se han ocupado de este problema han llegado a la conclusión de que hay en el hombre un sentimiento innato que lo empuja a solidarizarse con los demás. Algunos de ellos han hablado del sentido moral innato, pero no han dado una explicación del mismo; otros, profundizando más en el problema, han calificado este sentido de simpatía que el hombre siente por sus semejantes; otros, como Kant, sin distinguir entre las aspiraciones del sentimiento y los mandamientos de la razón, que casi siempre determinan conjuntamente nuestra conducta, han hablado del sentido del deber o de la conciencia moral que nos es propia, sin preguntarse no obstante de dónde proviene este sentido y cómo se desarrolla en el hombre, preguntas que se hacen ciertamente los representantes de la escuela antropológica o evolucionista. Otro grupo de pensadores buscó la explicación del sentimiento moral del hombre en la razón; entre estos se distinguieron principalmen-

te los escritores franceses de la segunda mitad del siglo XVIII, es decir, los enciclopedistas y, en primer lugar, Helvecio. Aunque trataron de explicar las aspiraciones morales del hombre únicamente por motivos egoístas dictados por la razón, reconocieron al mismo tiempo otra fuerza moral activa, el idealismo práctico, que empuja con mucha frecuencia al hombre a actuar por simple simpatía, por compasión, haciendo que se coloque en el lugar del que sufre e identificándose con él.

Fieles a su punto de vista fundamental, los pensadores franceses explicaron estos actos también por la razón, la cual busca en las acciones que realiza el hombre para el bien de sus semejantes la «satisfacción de su egoísmo» y de sus «necesidades superiores».

Pero el pensador que después de Bentham ha desarrollado de una manera más completa estas ideas fue su discípulo John Stuart Mill.

Junto a los escritores de estas variadas tendencias han existido en todas las épocas otros dos grupos de moralistas que han tratado de fundamentar la Ética en bases completamente distintas. Los pensadores del primero de estos grupos reconocen que el instinto o sentido moral es inspirado al hombre por el Creador de la Naturaleza, ligando de este modo la Ética con la religión. Este grupo ha ejercido una influencia más o menos directa en todas las teorías morales escritas hasta nuestros días. La otra dirección ha estado representada en la Antigua Grecia por ciertos sofistas, en el siglo XVII por Mandeville y en el siglo XIX por Nietzsche, los cuales se han burlado de toda moral, considerándola como una supervivencia de la educación religiosa y de las supersticiones.

En todos los pensadores que han visto el origen de la moral en los instintos innatos, en el sentido de la simpatía, etc., se manifiesta, en una u otra forma, la idea de que una de las bases de la moral está constituida por el concepto racional de justicia.

Ya hemos visto que numerosos pensadores, como por ejemplo Hume, Helvecio y Rousseau, se acercaron mucho a este con-

cepto, pero no se expresaron claramente al señalar la posición de la justicia dentro de la moral.

Fue durante la gran Revolución francesa, cuyos grandes actores se encontraban mayoritariamente bajo la influencia de las ideas de Rousseau, cuando se materializaron en la legislación y en la vida las ideas de igualdad política. Sin embargo, una parte de los revolucionarios de 1793-94 fue aún más lejos y reclamó la «igualdad de hecho», es decir, la igualdad económica. Estas nuevas ideas se desarrollaron durante la Revolución en las sociedades populares, en los clubes de los extremistas de los «*enragés*», de los «anarquistas», etc. Como es sabido, los defensores de estas ideas fueron derrotados en el Termidor (junio de 1794), cuando el poder cayó de nuevo en manos de los girondinos, que a su vez fueron más tarde sofocados por la dictadura militar. Pero los principios revolucionarios —la abolición de los restos del régimen feudal, la igualdad política, etc.— fueron difundidos por las tropas francesas republicanas a través de toda Europa y llegaron hasta las fronteras de Rusia. Y a pesar de que en 1815 los aliados vencedores, con Rusia y Alemania a la cabeza, devolvieron el trono de Francia a los Borbones e iniciaron la restauración, dichos principios revolucionarios han dominado los espíritus hasta nuestros días.

A finales del siglo XVIII y principios del XIX, numerosos pensadores empezaron a ver en la justicia el fundamento de la moral humana. Si esta visión no se ha convertido en una verdad reconocida por todos, se debe a dos causas: una, de carácter interior; otra, histórica. En el hombre existe, paralelamente a la idea de justicia y de la aspiración a ella, la aspiración al *predominio* personal, a ejercer el *poder sobre los demás*. A lo largo de toda la historia humana, desde los tiempos primitivos, se observa una lucha entre estos dos principios. En las sociedades de los salvajes, los «ancianos», conociendo por experiencia los trastornos que introduce en la vida de la tribu todo lo nuevo, temen las modificaciones y sirviéndose de la autoridad se oponen resueltamente a ellas. Es para salvaguar-

dar los usos tradicionales que se establecen, en estas tribus, las primeras instituciones del poder. Poco a poco se adhieren a ellas los sacerdotes, los hechiceros, los nigrománticos, etc., y todos juntos forman sociedades secretas para someter e imponer obediencia a los demás miembros de la tribu, conservar las tradiciones y el régimen establecido. Estas sociedades, en los primeros tiempos de su existencia, mantienen la igualdad y no permiten a los individuos aislados enriquecerse o ejercer la autoridad. Pero luego las mismas sociedades se oponen a la implantación de la igualdad como base de la vida social.

Lo mismo se observa a través de toda la historia humana hasta nuestros días. Los hechiceros de Oriente, los sacerdotes de Egipto, Grecia y Roma, que fueron los primeros exploradores de la Naturaleza y sus misterios, luego los zares y tiranos de Oriente, los emperadores y senadores romanos, los príncipes de la Iglesia en la Europa occidental, los militares, los jueces, etc., se opusieron siempre y por todos los medios a la adopción, en la vida social, de las ideas de igualdad por constituir estas una amenaza para su situación privilegiada.

Se comprende bien que la oposición de estos elementos bien organizados, y armados con conocimientos y experiencia, fuera un gran obstáculo para que la igualdad se reconociera como base fundamental de la humanidad. La lucha contra la desigualdad —que puede manifestarse en forma de esclavitud, de servidumbre, de castas, de títulos, de privilegios, etc.—, resultó muy difícil, especialmente porque la desigualdad estaba consagrada por la religión y a veces por la ciencia misma.

La filosofía del siglo XVIII y la Revolución francesa constituyeron una poderosa tentativa para acabar con el yugo secular y establecer un nuevo régimen social en los principios de la igualdad. Pero la espantosa lucha social que se desarrolló en Francia durante la Revolución, las crueles ejecuciones y posteriormente más de veinte años de guerras europeas paralizaron durante mucho tiem-

po la realización de estos nobles ideales. Hubieron de pasar sesenta años para que se inaugurara de nuevo en Europa, en 1848, un movimiento en favor de la igualdad, pero también fue ahogado en sangre. Después de estas tentativas revolucionarias, aproximadamente diez años más tarde, tuvo lugar una gran transformación en las ciencias sociales, cuyo resultado fue la creación de una nueva teoría: la evolucionista.

Ya Auguste Comte, el filósofo del positivismo, así como los fundadores del socialismo, Fourier, Saint-Simon y Owen, trataron de aplicar la teoría de la evolución continua del mundo vegetal y de los animales —que habían recibido de Buffon, Lamarck y los enciclopedistas— a la vida de las sociedades humanas. En la segunda mitad del siglo xix, el estudio de la evolución de las instituciones sociales humanas hizo posible por vez primera comprender en toda su importancia la evolución del concepto de igualdad de derechos, que constituye la base misma de toda la moral.

Ya hemos visto que Hume y más profundamente aún Adam Smith y Helvecio (este último sobre todo en el segundo tomo de su obra *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*) se acercaron al reconocimiento de la justicia y por lo tanto de la igualdad de derechos entendida como base de la moral humana.

La proclamación de la igualdad en la Declaración de los derechos del hombre en 1791 puso todavía más de relieve este principio fundamental.

Hay que señalar además que se dio un paso muy importante en el concepto de justicia. A finales del siglo xviii y a principios del xix muchos pensadores y filósofos concebían ya en el concepto de justicia y de igualdad de derechos no solamente la igualdad política y civil, sino principalmente la económica. Morelly, en su novela *Basiliade* y sobre todo en el *Código de la Naturaleza*, proclamó abierta y claramente la igualdad de los bienes. Mably, en su obra *De la legislación* (1776), demostró con mucho arte que la sola igualdad política, sin la económica, estaría incompleta y que

si se mantiene la propiedad privada, la igualdad resultará siempre una palabra vana. Hasta el moderado Condorcet declaró que la riqueza es la usurpación en su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1794). Finalmente, el apasionado Brissot, que fue girondino, es decir, un hombre moderado, y que murió víctima de la guillotina, afirmó en toda una serie de escritos que la propiedad privada es un crimen contra la Naturaleza.*

Todas estas ideas y aspiraciones hacia la igualdad económica se expresaron al final de la revolución en la doctrina comunista de Graco Babeuf.

Después de la revolución a principios del siglo XIX, las ideas de la justicia económica se manifestaron con gran claridad en la doctrina que recibió el nombre de socialismo, cuyos padres espirituales fueron Saint-Simon, Fourier y Owen. Entre ellos, sin embargo, existía ya un desacuerdo: Saint-Simon afirmaba que un régimen justo solo puede estar organizado por el poder, mientras que Fourier y en parte Owen creían que la justicia social es realizable sin la intervención del Estado. De modo que el socialismo de Saint-Simon es autoritario, mientras que el de Fourier es libertario.

Hacia la mitad del siglo XIX, las ideas socialistas fueron propagadas por numerosos pensadores, entre los cuales hay que mencionar a Considerant, Pierre Leroux, Louis Blanc, Cabet, Vidal, Pécqueur y Proudhon en Francia; a Karl Marx, Engels, Rodbertus y Schäffle en Alemania; a Bakunin, Chernyschewski, Lawroff y otros en Rusia. Todos estos pensadores y sus discípulos se dedicaron a la propaganda de las ideas socialistas o trataron de dar al socialismo una base científica.

* En el trabajo de André Lichtenberger *El socialismo en el siglo XVIII* se encontrará un considerable material relativo a las tendencias socialistas de la época.

A medida de que estas ideas fueron abriéndose camino, se observaron en ellas dos tendencias principales: por una parte, el comunismo autoritario; y por otra, el anárquico que negaba toda autoridad. Entre las dos tendencias que acabamos de mencionar se formaron algunas escuelas: el capitalismo de Estado que defiende el punto de vista de que el Estado debe poseer todo lo necesario para la producción, el colectivismo, el cooperativismo, el socialismo municipal y algunas más.

Al mismo tiempo las ideas socialistas, sobre todo las de Robert Owen, crearon un fuerte movimiento obrero, económico en su forma exterior, pero en realidad hondamente ético. Este movimiento tendía a reunir a todos los obreros en uniones para la lucha directa contra el capitalismo. Ello dio nacimiento entre 1864 y 1879 a la Asociación Internacional de los Trabajadores, que se propuso unir a los proletarios del mundo entero.

Tres tesis fundamentales fueron establecidas por este movimiento intelectual y revolucionario:

1. Abolición del salario que paga el capitalista al obrero, puesto que este salario no es otra cosa que la forma contemporánea de la esclavitud.

2. Abolición de la propiedad privada, organización social de la producción y del cambio de los productos.

3. Emancipación del individuo y de la sociedad de la esclavitud política, es decir, del Estado, que sirve para el mantenimiento y la conservación de la esclavitud económica.

La realización de estos tres principios es necesaria para inaugurar en la sociedad la justicia social que corresponde a las exigencias morales de nuestra época. Estas ideas han penetrado profundamente no solo en el espíritu de los obreros, sino en el de todos los elementos progresivos.

Pero de todos los socialistas, el que más se acercó a la concepción de justicia ha sido Proudhon.

PROUDHON (1809-1865).— Su significado en la historia de la evolución de la Ética, igual que el de Darwin, pasó desapercibido. Sin embargo, el historiador de la Ética, Jodl, no vaciló en colocar a este autodidacta (Proudhon era de origen campesino y trabajaba como cajista) junto a los pensadores más sabios y profundos del campo de la moral.

Naturalmente, al declarar que la justicia es el concepto fundamental de la moral, Proudhon estaba bajo la influencia de Hume, Adam Smith, Montesquieu, Voltaire y los enciclopedistas, por un lado, y la filosofía alemana, y especialmente el movimiento socialista, por otro. El movimiento que más tarde llegó a la creación de la Asociación Internacional de los Trabajadores y cuyo lema fue: «No hay derechos sin deberes, ni deberes sin derechos».

Pero el mérito principal de Proudhon consiste en haber declarado que la igualdad y la justicia —conceptos que emanan de la gran Revolución francesa— son ideas fundamentales de la Ética. Demostró que estos conceptos han sido siempre la base de toda sociedad y por lo tanto de toda moral, a pesar de que los pensadores no se fijaran o no quisieran fijarse en ellos.

En una de sus primeras obras titulada ¿Qué es la propiedad? Proudhon identificó la justicia con la igualdad (o, mejor dicho, con la igualdad de derechos, apoyándose en la antigua definición de justicia: «*Justum aequale est, injustum inaequale*» [«Justo es lo que es igual, injusto lo desigual»]). Luego insistió con frecuencia sobre la misma cuestión en sus obras *Contradicciones económicas y Filosofía del progreso*. Pero el estudio completo del asunto, en el cual se fija la importancia capital del concepto de justicia, lo encontramos en su obra maestra, *La justicia en la Revolución y en la Iglesia*, publicada en 1858 en tres tomos.

Cierto es que no hay en esta obra una exposición sistemática de las ideas éticas de Proudhon, pero no lo es menos que en ella se manifiesta a menudo su pensamiento de una manera relevante.

La Ética es para Proudhon una parte de la ciencia del derecho. La tarea del explorador de la moral consiste en encontrar su esencia, su origen y su sanción, es decir, lo que da al derecho y a la moral el carácter obligatorio y lo que tiene valor educativo. Como Comte y los enciclopedistas, Proudhon se negó resueltamente a sentar su filosofía del derecho y de la moral en una base religiosa o metafísica. Es preciso, decía, estudiar la vida de las sociedades y descubrir de este modo los principios que sirven de hilo conductor en las mismas.

Podría decirse que hasta esta época la Ética se construyó siempre más o menos bajo la influencia de la religión; ninguna doctrina se atrevió a declarar que la igualdad de derechos y la igualdad económica constituyen las bases mismas de toda moral. Proudhon procuró hacerlo en la medida de lo posible, aunque no hay que olvidar que escribió bajo la censura de Napoleón, que combatía severamente el socialismo y el ateísmo. Quiso crear, según su propia confesión, una filosofía popular basada en la ciencia. Con este fin escribió su obra *La justicia en la Revolución y en la Iglesia*. El objeto de esta filosofía, como el de todas las demás ciencias, consiste en la previsión que sirve para trazar las rutas de la vida social antes de que la sociedad se adentre en ellas.

El verdadero sentido de la justicia y la base de toda moral se encuentra, según Proudhon, en el sentido del valor personal. El hombre en el cual este sentido está desarrollado no niega la dignidad de los demás. El derecho es la capacidad propia a cada hombre de exigir que todos los demás respeten su sentido de la dignidad humana; el deber consiste en reconocer la dignidad humana en los demás. *No es posible amar a todos*, pero debemos respetar su dignidad personal. No podemos exigir a todos que nos quieran, pero tenemos derecho a exigir que respeten nuestra personalidad. Construir la sociedad nueva en el amor mutuo es imposible; pero no solo es posible, sino que es deseable construirla sobre las exigencias del respeto mutuo.

«Sentir y cultivar la dignidad humana, en primer lugar en lo que nos es propio, después en la persona de nuestros semejantes, sin caer en el egoísmo y sin fijarnos en la divinidad o en la sociedad, esto es el derecho: estar dispuestos en todas las circunstancias a defender esta dignidad. He ahí la justicia».

Sería lógico y consecuente por parte de Proudhon declarar con toda claridad que una sociedad libre puede ser construida solo sobre la igualdad de derechos. Pero si no lo dijo con claridad tal vez fuera por temor de la censura napoleónica; de todos modos, esta idea penetra la obra entera.

En cuanto al origen del sentido de la justicia, Proudhon, igual que Comte y toda la ciencia contemporánea, lo encuentra en el *desarrollo de las sociedades humanas*.

Proudhon busca una base orgánica para explicar la moral, o sea, la justicia* y la encuentra en la *estructura psíquica del hombre*.** La justicia, dice, no tiene un origen celestial ni es tampoco el resultado de un cálculo, puesto que sobre el cálculo no puede establecerse régimen social alguno. Es además algo distinto de la *bondad natural* del hombre, del *sentido de la simpatía* o del sentimiento de sociabilidad sobre el cual los positivistas pretenden establecer la Ética. El hombre posee un sentido especial, más elevado que el de la sociabilidad, y es precisamente el sentido del derecho, la conciencia del igual derecho de todos al respeto de su persona.***

«De modo que Proudhon —observa Jodl—, después de tantas protestas contra el transcendentalismo, vuelve al fin y al cabo a la antigua herencia de la Ética intuitiva, a la conciencia moral».

* *La justicia en la Revolución y en la Iglesia*, tomo I.

** Jodl cae aquí en el mismo error que Proudhon al identificar la moral con la justicia, que a mi entender no es más que un elemento de la moral.

*** Jodl, *Historia de la Ética*, tomo II.

Pero esta observación no es del todo justa. Proudhon quiso tan solo decir que el concepto de justicia no puede ser una inclinación sencilla, innata, porque si así fuera, sería inconcebible que triunfara en la lucha con las demás inclinaciones que empujan siempre al hombre a ser injusto para con los demás. El sentido humano de defender los intereses ajenos, aunque sea en perjuicio propio, no puede provenir de un sentido innato, a pesar de que sus comienzos existan ya en el hombre. Esta materia prima hay que educarla. Su desarrollo es posible gracias a la experiencia y tan solo en la sociedad humana. Y en realidad, así ocurren las cosas.

Al considerar las contradicciones entre el concepto de justicia que alienta al hombre y la injusticia social que se observa a través de la historia, Proudhon llegó a la conclusión de que, a pesar del innatismo de aquel concepto, la humanidad ha necesitado millares de años para que la idea de justicia penetrara como principio fundamental en la legislación durante la Revolución francesa y a través de la Declaración de los derechos del hombre.

De la misma manera que Comte, Proudhon comprendió perfectamente el progreso que se estaba produciendo en la evolución de la humanidad y estaba seguro de que este progreso continuaría no solo en lo que concierne a la cultura, es decir, a las condiciones de progreso material, sino principalmente en lo que se refiere a la civilización, o sea, al desarrollo intelectual y espiritual. En este progreso, Proudhon atribuía una gran importancia al proceso de idealización, a los ideales que en ciertas épocas dominan las mezquinas preocupaciones cotidianas.

En cualquier caso, Proudhon preparó a los hombres para la concepción de la justicia como idea fundamental de la moral, y este es su gran mérito.* El fin supremo para el hombre, decía

* Ideas admirables sobre la Ética y la justicia se encuentran no solo en *La justicia en la Revolución y en la Iglesia*, sino también en *Sistema de las*

Proudhon, es la realización de la justicia. Toda la historia de la humanidad es la historia de los esfuerzos para alcanzar la justicia. Todas las grandes revoluciones no son otra cosa que la aspiración a implantar, por la fuerza, la justicia; pero como durante la revolución, el medio —es decir, la violencia— triunfa sobre las antiguas formas de la opresión, resulta que una violencia se sustituye por otra. A pesar de ello, toda revolución está inspirada por la justicia e introduce, aun si degenera más tarde, cierta parte de justicia en la vida social. Todas estas realizaciones parciales conducirán, al fin y al cabo, al triunfo de la justicia sobre la tierra.

¿Por qué la justicia, a pesar de tantas revoluciones, no se ha alcanzado enteramente en ningún país? Porque esta idea no ha penetrado todavía en la mayoría de los hombres. La justicia tiene que transformarse en una fuerza motriz que inspire la revolución. Su punto de partida debe ser el sentido de la dignidad personal, que en la vida social se transforma en dignidad humana. Un ser razonable reconoce la dignidad humana a sus semejantes. En este punto, la justicia se distingue del amor y de las demás manifestaciones de la simpatía. Es la antítesis del egoísmo: su influencia sobre nosotros es más fuerte que la de los demás sentimientos. Por eso, en el hombre primitivo, la dignidad personal adopta formas brutales y a veces antisociales, y la justicia encuentra su expresión en forma de mandamientos sobrenaturales y se apoya en la religión. Pero poco a poco y bajo la influencia de la religión, este sentimiento de justicia se disgrega y se deteriora. A pesar de su esencia, la religión se hace aristocrática y en el cristianismo (como

contradicciones económicas, Filosofía de la miseria, Idea general sobre la revolución del siglo XIX y ¿Qué es la propiedad? El malintencionado folleto de Marx, *Miseria de la filosofía*, escrito contra Proudhon, no ha rebajado en lo más mínimo el valor de su obra. El sistema ético de Proudhon estaba ya formado antes del año 40 del siglo XIX, es decir, antes de que comenzara su carrera de escritor.

en las demás religiones anteriores), se llega hasta la humillación de la dignidad humana. En nombre del respeto a Dios se desarraiga el respeto debido al hombre y la idea de justicia sucumbe, lo que conduce a la disgregación de la sociedad.

Entonces se produce la revolución que abre a la humanidad a una nueva era. La justicia tiene a través de la revolución la posibilidad de manifestarse en toda la integridad y pureza de su concepto. «La justicia —dice Proudhon— es absoluta, inamovible, no puede ser expresada en conceptos relativos, en nociones de más o de menos. Es el criterio invariable de todos los actos humanos».* Es significativo, añade Proudhon, que desde la caída de la Bastilla en 1789, ningún gobierno francés se haya atrevido a repudiar la revolución y a proclamarse francamente antirrevolucionario. Lo que no le ha impedido traicionar la justicia; e incluso el régimen del Terror y el mismo Robespierre —quizá el que más— la han traicionado.**

Pero hay que cuidar además que los intereses del individuo no sean pisoteados en nombre de la sociedad. La verdadera justicia consiste en la combinación armoniosa de los intereses sociales con los del individuo. La justicia así concebida no contiene en sí nada misterioso, ningún misticismo. No está inspirada tampoco en el deseo de la ventaja personal, puesto que el hombre ha de considerar como un deber exigir respeto no solamente para su propia persona, sino también para todos sus semejantes. La justicia reclama el respeto de la dignidad personal aun para con el enemigo, de donde surge el derecho de guerra.

La justicia abre a todos un camino de desarrollo y de perfección. Por este motivo, encontró ya su expresión en las religiones más primitivas, como por ejemplo en la de Moisés, que prescribe amar a Dios con toda el alma y al prójimo como a sí mismo; y por

* *De la justicia en la Revolución y en la Iglesia*, 1838, ensayo II.

** *Ibid.*, pág. 196.

esto el profeta Tobías predicó: «No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti». En el mismo sentido se expresaron los pitagóricos, Epicuro y Aristóteles, así como filósofos no religiosos como Gassendi, Hobbes, Bentham, Helvecio, etc.*

En una palabra, vemos que en todas las direcciones la igualdad de derechos es considerada como base de la justicia, o como decía Proudhon: «Sin igualdad, no hay justicia».**

Desgraciadamente, todos los partidarios del poder, aun los socialistas del Estado, no se fijan en estos principios fundamentales de toda moral y siguen manteniendo la necesidad de la desigualdad dentro del Estado. A pesar de ello, la igualdad de derechos ha pasado a ser la base de todas las declaraciones de principios formulados desde la gran Revolución francesa, como constituyó la base de la Declaración de derechos de la República Norteamericana. En la declaración de 1789 se proclamó ya que la Naturaleza ha creado a todos los hombres libres y con iguales derechos. Lo mismo repitió la declaración del 24 de junio de 1793.

La Revolución proclamó además la igualdad personal y la de los derechos políticos y civiles, así como la igualdad ante la ley y ante los tribunales. Hizo más aún: creó una nueva economía social reconociendo, en lugar del derecho personal, el principio de *la equivalencia de los servicios mutuos****.

* Añadiré tan solo que justamente lo mismo encontramos en las reglas de vida de las sociedades salvajes. Véase mi libro *El apoyo mutuo*.

** *En ce qui touche les personnes, hors de l'égalité point de justice.*

*** Proudhon añadía: «La fórmula comunista —“A cada uno según su necesidad, de cada uno según su capacidad”— puede adoptarse solo en la familia. La fórmula de Saint-Simon —“A cada uno según su capacidad”— es la negación absoluta de la igualdad». En el falansterio de Fourier se reconoce el principio de la mutualidad, pero se repudia la justicia para con cada individuo aislado. Mucho más sencillo y digno es el principio adop-

La quintaesencia de la justicia es el respeto de nuestros semejantes. Esta idea ha sido repetida por Proudhon con mucha frecuencia. La definición de la justicia, escribió, puede ser formulada de este modo: «Respeto a tu semejante como a ti mismo incluso si no puedes quererlo, y no permitas que no lo respeten, como si se tratara de ti mismo».*

La economía política ha señalado la división del trabajo como una solución para aumentar la producción, lo que naturalmente es inevitable. Ciertos economistas, como por ejemplo B. Rossi, señalaron también que esta división del trabajo conduce al embrutecimiento de los obreros y a la creación de una clase de esclavos. Así, la única solución posible de este estado de cosas consiste en la *mutualidad de los servicios*, en vez de la *sumisión* de unos a otros, y en su consecuencia natural, la *igualdad de derechos y de posesiones*. Así lo estableció la declaración del 15 de febrero y 24 de junio de 1793, en la cual se proclamó la libertad e igualdad de todos ante la ley. Desde entonces, se ha repetido en los años 1795, 1799, 1814, 1830 y 1848. La justicia es para Proudhon no solo una fuerza social *reguladora*, sino que la concibe como una fuerza *creadora* igual que la razón o el trabajo.** Luego, tras señalar, como ya había observado

tado desde hace mucho tiempo por la humanidad: deben valorizarse únicamente los resultados de la producción, lo que no ofende a la dignidad personal, y la organización económica se reduce a una fórmula sencilla: el intercambio.

* Proudhon escribió esto en 1858. Desde entonces, muchos economistas han dicho lo mismo.

** «El hombre es un ser razonable y trabajador, el más laborioso y sociable de todos, que tiene como principal finalidad no el amor, sino la ley, que es más elevada que el amor. De ahí el espíritu de sacrificio heroico para con las ciencias, sacrificio desconocido de las masas; de ahí los mártires del trabajo y de la industria, de los cuales nada dicen las novelas y el teatro; de ahí los mártires de la libertad y de la patria...». «Dejadme que

Bacon, que *el pensamiento procede de la acción* y de haber dedicado una serie de páginas admirables a la necesidad del trabajo manual y de la enseñanza de los oficios en las escuelas, en la medida en que es un medio para profundizar en nuestro conocimiento científico, Proudhon considera la justicia en sus varias aplicaciones: en el individuo, en la repartición de las riquezas, en el campo de la instrucción, en el Estado, etc.

Proudhon reconoce que para el desarrollo de la justicia en las sociedades humanas es necesario, en efecto, un cierto tiempo; se necesita además que el hombre posea en alto grado el ideal y el sentimiento de la solidaridad para con los demás, lo que únicamente se consigue tras una larga evolución individual y social. Sobre este tema —que he de considerar con más detalle en el segundo volumen—, añadiré tan solo que en la obra citada de Proudhon se pueden encontrar una gran cantidad de pensamientos nuevos y fecundos.

En las páginas que Proudhon escribió acerca de la justicia hay también una gran cantidad de ideas que despiertan y avivan el pensamiento. La abundancia de ideas es en efecto uno de los rasgos característicos de este pensador. Con todo, Proudhon no se fijó quizás lo bastante en la distinción entre los dos sentidos

me incline ante vosotros, que habéis sabido rebelaros y morir en 1789, 1792 y 1830. Estáis más presentes que nosotros, que hemos renunciado a nuestra libertad...». «Dar luz a una idea, producir un libro, un poema, una máquina; en una palabra, crear una obra acabada, prestar un servicio al país o a la humanidad, salvar la vida a un hombre, hacer algo bueno, corregir una injusticia, todo esto constituye la reproducción de nosotros mismos en la vida social, como, procreando, nos reproducimos en la vida orgánica. La vida del hombre alcanza su plenitud satisfaciendo las condiciones siguientes: amor en los hijos y la familia; trabajo en la producción; sociabilidad en la justicia; es decir, participando en la vida de la sociedad y en el progreso de la humanidad». (*La justicia en la Revolución y en la Iglesia*, vol. II, ensayo V).

que posee en francés la palabra «*justice*». Tiene en primer lugar un sentido análogo a igualdad matemática, a «equivalencia». Y, además, significa la actividad de la justicia, su *funcionamiento*, tomando la palabra en sentido jurídico. Proudhon la empleó a veces en este segundo sentido, lo que tuvo por consecuencia la introducción de ciertas inexactitudes en su obra.

Pero de todos modos, tras la publicación de la obra de Proudhon, *La justicia en la Revolución y en la Iglesia*, es imposible construir la Ética sin reconocer como su fundamento la igualdad de derechos. Probablemente por tal motivo se ha hecho un gran silencio alrededor de esta obra y solo Jodl ha tenido el valor de colocar al revolucionario francés en un puesto de honor en su *Historia de la Ética*. Es cierto que en los tres volúmenes de *La justicia en la Revolución y en la Iglesia*, consagrados por Proudhon a la justicia, hay muchas cosas ajenas al tema: polémicas con la Iglesia, dos ensayos sobre la mujer (con cuyas ideas los escritores contemporáneos seguramente no estarán de acuerdo) y, en definitiva, muchas reflexiones que oscurecen un poco la explicación. Pero en esta obra tenemos por fin un estudio donde se expresa claramente que la justicia es el reconocimiento de la igualdad de derechos, la aspiración a la igualdad de todos y el fundamento principal de las ideas morales.

La Ética se encaminaba desde hacía mucho tiempo hacia este resultado, pero hasta ahora ha estado tan unida a la religión que ninguno de los predecesores de Proudhon expresó estas ideas con plenitud.

Por fin, hay que señalar que en la citada obra de Proudhon, paralelamente al desarrollo de la idea de justicia, existe una alusión al triple carácter de la moral. En efecto, en el primer volumen de la obra señala, aunque solamente en unas pocas líneas, que la fuente primitiva de la moral es la sociabilidad que ya se observa en los animales. Y al final de su trabajo, en el tomo tercero, cita el tercer elemento de toda moral: el ideal. Ciertamente, Proudhon no indica qué camino sigue la línea que marca la diferencia entre la justicia

matemática que se enuncia con el principio: «Da a cada uno lo que le pertenece» y la justicia ideal que se expresa con: «Da a los otros más de lo que les pertenece», pero lo cierto es que Proudhon completa la justicia real con el Ideal, es decir, con la tendencia hacia los actos ideales que dan a nuestros conceptos morales más amplitud y delicadeza. En realidad, después de la revolución americana y de las dos revoluciones francesas, nuestras ideas sobre la justicia no son las mismas que a finales del siglo XVIII. Entonces la servidumbre y la esclavitud no provocaban protestas, ni siquiera entre los pensadores más avanzados que escribían sobre la moral.

DARWIN.— Examinaremos ahora los trabajos de los pensadores que se han ocupado de la Ética desde el punto de vista evolucionista. Son muchos, puesto que casi todos los tratadistas de la segunda mitad del siglo XIX se han inspirado en la teoría de la evolución, que supo conquistar rápidamente los espíritus después de los estudios de Darwin sobre la vida orgánica. Incluso en las obras de ciertos escritores que no se preocuparon de la moral se encuentran indicaciones sobre el desarrollo de la Ética, junto con las referentes a la evolución de los conceptos intelectuales, científicos, religiosos y políticos. Se puede decir que la teoría de Darwin ha tenido una influencia enorme y decisiva en el desarrollo de la Ética realista contemporánea, o por lo menos de ciertas partes de ella. Me contentaré aquí con el análisis de los trabajos de los principales representantes de la Ética evolucionista: Herbert Spencer, Huxley, que fue discípulo directo y auxiliar de Darwin, y Guyau. Ciertamente hay una serie de trabajos de gran valor para la Ética inspirados también por la doctrina de la evolución, como por ejemplo las grandes obras de Westermarck, el libro de Bastian sobre *El origen y la evolución de las ideas morales*, la obra de Gizycki sobre *El hombre en la historia*, sin hablar, claro está, de las obras menos originales como las de Kidd y Sutherland, o de las divulgaciones populares escritas para la propaganda por los socialistas y anarquistas.

He expuesto la Ética de Darwin en el capítulo III de este libro. En pocas palabras, su esencia es la siguiente: sabemos que el hombre posee un sentido moral y es natural que queramos conocer su origen. Es poco probable que cada uno adquiera este sentido aisladamente. Su origen hay que buscarlo en el desarrollo de los sentimientos sociales, instintivos o innatos, que se manifiestan en los animales sociales y en el hombre. En virtud de este sentido, el animal se complace en estar en compañía de sus semejantes, experimenta cierta simpatía y compasión por ellos y les presta ciertos servicios.

Este sentimiento de simpatía social, desarrollándose poco a poco paralelamente a la complicación de la vida social, se hace cada vez más variado, razonable y libre en sus manifestaciones. En el hombre, el sentimiento de la simpatía social se transforma en una fuente de ideas morales. Pero ¿cómo se desarrollan de este sentimiento las ideas morales? He aquí lo que dice Darwin al respecto: el hombre está dotado de memoria y de la capacidad de pensar. Y ocurre que cuando no escucha la voz del sentimiento de simpatía social, sino que sigue una inclinación opuesta cualquiera —por ejemplo, la inclinación al odio para con los demás—, tras un placer de muy corta duración experimenta un disgusto interior, un remordimiento. A veces, en el momento mismo de la lucha entre dos sentimientos opuestos, la razón manda al hombre imperiosamente que siga las indicaciones del sentimiento de simpatía social, al mismo tiempo que le describe las consecuencias de tal o cual acto. En este caso, el convencimiento de que hay que seguir la voz de la simpatía personal se transforma en conciencia del deber. Cualquier animal con instintos sociales desarrollados y en posesión de los instintos paternal y filial, inevitablemente adquiere, si sus capacidades están al nivel de las del hombre, un sentido moral o conciencia del deber.*

* Darwin, *El origen del hombre*, edición inglesa de 1859, capítulo IV.

Más tarde, en el grado consiguiente de la evolución, cuando la vida social adquiere un nivel más elevado, es la *opinión pública* —constituyendo un gran apoyo para el sentido moral— la que indica al hombre cómo hay que actuar para el bien común. La opinión pública no es algo procedente de las convenciones sociales imaginarias, como afirmaron con tanta ligereza Mandeville y algunos de sus partidarios, sino que es el resultado del desarrollo en la sociedad de la simpatía mutua. Poco a poco, la capacidad para el bien común se transforma en una costumbre.

Con esto se ve claramente que Darwin volvió al concepto formulado ya por Bacon en su *Instauratio Magna*. Ya he señalado que fue Bacon quién indicó que el instinto social es más poderoso que el personal. A la misma conclusión llegó también, como hemos visto, Hugo Grocio.*

Las ideas de Bacon y de Darwin acerca del dominio del instinto social sobre el individual proyectan mucha luz sobre los primeros períodos de la evolución moral del género humano. Estas ideas deberían constituir los fundamentos de todos los trabajos modernos en el campo de la Ética. Pero en realidad han pasado desapercibidos. Así, al hablar yo en Inglaterra con los natu-

* Spinoza también menciona el apoyo mutuo entre los animales (*mutuam juventum*) como un rasgo importante de la vida social. Claro está que las especies animales que han poseído el sentido del apoyo mutuo más desarrollado han tenido más probabilidades de éxito en la lucha por la existencia, lo que a su vez ha desarrollado más su instinto social. En las sociedades humanas, gracias al don de la palabra y por consiguiente de la leyenda, aumentó la influencia de las personas observadoras y experimentadas. Es natural que, de las especies animales que más se acercaron al hombre y con las cuales este estaba en lucha continua por la existencia, sobrevivieran aquellas que tenían más desarrollado el sentido del apoyo mutuo, es decir, aquellas en las cuales el sentido de conservación social era más fuerte que el de conservación personal, que a veces llega a perjudicar los intereses de la especie.

ralistas afiliados a la escuela darwinista acerca de las ideas éticas de Darwin, muchos me preguntaban: «¿Darwin ha escrito sobre la Ética?». Otros creían que al hablar yo de las ideas morales de Darwin me refería a la «implacable lucha por la existencia» como principio fundamental de las sociedades humanas y quedaban muy extrañados cuando decía que Darwin veía el origen del sentimiento del deber en el predominio de la simpatía social sobre el egoísmo. Para ellos, las ideas morales del darwinismo consistían en la lucha de todos contra todos.*

HUXLEY.— Las concepciones del darwinismo encontraron un gran reflejo en las obras del principal discípulo de la escuela, Huxley, a quien Darwin eligió para la popularización de sus conclusiones acerca de las transformaciones de las especies.¹³⁸

Este evolucionista de talento, que tanto hizo para confirmar la doctrina de Darwin sobre la evolución de las formas orgánicas, se mostró incapaz de seguir a su gran maestro en el dominio de la Ética. Huxley expuso sus ideas sobre la cuestión en una conferencia dada poco antes de su muerte en la Universidad de Oxford titulada *Evolución y Ética*** y se sabe por sus cartas, publicadas por el hijo de Huxley, que le atribuyó mucha importancia y que la había preparado con sumo cuidado. La prensa acogió la conferencia como una especie de manifiesto agnóstico;*** la mayoría de los lectores in-

* En una de sus cartas, Darwin escribió: «No se han fijado en esto probablemente porque sobre el problema había muy poco escrito». Lo mismo ocurrió con sus ideas morales. En nuestro siglo capitalista y mercantil, la *lucha por la existencia* ha tenido tanto éxito que la gente no se ha fijado en las demás ideas de Darwin.

** Editada ese mismo año en forma de folleto. Más tarde, Huxley escribió para ella un prólogo que desde entonces acompaña dicha lección en todas las ediciones de sus *Ensayos* (Macmillan, Londres).

*** La palabra «agnóstico» fue introducida por primera vez por un peque-

gleses vieron en ella la última palabra de lo que la ciencia contemporánea puede decir acerca de los principios de la moral, es decir, del objeto final de todo sistema filosófico. La importancia que se le dio a la conferencia no solamente obedecía al nombre del autor, que tanto había trabajado en favor de la doctrina evolucionista, y a que la conferencia estaba escrita en una forma literaria perfecta y reconocida como modelo de prosa inglesa, sino principalmente al hecho de que reflejaba los conceptos morales dominantes entre las clases cultas de todas las naciones, conceptos que han penetrado tan profundamente en esas clases que pueden considerarse como su religión.

El motivo central de la conferencia consiste en lo siguiente: existe un proceso «cósmico», es decir, referente a la vida del universo, y un «proceso ético», es decir, de la vida moral; los dos son opuestos, se niegan mutuamente. Al proceso cósmico está sometida la Naturaleza entera, las plantas, los animales y el hombre primitivo; este proceso está regado con sangre; en él triunfan el pico fuerte y la uña vigorosa. Es la negación de todos los principios morales.

«El sufrimiento es la ley de todos los seres vivos y constituye el elemento esencial del proceso cósmico».

«Los métodos de lucha por la existencia propios del tigre o del lobo son los rasgos característicos de este proceso».

«En la humanidad primitiva, la apropiación franca por la fuerza de todo lo que se puede poseer resultaba el medio más racional en la lucha por la existencia».

La conclusión es que la Naturaleza no nos enseña más que el mal. Es lo único que podemos aprender de ella. Y no es verdad que haya un cierto equilibrio entre el bien y el mal. Nada de

ño grupo de escritores no creyentes que se reunían en la casa de James Knowles, director de la revista *The Nineteenth Century*. Prefirieron usar la palabra «agnosticismo» (negación de la «gnosis», de la revelación) a «ateísmo».

eso: es el mal el que prevalece y triunfa. La Naturaleza no llega a enseñarnos que la sociabilidad y la limitación de nuestras inclinaciones egoístas constituyen un arma poderosa para el éxito en el proceso de la evolución. Al contrario: Huxley se empeñó en demostrar que «la Naturaleza cósmica no es en modo alguno una escuela de la virtud, sino más bien el cuartel general del enemigo de todo lo moral» (pág. 27 del folleto *Evolución y Ética*). Lo que nosotros consideramos como una vida virtuosa, moral, es completamente opuesto a lo que en la lucha cósmica por la existencia puede conducir al éxito.

Y de repente, en medio de esta vida cósmica que había durado un sinnúmero de miles de años y enseñaba la lucha implacable y la inmoralidad, aparece, sin razón visible, no se sabe de dónde, el «proceso ético», es decir, la vida moral, inspirada al hombre ya en un período posterior de su evolución no se sabe por quién, pero de todos modos seguro que no por la Naturaleza. «La evolución cósmica —subraya Huxley— no es capaz de proporcionar ni un solo argumento para demostrar que lo que llamamos el bien es preferible a lo que calificamos de mal» (*ibid.*, pág. 31). Y sin embargo, sin que sepamos por qué, en la sociedad humana se inaugura el «proceso social», que no constituye una parte del «proceso cósmico», sino que «es algo que pone ciertos límites a este proceso, que lo regula. Gracias a su intervención triunfan en la lucha por la existencia no los que están mejor armados físicamente, sino los que son moralmente mejores» (*ibid.*, pág. 33). Pero ¿por qué razón y de dónde proviene esta repentina evolución en la Naturaleza? Sobre este punto Huxley no dice ni una palabra; sigue afirmando que el proceso ético no es en modo alguno la continuación del proceso cósmico; el primero, según Huxley, es el contrapeso del segundo; y el primero encuentra en el segundo «un enemigo tenaz y poderoso».

Así, para Huxley, la lección que la Naturaleza nos proporciona es en realidad una lección de maldad (*ibid.*, pág. 37); pero desde

el momento en que los hombres forman sociedades organizadas se produce el «proceso moral» (sin que se sepa no obstante de dónde proviene) y la lección de este proceso es completamente opuesta a la que la Naturaleza enseña al hombre. Luego la ley, la costumbre y la civilización siguen desarrollando este proceso.

Pero ¿dónde están las raíces, los principios del proceso ético? Este no pudo nacer de la observación de la Naturaleza, puesto que esta observación enseña lo diametralmente opuesto. Tampoco puede ser considerado como una herencia de los tiempos anteriores a la aparición del hombre, puesto que entre los animales no hay vislumbres del proceso ético. Sus raíces han de estar, en consecuencia, *fuera de la Naturaleza*.

La ley moral que refrena las pasiones tiene por lo tanto su origen —como la ley de Moisés— no en las costumbres ya existentes ni en los usos, sino que procede más bien de una revelación divina que alumbró de súbito la mente del legislador. Tiene un origen sobrehumano, sobrenatural.

Esta conclusión de las ideas de Huxley es tan lógica y natural que George Mivart, el conocido evolucionista y al mismo tiempo fervoroso católico, inmediatamente después de la conferencia de Huxley publicó en la revista *The Nineteenth Century* un artículo felicitando a su amigo por haber vuelto al seno de la Iglesia cristiana. «Huxley ha dicho muy bien —escribió en este artículo Mivart— que la Ética nunca ha podido constituir una parte del proceso general de la evolución.* El hombre no pudo por su propia voluntad y conscientemente inventar un ideal moral: este ideal estaba en el hombre, pero no emanaba de él: provenía del Creador divino».

En efecto: o los conceptos morales del hombre no son más que el desarrollo de las costumbres del apoyo mutuo, hasta tal punto

* Mivart, *Evolución del profesor Huxley*, en la revista *The Nineteenth Century* (agosto de 1893).

propias de todos los animales sociales que pueden ser calificadas de leyes de la Naturaleza, y en este caso nuestros conceptos morales, si proceden de la razón, son la conclusión de lo que el hombre ha observado en la Naturaleza; o, si proceden de los instintos y costumbres, son el desarrollo de los instintos y costumbres propias de los animales sociales; o bien nuestros conceptos morales están inspirados por el Cielo y todos los trabajos sobre la Ética pueden constituir tan solo comentarios sobre la voluntad divina. Tal era la conclusión inevitable de dicha conferencia de Huxley.

Pero de repente he aquí que al editar Huxley su lección *Evolución y Ética* en un folleto, entre las largas notas cuidadosamente escritas encontramos una reducción de la esencia de la conferencia.* En esta nota, Huxley reconoce que el proceso ético constituye «una parte del proceso general de la evolución», es decir, del «proceso cósmico», en el cual existen ya los comienzos del «proceso ético».

Así que todo lo dicho en la conferencia acerca de los dos procesos opuestos y hostiles —el natural y el ético— no corresponde a la verdad. En la sociabilidad de los animales ya existen principios de moral que en las sociedades humanas reciben su desarrollo consiguiente y se perfeccionan.

¿Cómo pudo Huxley cambiar tan bruscamente de idea? No lo sabemos. Hay que suponer que ello obedeció a la influencia de su amigo Romanes, el profesor de la Universidad de Oxford, que precisamente presidió la lección del profesor Huxley. Pues Romanes trabajaba en aquella época en el estudio de la moral entre los animales y poco tiempo antes había publicado una obra importante sobre *La inteligencia de los animales*.

Siendo hombre en extremo honrado y humano, probablemente Romanes protestó contra las conclusiones de Huxley y de-

* Nota 19 del folleto *Evolución y Ética*, publicado en *Collected Essays*.

mostró su falsedad.* Es de lamentar que la muerte le impidiera terminar su estudio sobre la moral entre los animales, acerca de cuyo problema había reunido materiales muy valiosos.**

* Cuando me decidí a dar en Londres una conferencia sobre el apoyo mutuo entre los animales, Knowles, el director de la revista *The Nineteenth Century*, que se interesó mucho por mis ideas y habló de ellas a su amigo Spencer, me aconsejó que invitara a Romanes a presidirla. Así lo hice: Romanes aceptó la presidencia. Terminada la conferencia, pronunció unas palabras sobre la significación de mi estudio, resumiéndolo en los términos siguientes: «Kropotkin ha demostrado, sin duda, que aunque en la Naturaleza continúa la guerra exterior entre todas las especies, las guerras interiores son muy reducidas, ya que en muchas especies predomina el apoyo mutuo y la colaboración en formas variadísimas. La lucha por la existencia, dice Kropotkin, hay que entenderla en sentido metafórico». En este momento le dije en voz baja a Romanes: «Fue Darwin y no yo quien dijo eso». Romanes lo repitió en voz alta y confirmó que la lucha por la existencia de Darwin hay que entenderla no en un sentido directo. Si Romanes hubiera podido trabajar un año o dos más, nos habría dado una obra notable sobre la moral de los animales. Ciertas observaciones suyas sobre su perro son admirables y ya muy conocidas. Es de lamentar que los darwinistas ingleses no hayan publicado sus ricos materiales.

** Aquí se interrumpe el manuscrito de Kropotkin sobre este capítulo. (Observación de N. Lebedeff).

CAPÍTULO 14

Teorías morales de Spencer

*Problemas de la Ética evolucionista — Evolución de los conceptos
morales del hombre desde el punto de vista sociológico
— Egoísmo y altruismo — Justicia y beneficencia
— El Estado y su papel en la vida social*

EN EL SIGLO XIX se planteó el problema moral desde un nuevo punto de vista: el de la evolución de la Ética en la humanidad desde los tiempos primitivos. Considerando la naturaleza como un resultado de la acción de diversas fuerzas físicas, la nueva filosofía tuvo que explicar la moral colocándose en el mismo terreno.

Este concepto de la moral se preparó ya a finales del siglo XVIII. El estudio de la vida de los salvajes primitivos, la hipótesis de Laplace sobre el origen de nuestro sistema solar y la teoría de la evolución, del mundo vegetal y animal trazada ya por Buffon y Lamarck y defendida a principios del siglo XIX por Geoffroy Saint-Hilaire, los trabajos históricos de los saintsimonianos y sobre todo los de Augustin Thierry y por fin la filosofía positivista de Auguste Comte: todo ello preparó los espíritus para la doctrina evolucionista. En 1859 apareció la célebre obra de Charles Darwin que contenía la exposición completa y sistemática de esta doctrina.

Herbert Spencer, antes que Darwin, en 1850, publicó su obra *Estática social*, donde aparece ya la teoría de la evolución, aunque ciertamente en una forma poco elaborada. Las ideas expresadas

en ella estaban tan en contradicción con las que dominaban a la sazón en Inglaterra que nadie se fijó en el libro. Solo se empezó a hablar de Spencer cuando el autor inauguró una serie de estudios filosóficos bajo el título general de *Filosofía sintética*, en los cuales expuso el desarrollo de nuestro sistema solar, de la vida en la Tierra y finalmente la evolución de la humanidad, de su pensamiento y de las sociedades humanas.

Según la opinión muy justa de Spencer, la Ética debería ser una sección de la filosofía general de la Naturaleza. Empezó por el estudio de las bases fundamentales del universo y el origen de nuestro sistema planetario en la medida en que es el resultado de la acción de fuerzas mecánicas; luego trató de las bases de la biología, es decir, de la ciencia sobre la vida en la Tierra; más tarde estudió las bases de la psicología, o sea, la ciencia de la vida espiritual del hombre y de los animales; la sociología, o sea, la ciencia que se refiere a la vida de las sociedades; y por fin las bases de la Ética, es decir, la ciencia que se ocupa de las reglas que presiden las relaciones entre los seres vivos, relaciones que tienen un carácter obligatorio, por lo que fueron confundidas durante mucho tiempo con la religión.*

Solo hacia el final de su vida, en la primavera de 1890, cuando la mayor parte de su Ética estaba ya escrita, Spencer publicó en una revista dos artículos en los que por vez primera hablaba de la sociabilidad y de la moral entre los animales. Anteriormente, no se había fijado más que en la «lucha por la existencia», entendiéndola como una guerra de todos contra todos para ganar los medios de existencia.

* De acuerdo con este concepto general de la filosofía, Spencer publicó bajo el título general de *Filosofía Sintética* las obras siguientes: *Los primeros principios*, *Principios de la biología*, *Principios de la psicología*, *Principios de la sociología* y tan solo más tarde *Principios de la Ética*.

En la última década del siglo xix, Spencer publicó un pequeño libro, *El individuo contra el Estado*, en el cual expuso sus ideas sobre la inevitable centralización del Estado y la violencia. En esta obra, Spencer se acercó mucho a las ideas del primer teórico del anarquismo, William Godwin, cuyo libro titulado *De la justicia política* era tanto más notable cuanto que su aparición coincidió con la época del triunfo en Francia del jacobinismo, es decir, del poder ilimitado del Gobierno revolucionario. Godwin estaba completamente de acuerdo con los ideales de los jacobinos acerca de la igualdad política y económica,* pero era contrario a la idea jacobina de crear un Estado que lo absorbiera todo y redujera a la nada los derechos del individuo. Spencer iba también contra el despotismo de Estado y las ideas sobre el tema ya habían sido formuladas en 1842.**

En su *Estática social*, así como en sus *Principios de la Ética*, Spencer expresó la idea de que el hombre, lo mismo que los animales, es capaz de transformaciones variadísimas, gracias a la adaptación a las condiciones exteriores de la vida. Esto explica cómo el hombre pasa de la vida primitiva, nómada, a las fórmulas de la vida civilizada a través de una serie de transformaciones lentas en su naturaleza. Este proceso se efectúa por medio de la desaparición de ciertas particularidades del organismo humano, como por ejemplo de los rasgos bélicos del carácter, que con el desarrollo de las relaciones más pacíficas se hacen inútiles.

Poco a poco, bajo la influencia de las condiciones exteriores de la vida, del desarrollo de las particularidades individuales y también de la complicación de la vida social se elaboran en la humanidad formas de vida más refinadas, usos y costumbres más

* Véase la primera edición de: *De la justicia política*. En la segunda edición, las ideas comunistas del autor fueron suprimidas, probablemente debido a las persecuciones realizadas contra los amigos políticos de Godwin.

** Véase su obra *The Proper Sphere of Government*.

pacíficos que conducen a una colaboración más estrecha entre los miembros de la sociedad. Según Spencer, el factor más importante en tal progreso es el sentimiento de simpatía.

Una colaboración social más o menos regularizada u ordenada conduce naturalmente a cierta limitación de la libertad individual, debido al respeto de la libertad de los demás. Poco a poco se desarrolla en la sociedad la conducta justa del individuo y nace un orden social equitativo, según el cual el individuo actúa de acuerdo a la ley de la libertad, que es igual para todos.

A medida que los hombres se acostumbran a la vida en la sociedad, se desarrolla en ellos la compasión mutua, el sentido de simpatía, del cual nace más tarde lo que se llama el sentido moral. Junto con el desarrollo de este sentido nacen en el hombre conceptos abstractos sobre las relaciones justas entre los individuos, que se hacen más claros a medida que se desarrolla la sociabilidad. De este modo se reconcilian las particularidades individuales con las exigencias de la vida social. Spencer abrigaba la esperanza de que al final la vida social alcanzará un desarrollo tal que será posible el máximo desenvolvimiento del *individuo* (es decir, de la *individualidad*, no del individualismo), paralelamente al mayor desarrollo *social*. Estaba convencido de que gracias a la evolución y al progreso se creará un equilibrio, merced al cual cada uno, al satisfacer las necesidades de su vida, contribuirá de modo natural y voluntario a la satisfacción de las necesidades de los demás.*

Tal como lo concebía Spencer, el objeto de la Ética consiste en formular reglas de conducta que tengan un fundamento científico. Esto es aún más necesario —decía— en la medida en que la

* Expongo casi verbalmente lo que Spencer escribió en el prólogo de 1893 sobre el contenido de su *Estática social* y de sus *Principios de la Ética*. Esto prueba que concibió su Ética evolucionista antes de la publicación de la obra de Darwin *El origen de las especies*. Pero no cabe duda que las ideas de Auguste Comte ejercieron mucha influencia sobre las de Spencer.

religión está perdiendo su autoridad. Al mismo tiempo, la doctrina moral debe estar emancipada de los prejuicios y del ascetismo monástico, que perjudican enormemente la verdadera comprensión de la moral. Por otro lado, la Ética no debe ser atacada y debilitada por el temor de que niegue el egoísmo acérrimo. La Ética, basada en un *fundamento científico*, satisface las condiciones de la ciencia, puesto que los principios morales científicamente deducidos coinciden absolutamente con las doctrinas morales deducidas por otros medios. Desgraciadamente, esto no lo quieren reconocer las personas religiosas.

Al imponerse la formulación de la Ética, Spencer trató el problema moral partiendo de los principios más sencillos.

Para comprender los actos y la vida de los hombres, decía, hay que considerarlos en el proceso orgánico universal, empezando por los animales. Al pasar de los animales inferiores a los superiores, vemos que sus actos y su vida entera se adaptan cada vez más a las condiciones del ambiente; al adaptarse de este modo prosiguen el fin de hacerse *individualmente más fuertes* o de fortalecer la especie, que en el curso de la evolución está cada vez más ligada a la conservación del individuo. En efecto: los cuidados de los padres para con los hijos armonizan, por decirlo así, la conservación individual con la de la especie; estos cuidados se intensifican y adquieren un carácter de afección personal a medida que se va subiendo en la escala animal y se llega a los animales superiores.

Desgraciadamente, Spencer, impregnado de la idea de la lucha por la existencia, no se fijó lo bastante en el hecho de que en ciertos grupos de animales existe entre las varias especies el apoyo mutuo y que a medida que este se desarrolla aumenta la longevidad de los individuos aislados y más se acumula la experiencia, lo cual ayuda y sirve a la especie en su lucha con los enemigos.

Pero no basta adaptarse a las condiciones exteriores, decía Spencer; a medida que se produce la evolución se efectúa también el perfeccionamiento de las fórmulas de vida. La lucha por

la existencia disminuye en la humanidad a medida que la vida militar y el bandillaje se sustituyen por lo que se podría calificar de *colaboración industrial*. Al mismo tiempo, aparecen rudimentos de nuevos principios morales.

¿Qué calificamos de bueno o de malo? Lo bueno, según Spencer, es lo que corresponde a su finalidad; lo malo es lo que no conduce a su fin, lo que no corresponde a su destino. Así, una cosa es buena si nos defiende contra el frío y la intemperie. Este mismo criterio es el que aplicamos a nuestros actos: «Ha hecho usted bien —decimos— al cambiarse el vestido mojado»; o bien: «Ha hecho usted mal en confiar en fulano». Las finalidades son distintas. Pueden ser estrictamente personales o bien más amplias, sociales. Pueden tener por objeto la vida no solamente del individuo, sino de la especie.

Pero en las dos finalidades se persigue no solamente la conservación de la vida, sino la consolidación del fortalecimiento; de modo que la tarea se hace siempre más amplia y el bien de la sociedad coincide cada vez más con el del individuo. Por lo tanto, calificamos de buena una conducta que contribuye a la plenitud y variedad de nuestra vida —y de la de los demás—, que la hace más intensa, más bella, más integral.*

De este modo explica Spencer el nacimiento y la evolución posterior de los conceptos morales. Como se ve, no busca su origen en las ideas metafísicas abstractas o en los mandamientos de la religión, ni tampoco en los goces y ventajas, como proponen los pensadores del utilitarismo. Los conceptos morales son para Spencer, como para Auguste Comte, un fruto del desarrollo social tan indispensable como la evolución de la razón, del arte, de

* La adaptación integral de los actos a lo que es necesario para el mantenimiento de la vida personal y la educación de los hijos, de tal modo que los demás puedan hacer lo mismo, supone, según Spencer, la disminución y supresión de la guerra entre los miembros de la sociedad.

la ciencia, de la capacidad musical o del sentido de la belleza. Se podría añadir que el desarrollo posterior de la sociabilidad, que poco a poco se transforma en la solidaridad y la dependencia mutua de todos los miembros de la sociedad, constituye el resultado indispensable de la vida social, igual que el desarrollo de la razón proviene de las dotes de observación, de la impresionabilidad y de otras capacidades humanas.

Es, pues, indudable que los conceptos morales se han venido acumulando en el género humano desde los tiempos más lejanos. Ya se manifiestan en los animales. Pero ¿por qué la evolución ha tomado esta dirección y no la opuesta? A nuestro parecer, la Ética evolucionista debe responder a esta cuestión diciendo que este desarrollo favoreció la conservación de la especie, porque es evidente que la imposibilidad de desarrollar las capacidades sociales entre los animales y las tribus humanas habría conducido fatalmente al fracaso en la lucha por la existencia y, por lo tanto, a la desaparición. O como responde, junto con los eudemonistas, Spencer: «Porque el hombre encontró, en los actos que conducen al bien, un placer». Spencer demostró, además, a las personas religiosas que el propio Evangelio promete la felicidad como recompensa de las buenas acciones: «Bienaventurados sean los humildes, bienaventurados sean los caritativos», etc., etc. Pero tal respuesta no excluye, naturalmente, los argumentos de la Ética intuicionista. Esta dice: «Es la voluntad de Dios que el hombre experimente satisfacción cuando sus actos son útiles a los demás o cuando cumple los mandamientos divinos».

No importa qué criterio adoptemos —la perfección del carácter o la bondad de las inclinaciones—, pues constatamos, dice Spencer, que «la perfección, la veracidad, la virtud siempre conducen al placer, a la felicidad experimentada por alguien en una forma cualquiera». De modo que ninguna escuela o doctrina moral puede negarse a reconocer como finalidad suprema de la moral

cierto estado psíquico deseable, que podríamos calificar de placer, de goce, de felicidad, de alegría.*

Pero la Ética evolucionista no puede aceptar enteramente esta explicación, puesto que no puede admitir que el principio moral no sea otra cosa que una acumulación ocasional, fortuita, de las costumbres que ayudaron a la especie en su lucha por la existencia. El filósofo evolucionista se pregunta por qué son las costumbres altruistas y no las egoístas las que proporcionan al hombre mayor satisfacción. Tal vez la sociabilidad que se observa en la Naturaleza y el apoyo mutuo desarrollado gracias a la vida social sean un medio tan eficaz en la lucha por la existencia que el egoísmo y la violencia no valen mucho en comparación con ellas; y por esta razón, la sociabilidad y el apoyo mutuo, de los cuales nacieron poco a poco nuestros conceptos morales, sean quizás particularidades fundamentales de la naturaleza humana e incluso de la naturaleza animal, como lo es la necesidad de alimentarse.

En la parte teórica de esta obra me he de ocupar en detalle de todos estos problemas. Por ahora añadiré tan solo que Spencer no supo resolverlos. Posteriormente se fijó en ellos. Pero no allanó el desacuerdo entre la Ética evolucionista y la intuitiva, es decir, la inspirada por las fuerzas sobrenaturales. En cambio, demostró perfectamente *la necesidad de establecer la moral sobre bases científicas* y señaló la falta de un fundamento científico en los sistemas éticos anteriores.**

Al estudiar los varios sistemas éticos uno se persuade, dice Spencer, de la ausencia en ellos del principio de causalidad. Son sistemas en los cuales no se respeta la relación entre causa y efecto. Los antiguos pensadores reconocieron que la moral es inspirada al hombre por los dioses o por Dios, pero olvidaron que si

* *Principios de la Ética*, parte I, 16.

** *Principios de la Ética*, §§ 18-23 del capítulo I.

los actos que calificamos de «malos» por la razón de que contradicen la voluntad divina no tuvieran consecuencias perjudiciales, el hombre no habría tenido ningún motivo para calificarlos así.

Tampoco razonan lógicamente los pensadores que, siguiendo el ejemplo de Platón, Aristóteles y Hobbes, ven la fuente del bien y del mal en las leyes establecidas por el poder coercitivo o mediante el contrato social. Si así ocurrieran las cosas en realidad, tendríamos que reconocer que no hay distinción posible entre las consecuencias de los actos buenos y los malos en sí, puesto que la división en actos buenos y malos la haría el poder, o bien los hombres, al concluir el contrato social.

También los filósofos que buscan la fuente de la moral en la inspiración divina, dice Spencer, admiten que entre los actos humanos y sus consecuencias no hay una relación lógica al alcance de nuestro intelecto y capaz de sustituir a la inspiración sobrenatural.

Ni siquiera los utilitaristas, continúa, están completamente libres del mismo error, puesto que tan solo reconocen en parte el origen natural de los conceptos morales. Y Spencer aclara su idea con un ejemplo: «Toda ciencia empieza con una acumulación de observaciones». Mucho antes del descubrimiento de la ley de gravitación universal, los griegos y los egipcios sabían fijar exactamente el lugar donde tal o cual planeta se encontraría en un momento determinado. Llegaron a este conocimiento mediante observaciones y sin saber las causas del fenómeno. Solo después del descubrimiento de la ley de gravitación, después de haber aprendido las causas y las leyes del sistema solar, nuestras definiciones sobre la materia dejaron de ser empíricas y se convirtieron en científicas, en racionales. Lo mismo se puede decir de la Ética utilitarista. Los filósofos de esta escuela comprenden perfectamente que hay razones lógicas de por qué unos actos son calificados de buenos y otros de malos; pero no nos explican en qué consisten esas razones. Pues no basta decir que tales actos son útiles a la sociedad y tales otros perjudiciales: eso no es más que la constatación de un hecho,

mientras que lo que necesitamos es saber el carácter general de la moral, que nos permita distinguir el bien del mal. Buscamos algo general para deducir de ello normas morales de vida. Ese es el problema de la ciencia moral, o sea, de la Ética.

La Ética ha sido preparada, naturalmente, por la evolución y el desarrollo de las otras ciencias. Ahora aspiramos a establecer las leyes morales como *manifestaciones de la evolución, de acuerdo con las leyes físicas, biológicas y sociales*.

En general, Spencer se colocó resueltamente en el punto de vista de la moral utilitarista. Afirmó que si lo bueno es lo que aumenta el placer en la vida y lo malo aquello que disminuye ese placer, este criterio puede servir, generalizándolo, para determinar la moral humana. A pesar de la infinidad de prejuicios religiosos y políticos que han oscurecido esta idea fundamental, sobre ella se construyen, según Spencer, todos los sistemas éticos.

Los capítulos que dedicó a la apreciación de los actos desde el punto de vista físico y biológico son muy instructivos, porque sirviéndose de los ejemplos de la vida real señaló el criterio que debe tener toda ciencia basada en la teoría evolucionista. En ellos, Spencer explica el origen natural de los hechos fundamentales que forman parte de toda doctrina moral. Sabemos, por ejemplo, que la *coherencia* en los actos es uno de los rasgos característicos de las acciones morales humanas. Sabemos también que un acto moral es una acción clara y *determinada*. Asimismo, los actos morales poseen un cierto *equilibrio* y son el fruto de la *capacidad de adaptación* a no importa qué ambiente. Requieren, finalmente, una cierta *variedad y plenitud* de vida. Eso es lo que se espera de una persona bien desarrollada. La existencia de estas capacidades nos sirve como criterio para la apreciación moral del hombre. Precisamente, estas cualidades se desarrollan más a medida que se pasa de los animales inferiores a los superiores, y luego al hombre.

De manera que las cualidades indudablemente morales se elaboran con el perfeccionamiento animal. Y lo mismo sucede en-

tre los hombres: a medida que se va desarrollando la evolución y se pasa de la vida primitiva y salvaje a las formas sociales complicadas, se van elaborando lentamente los *tipos superiores de vida*. Pero el tipo humano superior solo puede alcanzarse en una sociedad de personas muy desarrolladas. Una vida integral, rica en emociones, es posible únicamente en una sociedad que *rebosa de vida*.

A tales conclusiones llega Spencer al estudiar las cualidades morales desde el punto de vista de la *plenitud vital*, es decir, desde un punto de vista biológico. La observación de la realidad le lleva a concluir que, sin duda, existe un lazo interior y natural entre lo que nos proporciona placer y lo que intensifica la vitalidad y, por lo tanto, entre el fortalecimiento de las emociones y la duración de la vida. Tal conclusión está en contradicción directa y evidente con el concepto corriente del origen sobrenatural de la moral.

Spencer añade luego que hay placeres que fueron elaborados en las épocas de la organización para la guerra, durante los períodos militares; pero poco a poco, dice, la humanidad pasa de este período al régimen pacífico e industrial y esto hace que cambie la apreciación de lo que es agradable o desagradable. Ya no se encuentra hoy en las riñas, en las astucias de la guerra y en el asesinato el placer que en estos actos experimentó el salvaje.

En general, a Spencer no le resultó difícil demostrar hasta qué grado el placer y la alegría de vivir aumentan la vitalidad, el espíritu creador y la productividad y, al contrario, hasta qué punto los sufrimientos y el dolor disminuyen la vitalidad. Claro está, por otro lado, que el abuso de los placeres puede durante un período corto o largo perjudicar la capacidad humana de trabajo y de creación.

El no reconocimiento de esta última verdad no solo va en detrimento de los conceptos morales, dándoles una dirección falsa, sino también de la vida misma. La vida, por supuesto, es indiferente a estas cuestiones; desde el punto de vista vital, lo mismo da que el hombre siga una conducta regular o irregular y lo mismo castiga al sabio que ha trabajado toda su vida que al borracho.

Después de esta exposición, se ve claramente que Spencer adoptó por completo el punto de vista de los eudemonistas y hedonistas, es decir, de los que ven en el desarrollo de la moral la aspiración a la mayor felicidad, a la mayor plenitud de vida posible. Pero lo que no está claro es por qué el hombre encuentra placer en la vida calificada de moral. La cuestión se plantea de esta forma: ¿no hay en la propia naturaleza del hombre algo que dé más valor al placer derivado de la actitud «moral» hacia los demás? Spencer no responde a esta pregunta.

Spencer trata el problema de la esencia de la Ética en el capítulo sobre la psicología, estudiando la formación —a través del lento desarrollo de la humanidad— de los llamados conceptos morales.

Comienza como siempre su argumentación con un ejemplo simple. Dice: un animal cualquiera que vive en el agua percibe que algo se le acerca. Esta impresión causa en él una sensación sencillísima, que se manifiesta en un cierto movimiento. El animal, según vea que lo que se acerca es un enemigo o una presa, se esconde o ataca.

Este movimiento es la forma más sencilla de los que llenan nuestra vida. Algo exterior provoca en nosotros una cierta impresión, la cual va seguida de un acto. Por ejemplo: leemos en un periódico que un piso se alquila; el anuncio enumera las ventajas del piso ofrecido, lo que nos da del mismo una cierta idea, de la que nace en nosotros una sensación y posteriormente un acto. En efecto: o procuramos informarnos sobre los detalles de la oferta o renunciamos a alquilar el piso.

Pero hay evidentemente actos más complicados. Nuestro espíritu es morada de variadísimas y complejas impresiones que tropiezan unas con otras; del conjunto de ellas (y de las reflexiones que hacemos a propósito de ellas) se forma nuestra razón o inteligencia. Mientras un animal inferior o un salvaje escasamente desarrollado se lanzan sin previas reflexiones sobre el botín, un animal

más experimentado, un hombre más desarrollado, piensa en las consecuencias posibles de sus actos. Encontramos el mismo rasgo al observar los actos desde el punto de vista moral. Un ladrón no piensa en las consecuencias posibles de sus actos; en cambio, un hombre de conciencia delibera y medita antes de obrar, y a veces delibera no solo por su propia cuenta, sino por cuenta de los demás y quizás de la sociedad entera. En definitiva, en un hombre culto los actos están con frecuencia motivados por ideas muy complicadas sobre finalidades lejanas, y a estas ideas las calificamos de ideales.

Naturalmente, es imposible que el hombre evite por completo las conclusiones falsas y las exageraciones. Esto ocurre con los que al repudiar los bienes presentes por los del futuro, llegan al ascetismo y pierden poco a poco la capacidad para la vida activa. Lo que importa es que a medida que la sociedad y las ideas morales evolucionan, los juicios y las ideas más complicadas y por consiguiente más amplias sustituyen a las más primitivas y sencillas.

Se necesita, naturalmente, mucho tiempo para que la mayoría de los miembros de la sociedad se acostumbren a someter sus inclinaciones inmediatas a las consideraciones sobre las consecuencias más o menos lejanas de dichos actos. Los primeros en acostumbrarse a ello son los individuos aislados, gracias a la experiencia personal; luego, una cantidad de experiencias y de conclusiones personales se combina en la moral de la tribu, que posteriormente es consagrada por las leyes y transmitida de generación en generación.

El primer sentimiento que nace en los salvajes es el miedo de provocar la cólera de sus compañeros; después, nace el miedo ante el jefe, generalmente jefe militar y guerrero al cual hay que obedecer durante la lucha; por fin, el miedo ante los espectros, los muertos y los seres sobrenaturales que, según ellos, intervienen en los asuntos de los vivos. Estos tres géneros de hechos refrenan en los hombres primitivos el deseo de satisfacer inmediatamente sus inclinaciones y solo más tarde nacen aquellos fenómenos so-

ciales que calificamos de opinión pública, de poder político o de autoridad de la Iglesia. Sin embargo, hay que distinguir entre las reflexiones que el hombre hace sobre la necesidad de refrenar sus pasiones y los sentimientos morales y costumbres, puesto que la conciencia moral y el sentimiento *ya no se fijan en las consecuencias exteriores de los actos para con los demás, sino en las interiores para con el hombre mismo.*

En otras palabras —como escribió Spencer a Mill—, el sentido moral fundamental en la humanidad, que es el resultado de la experiencia acumulada y heredada, se refiere a la utilidad de *ciertas relaciones recíprocas*. Solo gradualmente esta intuición llegó a ser independiente de la experiencia. De modo que cuando Spencer escribió esta parte de sus *Principios de Ética*, en 1879, no veía todavía ninguna causa interior que motivara la moral humana. El primer paso en este sentido lo dio más tarde, en 1890, cuando publicó en la revista *The Nineteenth Century* dos artículos acerca del apoyo mutuo, citando otros datos sobre el sentimiento moral entre los animales.

Tratando luego del desarrollo de los conceptos morales desde el punto de vista sociológico, es decir, desde el punto de vista del desarrollo de las instituciones sociales, Spencer señaló que ante todo, una vez que los hombres viven en sociedad, inevitablemente se convencen de que cada miembro de la misma tiene interés en mantener la vida de la colectividad, a veces incluso en su propio perjuicio. Pero, por desgracia, Spencer partió en esta cuestión del falso concepto, establecido en los tiempos de Hobbes, según el cual los salvajes primitivos no viven en sociedad, sino aislados o en pequeños grupos. En cuanto a la evolución posterior de la humanidad, Spencer compartió las ideas simplistas de Comte sobre el paso gradual de las sociedades contemporáneas de un régimen militar y guerrero al pacífico e industrial.

«Así es que —escribía Spencer— en la humanidad contemporánea hay dos géneros de moral: “¡Mata a tu enemigo, destrúyelo!”,

se le dice al hombre por un lado; y por el otro: "¡Ama a tu semejante, ayúdalo!", "¡Obedece al régimen militar!" y "¡Sé un ciudadano independiente, aspira a la limitación del poder del Estado!"».

Aun en la vida familiar de los pueblos civilizados, observa Spencer, se admite la sumisión de las mujeres y de los niños, aunque al mismo tiempo se oyen reivindicaciones de la igualdad de los sexos ante la ley. Todo esto produce un estado de dualismo a consecuencia del cual se originan pactos y compromisos en la conciencia.

Y sin embargo, la moral de una época pacífica es muy sencilla y evidente. Claro está que lo que perjudica a la colectividad tiene que ser combatido; es también evidente que para el florecimiento de la colectividad se exige la colaboración mutua de sus miembros. Y aún más: si no existe el apoyo mutuo para la defensa del grupo, tampoco existirá para la satisfacción de las necesidades más imperiosas: alimentación, vivienda, caza, etc. Entonces se perderá la idea misma de la utilidad de la vida en sociedad.

La colaboración es indispensable incluso cuando las necesidades de la sociedad son muy reducidas. Y esta colaboración se manifiesta ya en los pueblos primitivos, en la caza colectiva, en el cultivo común de la tierra, etc.; luego, en un nivel más elevado, nace una colaboración en la cual los distintos miembros de la sociedad efectúan trabajos diferentes aunque persigan el mismo objeto; por fin, aparece una colaboración en la que el carácter y el objeto del trabajo de cada miembro es distinto, pero todos contribuyen al bienestar común. En este grado de evolución se observa ya la división del trabajo y se plantea el siguiente problema: ¿cómo repartir los productos del trabajo? La única solución posible es mediante un acuerdo amistoso, de modo que sea posible restablecer la energía gastada, como ocurre en la Naturaleza. A lo cual nosotros tenemos que añadir: y además, que sea también posible gastar ciertas energías en un trabajo que tal vez no haya sido toda-

vía reconocido como útil, pero que pueda en el porvenir ser útil a la sociedad entera.

Pero esto tampoco basta, decía Spencer. Porque, en efecto, es concebible una sociedad industrial en la cual los hombres vivan pacíficamente y cumplan sus pactos y contratos, pero no donde no haya colaboración para el bien común, donde nadie se preocupe del bienestar general. Una sociedad semejante no ha alcanzado todavía el límite supremo de su desarrollo. El régimen social, en efecto, decía Spencer, donde a la justicia hay que añadir la beneficencia, es un régimen manifiestamente imperfecto (*Principios de la Ética*, tomo I, § 54).

Resulta, después de lo dicho, que el punto de vista sociológico completa la explicación de la Ética vista desde los puntos de vista físico, biológico y psicológico. Después de haber establecido de este modo las bases fundamentales de esta ciencia desde el punto de vista evolucionista, Spencer escribió una serie de capítulos en los cuales contestó a las observaciones críticas dirigidas contra el utilitarismo y —entre otras materias extraordinariamente interesantes y sugestivas— estudió el papel de la justicia en la elaboración de los conceptos morales.*

Al oponerse al concepto de justicia como base de la moral, el utilitarista Bentham escribió: «¡La justicia! Pero ¿qué es la justi-

* Sidgwick, al oponerse al hedonismo, es decir, a la doctrina que explica la moral por la aspiración al placer personal o social, afirmó que es imposible medir los placeres o los disgustos que pueden resultar de tal o cual acto, como afirmaba Mill. Spencer, contestando a Sidgwick, llegó a la conclusión de que este género de utilitarismo que calcula las consecuencias posibles de los actos no es más que el prólogo del utilitarismo racional. Poco a poco, el medio para alcanzar la felicidad se transforma en finalidad moral. Los actos buenos se convierten en costumbres y el hombre ya no debe preguntarse en cada caso aislado: ¿qué me proporcionará más placer, ayudar al hombre que está en peligro o no ayudarlo? Muchos actos de la conducta han pasado ya a ser la costumbre misma.

cia? ¿Y por qué justicia y no felicidad?». Y añadió: «Todos sabemos lo que es la felicidad, pero jamás estamos de acuerdo acerca de la justicia». Y seguía: «Pero en todo caso, la justicia tiene derecho a nuestra estima, porque constituye un medio para alcanzar la felicidad» (*Constitutional Code*, capítulo 16, sección 6).

A esto Spencer respondió que todas las sociedades humanas —nómadas, militares e industriales— aspiran a la felicidad, aunque por distintos caminos. Pero hay ciertas condiciones *comunes a todas ellas* que son: colaboración bien organizada, evitar la violencia directa y evitar la violencia indirecta en forma de incumplimiento de los contratos. Estas tres condiciones convergen en una: el *mantenimiento de las relaciones honradas, equitativas* (*ibid.*, § 61). Esta afirmación de Spencer es muy significativa, porque resulta, en efecto, que distintas doctrinas de la moral están de acuerdo en el reconocimiento de la igualdad de derechos. Todas están de acuerdo en afirmar que el objeto de la vida social consiste en el *bienestar de cada uno y de todos*, y que el medio indispensable para llegar a ese bienestar consiste en la *igualdad de derechos*, y —añadiré por mi parte— esta igualdad, a pesar de todas las mutilaciones por parte de los legisladores, se encuentra en el fondo mismo de todos los conceptos e ideas morales.

De modo que Spencer, al discutir con el utilitarista Bentham, llegó a la esencia misma de nuestros conceptos morales y al fundamento de la Ética, que consiste en el *reconocimiento de la igualdad de derechos*. Así opinaba ya Aristóteles al escribir: «Lo justo es lo legal y lo igual; lo injusto es lo ilegal y lo desigual». Los romanos también identificaron la justicia con la igualdad. *Aequitas* viene del adjetivo *aequus*, que significa igual, justo. Este sentido romano de la palabra justicia ha sido trasladado a la legislación contemporánea, que prohíbe la violencia directa o indirecta (en forma de violación o incumplimiento de los contratos), *identificando* de este modo, según Spencer, *la justicia con la igualdad*.

Muy sugestivos son los capítulos dedicados al estudio del egoísmo y del altruismo. En ellos se exponen las bases mismas de la Ética de nuestro autor.*

En las distintas razas humanas, dice Spencer, y en las diversas épocas, los placeres y los sufrimientos se han concebido de un modo muy distinto. Lo que antes fue calificado de placer no lo ha sido más tarde; y, al contrario, lo que fue considerado como una molestia se transformó luego, dadas otras condiciones de vida, en un placer. Ahora experimentamos un placer, por ejemplo, al remar, pero no lo experimentamos, en cambio, al segar. Lo que es natural, porque las condiciones cambian y cambian nuestros gustos. En general, no obstante, se puede decir que todo trabajo útil puede o podrá convertirse en un placer.

¿Qué es, pues, el altruismo, o sea, la preocupación por los otros? ¿Qué es el egoísmo, es decir, la preocupación por uno mismo?

Antes de actuar, dice Spencer, un ser vivo debe *vivir*. Por lo tanto, el mantenimiento de su vida constituye la primera preocupación de cada ser. El egoísmo precede, pues, al altruismo, por ser necesario para la conservación de la vida. Esta dominación del egoísmo se manifiesta también en el proceso del desarrollo de la humanidad. Se consolida así en nosotros la idea de que las exigencias egoístas deben prevalecer sobre las altruistas. Esta conclusión de Spencer no es aceptable, porque la evolución contemporánea permite cada vez más que todo miembro de la humanidad goce no solamente de los bienes personales, sino también de los sociales.

Nuestros vestidos, nuestras habitaciones con su confort moderno son producto de la industria mundial. Nuestras ciudades, con sus calles, escuelas, museos y teatros son el resultado de la

* Los títulos de esos capítulos son: «Relatividad de los dolores y placeres», «El egoísmo contra el altruismo», «El altruismo contra el egoísmo», «Reflexión y compromiso», «El acuerdo».

evolución mundial llevada a cabo durante largos siglos. Todos nos servimos de los ferrocarriles. Y los que aprecian más los ferrocarriles son quizás los campesinos que viajan en ellos por primera vez, después de conocer las fatigas de los viajes a pie. Sin embargo, no ha sido el campesino quien ha creado el ferrocarril. Y lo mismo puede decirse de los grandes buques. ¡Considérese la felicidad de un campesino de Galitzia que puede ir en un gran vapor a reunirse con los suyos en América!

Pero todo esto no es producto de la creación personal, sino de la colectiva, de modo que la ley de la vida es justamente contraria a la conclusión de Spencer. Esta ley dice que, a medida que se desarrolla la civilización, el hombre se acostumbra cada vez más a aprovechar los bienes adquiridos y producidos no por él, sino por la humanidad en general. Y esta noción la aprendió el hombre en una época lejana. El lector puede fijarse en una aldea de los salvajes más primitivos del Pacífico, con su gran *balai* (casa común), su tierra y sus árboles cultivados, sus canoas, sus reglas para la caza, sus normas de buena conducta, etc. Incluso entre los restos de los hombres de la época glacial, los esquimales, se observa una civilización común, con conocimientos *elaborados no por el individuo, sino por la colectividad*.

Así que incluso Spencer se vio obligado a formular la regla fundamental de la vida con una limitación: «La aspiración a la felicidad personal en los límites prescritos por las condiciones sociales». En efecto, en la vida de la tribu, el salvaje aprende diariamente que la vida individual es imposible. Sobre esta base y no sobre la del egoísmo se construye toda la vida de los salvajes, así como la de los pájaros y de las hormigas.

En general, toda la parte de la obra de Spencer dedicada a la defensa del egoísmo (*Principios de la Ética*, §§ 71, 72 y 73) es en extremo floja. Sin embargo, la defensa del egoísmo era indispensable en este pensador, en la medida en que los moralistas religiosos exigen del individuo demasiados deberes poco razonables. Pero, de todos

modos, los argumentos de Spencer parecen más bien una justificación de la «bestia rubia» de Nietzsche. Además, la conclusión a que llega es muy vaga y no dice nada: «Está claramente demostrado —escribe— que, por necesidad, el egoísmo precede al altruismo».

Es cierto que, en el capítulo siguiente («Altruismo contra egoísmo»), Spencer, adoptando el sistema de los discursos ante el tribunal, procuró demostrar la gran importancia del altruismo en la vida de la Naturaleza. Ya en los pájaros se observa un cierto altruismo, tal vez inconsciente, cuando defienden a sus pequeños arriesgando su propia vida. Y Spencer tuvo, además, que reconocer que *el espíritu de sacrificio resulta también un hecho fundamental de la Naturaleza, igual que el instinto de conservación*.

Luego, en la evolución posterior de los animales y de los hombres, el paternal altruismo inconsciente se transforma cada vez más en consciente y nacen nuevas formas de identificación de los intereses particulares con los intereses de los demás.

Incluso en los placeres egoístas es posible observar un placer altruista; por ejemplo, en las artes que aspiran a unir a todos en el goce del artista. En cualquier caso, el egoísmo y el altruismo están ligados y dependen uno de otro (§ 81).

Esta observación de Spencer es muy justa. Pero, aun aceptando la palabra «altruismo», introducida por Comte, con el sentido de algo contrario al egoísmo, ¿qué es la Ética? ¿A qué aspira y aspiró siempre la moral entre los animales y entre los hombres, sino a combatir las manifestaciones del egoísmo y a elevar a la humanidad en el altruismo? Las mismas expresiones «egoísmo» y «altruismo» no son justas, puesto que no existe un altruismo puro sin mezcla de egoísmo. Por esta razón, sería más justo decir que *la Ética persigue el desarrollo de las costumbres sociales y la reducción de los egoísmos puramente personales*, que por cierto no consiguen su fin, es decir, el bien personal; el trabajo en común, en cambio, y el apoyo mutuo conducen a muy buenos resultados, tanto en la familia como en la sociedad.

Después de haber estudiado en la primera parte el origen de la moral desde los puntos de vista físico, biológico, psicológico y sociológico, Spencer se dedicó al análisis de la esencia de la Ética. En el individuo y en la sociedad, escribió, hay una lucha constante entre el egoísmo y el altruismo; el objeto de la moral consiste en reconciliar estas dos direcciones opuestas. A esta reconciliación e incluso al predominio de las aspiraciones sociales sobre las personales va llegando la humanidad a través de su evolución histórica.

En cuanto al origen del acuerdo entre el egoísmo y el altruismo, Spencer, desgraciadamente, opinaba como Hobbes: los hombres, según él, habían vivido en los tiempos primitivos como fieras, y como los tigres, por ejemplo, estuvieron siempre dispuestos a devorarse; un buen día, no obstante, decidieron unirse en sociedad y desde este momento empezó a desarrollarse la sociabilidad.

En sus principios la sociedad estaba regida por un régimen militar. Todo estaba sometido a las exigencias de la lucha, de la guerra. El valor militar era considerado como la mayor virtud; la capacidad de quitar a los vecinos sus bienes, su mujer, etc., era glorificada como si fuera un gran mérito. La moral de esta época se formó según los ideales bélicos. Poco a poco, el régimen militar fue cediendo lugar al industrial, en el cual vivimos ahora, aunque aún quedan no pocos restos de la época anterior. Pero es visible cómo van delineándose los rasgos de la época industrial, cómo surge una nueva moral en la cual prevalecen las características de la sociabilidad pacífica —como, por ejemplo, la mutua simpatía— y cómo van apareciendo una serie de virtudes que antes eran desconocidas.

El lector puede convencerse de hasta qué punto es falsa y fantástica la idea de Spencer sobre los pueblos primitivos leyendo las obras de los numerosos exploradores anteriores y contemporáneos que he enumerado en mi libro *El apoyo mutuo*. Pero esto hasta cierto punto no nos interesa. Nos importa saber de qué modo se desarrollaron en la humanidad, según Spencer, los conceptos morales.

En los primeros tiempos fue la religión la que fijó las reglas de la vida. La religión glorificó las guerras y las virtudes cívicas: el valor, la obediencia a los jefes, la crueldad para con los enemigos. Paralelamente a la Ética religiosa, poco a poco fue naciendo la moral utilitarista. Las huellas de este nacimiento ya se observan en el Antiguo Egipto. En la Grecia clásica, Sócrates y Aristóteles separaron la moral de la religión e introdujeron el criterio de la utilidad. Durante la Edad Media, este principio luchó con los de la Ética religiosa: más tarde, en la época del Renacimiento, triunfó el criterio utilitarista, el cual se consolidó, sobre todo, en la segunda mitad del siglo XVIII. En el siglo XIX, afirma Spencer, «el criterio de la utilidad domina como único principio de la conducta» (§ 116). La costumbre humana de adaptar los actos a unas ciertas reglas, así como la apreciación de la utilidad de tales o cuales usos y hábitos, crearon nuevas ideas y sentimientos, y poco a poco la conducta que conduce al bienestar social fue adquiriendo valor. Para confirmar esta idea, Spencer cita ejemplos sacados de los libros de la India antigua y de Confucio, que demuestran que la moral se desarrolló independientemente de la promesa de una recompensa sobrenatural. Todo este desarrollo se explica, según Spencer, por el hecho de que los individuos más capaces de adaptarse a los regímenes sociales pacíficos tuvieron más suerte en la lucha por la existencia.

En la larga evolución de las ideas morales, Spencer no veía más que un único estímulo: la utilidad. Rechazó todo principio de orden intelectual o sentimental. Dentro del régimen social organizado sobre la guerra, a los hombres eran útiles el saqueo, la lucha y la violencia, y sobre esta utilidad se construyó una moral que los glorificaban. Cuando nació el régimen industrial y comercial, los conceptos morales también sufrieron un cambio: se formaron una nueva religión y una nueva Ética.

Pero es curioso hacer constar que Spencer, dada la honradez intelectual que le es propia, ha confesado que ciertos hechos no

pueden explicarse desde el punto de vista exclusivamente utilitario del desarrollo moral.

Es cosa sabida que durante diecinueve siglos consecutivos, después de la aparición del cristianismo, el pillaje guerrero ha sido glorificado como una gran virtud. Hasta en nuestros días se califica de héroes a hombres como Alejandro Magno, Carlomagno, Pedro el Grande, Felipe II, Federico II, Napoleón. Sin embargo, en los *Mahabharata*, el gran libro de los antiguos indios, y sobre todo en su segunda parte, se enseñaba ya algo distinto: «Trata a los demás de la misma manera como quieras que te traten a ti», se lee. Y en otro lugar: «No hagas a tu vecino lo que no quieras que te hagan a ti». El chino Lao-Tse enseñó que «la paz es el fin supremo». Y lo mismo afirmaban los pensadores persas y el libro Levítico de los hebreos, mucho antes que aparecieran el budismo y el cristianismo. Pero, prescindiendo de esto, lo que más se opone a la teoría de Spencer son los usos y costumbres de los salvajes, como por ejemplo la vida de los habitantes primitivos de Sumatra, la de los tcharrusos que habitan en el Himalaya, las costumbres de los iroqueses descritas por Morgan, etc. Estos hechos, así como numerosos otros que he citado en mi libro *El apoyo mutuo*, demuestran que si en los Estados nacientes o ya formados la Ética del saqueo, la violencia y la esclavitud florecían fomentados por los gobernantes con un vigor no igualado, en los ambientes llamados bárbaros, en cambio, en las masas populares, incluso en las tribus primitivas, ha existido siempre una Ética distinta: la de la igualdad de derechos y, por tanto, la moral basada en la mutua benevolencia. Esta moral ya se predicaba y practicaba entre los hombres más primitivos.

En la segunda parte de sus *Principios de la Ética*, o sea, en las *Inducciones de la Ética*, Spencer expresó su idea de que los fenómenos morales son muy complicados y que es imposible generalizar sobre ellos. Sus conclusiones en este punto son vagas. Tienden ciertamente a demostrar que el paso del régimen militar al industrial conduce, como ya señaló Comte, al desarrollo de una serie

de virtudes sociales. Luego agrega: «La teoría de los sentimientos morales innatos es por cierto falsa, pero nos lleva a una verdad más alta, a saber: que los sentimientos y las ideas que se forman en la sociedad se adaptan a la actividad que en ella prevalece» (§ 191).

Esta es una conclusión inesperada y un poco banal. En realidad, la vida de los salvajes nos enseña claramente lo siguiente: la base de toda moral radica en el sentido de la sociabilidad, que es propio a todo el mundo animal, y en la idea de la igualdad de derechos que constituye una de las nociones originales de la razón humana. Desgraciadamente, lo que impide reconocer que el sentido social y el concepto de igualdad son las bases fundamentales de la moral son los instintos de rapiña presentes en los hombres desde los tiempos primitivos. Estos instintos no solamente se han conservado, sino que se han desarrollado en el curso de la historia, a medida que han aparecido nuevos métodos de enriquecimiento: la industria, el comercio, la banca, los ferrocarriles, la navegación marítima; en una palabra, todo lo que ha dado a los individuos y a las sociedades civilizadas la posibilidad de enriquecerse a costa del trabajo ajeno. El último acto de este desarrollo lo hemos visto en la horrorosa guerra de 1914-1918.

Spencer consagró el segundo tomo de sus *Principios de la Ética* a los dos conceptos morales fundamentales: la justicia y lo que es superior a la justicia, y que Spencer ha calificado de beneficencia —negativa y positiva—; o sea, lo que nosotros habríamos llamado generosidad, aunque ni siquiera esta denominación es muy justa. Ya en las sociedades animales —escribió Spencer en los capítulos que añadió a su citado libro en 1890—, se pueden distinguir actos buenos y malos. De buenos o altruistas calificamos los actos ventajosos no solamente al individuo, sino a la sociedad. De estos actos nace lo que se podría llamar la justicia subhumana, que poco a poco alcanza un alto grado de desarrollo. Las costumbres brutales se hacen menos corrientes, los más fuertes empiezan a defender a los más débiles, las particularidades individuales

adquieren más importancia y en general se forman caracteres necesarios a la vida social. Se elaboran, en una palabra, formas sociales. Por supuesto, en todas las épocas hay excepciones, pero estas desaparecen poco a poco.

Luego, en los dos capítulos dedicados a la justicia, Spencer demostró que este sentimiento obedecía ante todo a las inclinaciones personales y egoístas; por ejemplo, al temor de la venganza del injuriado, de sus parientes o de los antepasados; luego, paralelamente al desarrollo intelectual humano, se fue formando el sentimiento de la simpatía mutua. Más tarde, se elaboró un concepto intelectual de la justicia, a pesar de que este desarrollo fue impedido por las guerras, primero entre las tribus y luego entre las naciones. Los griegos tenían un concepto muy vago de la justicia. Lo mismo se puede decir de la Edad Media, y esto se comprende porque en dicha época los autores de un asesinato o de una mutilación pagaban una multa distinta, según fuera su posición social. Tan solo a finales del siglo XVIII y a principios del XIX encontramos en las obras de Bentham y de Mill un criterio más justo: «Cada uno cuenta por uno y nadie por más de uno». El mismo concepto es compartido por los socialistas. Pero este nuevo principio de igualdad, que fue reconocido desde la gran Revolución francesa, no es aprobado por Spencer, que ve en él la posible desaparición de la especie. Sin embargo, no rechaza este principio categóricamente, sino que busca una transacción.

En teoría, Spencer reconoce la igualdad de derechos, pero trata de reconciliarla con las exigencias de los contrarios a esta igualdad. Afirmó, además, que de generación en generación se va produciendo el acuerdo entre la doctrina intuitiva y la doctrina utilitarista de la moral.

Y así es como Spencer concibe la moral en general: cada uno tiene derecho a hacer lo que quiera, a condición de que no atente a la igual libertad que tienen los demás. Según Spencer, pues, la libertad de cada uno está limitada únicamente por la libertad de los otros.

«No hay que olvidar —escribió Spencer— que la finalidad de cada uno, o sea, la mayor felicidad, tiene ciertos límites, más allá de los cuales se encuentra el campo de la actividad de los otros» (§ 273). Al hacerse esta corrección una costumbre, se desarrolla el antes mencionado concepto de justicia.

Ciertas tribus salvajes que se encuentran en un nivel de civilización muy bajo conciben, sin embargo, mejor la justicia que pueblos más desarrollados, los cuales conservan todavía los residuos del régimen guerrero. Este concepto de la justicia formado de un modo tan natural, ejerciendo durante largo tiempo su influencia sobre el espíritu humano, contribuyó directa o indirectamente a la formación de un cierto método del pensamiento, gracias al cual las conclusiones de la razón basadas en la vida de innumerables personas son tan justas como las conclusiones personales. Y si no son justas en el verdadero sentido de la palabra, sin embargo se las puede considerar como una verdad.*

* El capítulo que Spencer dedica a esta cuestión merecería ser reproducido enteramente, pero es demasiado largo. Del problema de la justicia, Spencer se preocupa también en el capítulo IX, cuando contesta a las observaciones de Sidgwick contra el hedonismo. En él, Spencer expuso que a medida que el hombre se desarrolla, los medios para la satisfacción de sus deseos se complican más y más. Con frecuencia persigue no el mismo objeto de sus deseos, como ciertos placeres o el enriquecimiento, sino los medios para alcanzarlos. Así se elabora, poco a poco, gracias a las inclinaciones a lo agradable, un utilitarismo racional que al desenvolverse en la vida busca un acuerdo con ciertos principios de la moral. Es falsa, observa Spencer, la afirmación de que la justicia es para nosotros inconcebible, como pensaba Bentham. Los pueblos primitivos no tienen una palabra que signifique «felicidad», pero sí la tienen para «justicia». Según Aristóteles: «Es injusto el que se apropia de más de lo que le pertenece», y esta regla todavía la conservan y practican estrictamente los salvajes más primitivos. En general, Spencer tenía razón al afirmar que la justicia, como base de vida, es más concebible que la felicidad.

Una vez que Spencer hubo terminado el estudio de los fundamentos de la Ética, intentó aplicar y adaptar sus conclusiones a la sociedad humana y luego consagró siete capítulos al estudio del Estado, de su esencia y de sus funciones. Estos representan el coronamiento de sus ideas sobre la justicia. Allí criticó severamente, como Godwin, las teorías contemporáneas que exigen la sumisión de toda la vida social al Estado.

Spencer realizó un gran servicio introduciendo en la Ética el estudio de las formas de la sociedad. Antes de él, estas formas no se tomaban en cuenta. Sin embargo, nuestros conceptos de la moral dependen mucho de ellas, de la época y de las condiciones del país. Si la opinión está completamente sometida al poder central—forma de gobierno autocrático—o si el país está sometido al régimen político constitucional, si rige la centralización o el acuerdo entre ciudades libres, si la vida económica se funda en el poderío del capital o en el trabajo: todo ello se refleja en los conceptos morales de una época determinada.

Para convencerse de esto basta fijarse en las ideas éticas de nuestro tiempo. Junto con la formación de los grandes Estados y el rápido desarrollo de la industria y de las finanzas, se ha desarrollado también la lucha por la supremacía de unos pueblos sobre otros para enriquecerse a su costa. Esto ha engendrado, en los últimos 130 años, interminables y sangrientas guerras. Los problemas del poder del Estado, la intensificación o reducción de ese poder, la centralización o descentralización, el poderío del capital, etc., son cuestiones de aguda actualidad. De su solución depende en realidad la solución de los problemas morales. La Ética de cada sociedad es el reflejo de sus formas de vida. De modo que Spencer ha prestado un gran servicio al introducir en la Ética el estudio del Estado.

En primer término, estableció que las formas del Estado, como todo en la Naturaleza, cambian y evolucionan. En efecto, sabemos por la historia cómo se han transformado las distintas formas de las sociedades humanas. Luego, siguiendo a Auguste

Comte, Spencer señaló que la historia presenta dos grandes tipos de organización social: la forma del Estado guerrero o militar — que según Spencer prevalecía en las sociedades primitivas— y el régimen pacífico e industrial, hacia el cual transita lentamente la parte civilizada de la humanidad.

Después de haber reconocido la igualdad de libertad para todos los miembros de la sociedad, los hombres tuvieron también que reconocer la igualdad política, es decir, el derecho a elegir su propio gobierno. Pero, según Spencer, esto no bastó, puesto que la igualdad política no suprime los intereses antagonistas de las distintas clases. Y así llegó a la conclusión de que la humanidad contemporánea todavía está lejos de garantizar a los hombres la verdadera igualdad de derechos (§ 352).

No me ocuparé aquí de sus ideas sobre los derechos de los ciudadanos. En este punto, Spencer profesaba opiniones atrasadas: así, por ejemplo, negaba los derechos políticos a la mujer. Lo que nos interesa en este momento son sus ideas sobre el concepto general del Estado. «El Estado —dice— ha sido creado por la guerra. Donde no ha habido guerra, no ha habido Gobierno». Todo Gobierno, todo poder, debe su origen a la guerra. Por supuesto, agrega, en la formación del poder estatal ha representado un papel muy importante no solo la necesidad de un jefe en caso de guerra, sino la necesidad de un juez para resolver los pleitos entre las tribus y clanes. Aunque así lo reconocía Spencer, en la formación del Estado atribuía a los motivos bélicos la máxima importancia.* Ade-

* Spencer se sirve de la palabra «Estado» para señalar todas las formas sociales, pero en realidad esta palabra debería aplicarse solo a las sociedades centralizadas y con un régimen jerárquico que se formaron ya en Grecia después de Filipo y Alejandro Magno, en Roma hacia el fin de la República y en Europa a partir de los siglos xv y xvi. En cuanto a las federaciones de los pequeños pueblos y las ciudades libres de la Edad Media, con sus «ligas» nacidas en los siglos xi y xii, no puede decirse que fueran Estados

más, afirmaba que una guerra larga es el medio para que el poder gubernamental se convierta en una dictadura militar.

A pesar de sus ideas, a menudo reaccionarias, el pensamiento de Spencer llegó a veces muy lejos —mucho más lejos que el de muchos de nuestros estadistas avanzados y hasta comunistas— en la protesta contra el poder ilimitado del Estado para disponer de la persona y de la libertad de los ciudadanos. En sus *Principios de la Ética*, el pensador inglés dedicó unas páginas muy ricas en ideas al papel y a la significación del Estado. En este punto, Spencer es un continuador de Godwin, que es el primer teórico de la doctrina antiestatista, hoy calificada de anarquismo.

«Mientras los pueblos de Europa —escribió Spencer— se repartan entre sí las tierras del globo habitadas por razas inferiores, manifestando una indiferencia cínica ante las reivindicaciones de estos pueblos, es inútil esperar que los Gobiernos europeos se preocupen por los intereses de los ciudadanos... Mientras la gente esté convencida de que el poder tiene derecho a saquear las tierras y los bienes ajenos, en el interior del país continuará la sumisión y opresión de los individuos aislados por parte del Estado y en nombre de la voluntad colectiva.

Tal actitud hacia la personalidad humana es una supervivencia de tiempos pasados. Las sociedades cultas aspiran a que cada uno pueda satisfacer sus necesidades sin impedir que los demás satisfagan las suyas propias. Y Spencer llega a la conclusión de que el papel del Estado debe consistir *exclusivamente en garantizar la justicia*. Cualquier actividad que sobrepase la justicia va contra ella.

sino «federaciones», «uniones», etc. Calificar de «Estado» a la Galia de los merovingios, a las federaciones mongoles de los tiempos de Gengis Kan y, repitámoslo, a las ciudades libres de la Edad Media, no corresponde a la verdad. Para todas estas cuestiones véanse los capítulos v, vi y vii de mi libro *El apoyo mutuo*.

Naturalmente, dice Spencer, las voces de los que insisten para que se limite la intervención de los Gobiernos en la vida de los pueblos se ignorarán durante mucho tiempo. Aun así, el pensador dedicó tres capítulos de su obra al examen de los «límites de los deberes del Estado». Al concluir su estudio, Spencer trata de probar hasta qué punto es absurda la pretensión de los legisladores de suprimir, mediante las leyes, la variedad de los caracteres humanos; incluso en nuestros tiempos, dice, se emplean, para llegar a la uniformidad, medios criminales como los que se emplearon en épocas pasadas para imponer a los hombres tal o cual fe, lo que no impide que los pueblos cristianos, con sus innumerables iglesias y su clero, sean tan bélicos y agresivos como los salvajes. Afortunadamente, la vida conduce al desarrollo de un tipo humano superior.

Por desgracia, Spencer no señala en sus *Principios de la Ética* qué es lo que mantiene en la sociedad contemporánea la aidez y el deseo de riquezas obtenidas a costa de los pueblos atrasados: no dice nada acerca del hecho de que las sociedades civilizadas brindan una amplia oportunidad, incluso en Inglaterra, de explotar el trabajo de las gentes pobres, que se ven obligadas a vender su trabajo y a sí mismas para no perecer de hambre junto con sus familias; debido a esta posibilidad, que constituye la base de la sociedad contemporánea, el trabajo humano está tan mal organizado, se pierde y se derrocha tanta actividad que la productividad, tanto en la agricultura como en la industria, es muy reducida.

El trabajo de los obreros y los campesinos es tan poco apreciado en nuestra época que los obreros han tenido que mantener una lucha larga y durísima para conseguir en las fábricas la introducción de un cierto control gubernativo y unas medidas legales para proteger a los trabajadores contra los accidentes de trabajo, las mutilaciones por las máquinas, la asfixia por gases nocivos, etc.

Aunque Spencer fue un crítico muy atrevido en el terreno político, en el económico su obra es indecisa y tímida; como sus

amigos del campo político liberal, solo protestó contra el monopolio de la tierra. Quizás por temor de la revolución, no se atrevió a hacerlo contra la explotación del trabajo humano.

Spencer consagró las dos últimas partes de sus *Principios de la Ética* a la moral de la vida social, subdividiéndolas en dos secciones que tituló *Beneficencia positiva* y *Beneficencia negativa*.

Ya en los comienzos de su obra, Spencer hace constar que la sola justicia no basta para la vida de la sociedad y que hay que añadir a la justicia aquellos actos que el hombre realiza en bien de los demás o de la sociedad, y *por los cuales no espera recompensa alguna*.

Spencer calificó estos actos de «beneficencia» o «generosidad», y apuntó el hecho curioso de que muchas personas ya no distinguen entre lo que «debe exigirse de los hombres» y lo «que debe considerarse como un beneficio» (§§ 269 y 389).

Esta «confusión» inquietaba a Spencer y por este motivo escribió con gusto contra las reivindicaciones contemporáneas de las masas trabajadoras que a su juicio conducen a la «degeneración» y, lo que es peor aún, al «comunismo y al anarquismo». «La igualdad de sueldos y jornales —escribió— conduce al comunismo: luego viene la teoría de Ravachol, según la cual cada uno puede apoderarse de lo que quiera y suprimir a todo aquel que se interponga en su camino. Aquí empieza el anarquismo y la lucha ilimitada por la vida, como entre los salvajes». Todo esto obedece, según Spencer, a que los hombres no distinguen entre la justicia y la beneficencia (§ 390).

Es necesario, dice, dulcificar la ley del exterminio de los menos adaptados; pero esto debe ser obra de la beneficencia privada, y no del Estado.

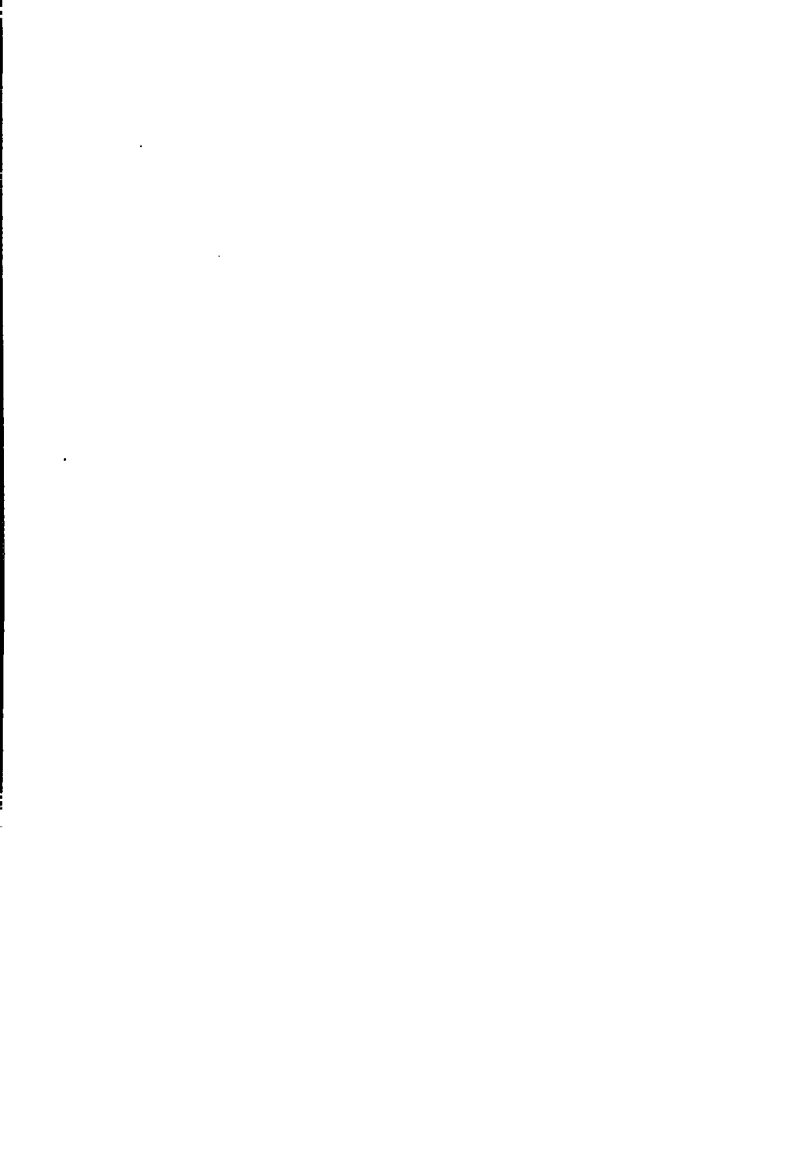
En estas cuestiones Spencer ya no es un pensador, sino que adopta el punto de vista del hombre ordinario. Olvida que mucha gente no puede vivir con lo que gana y que ello obedece a la usurpación del poder en las sociedades contemporáneas y a la

legislación de clase —aunque en otro pasaje de su obra sabiamente protesta contra la usurpación de las tierras en Inglaterra por sus actuales propietarios—. Pero de todos modos afirma que en la Europa contemporánea se exige demasiado en materia de legislación en favor de las masas trabajadoras. Y empeñándose en distinguir lo que se debe a las masas de lo que puede dárseles por sentimiento benéfico, olvida que la miseria del pueblo y su reducida productividad obedecen precisamente a la mala organización económica establecida por la legislación. No cabe duda de que en este punto Spencer se ha inspirado en una interpretación errónea de la «lucha por la existencia». Ve en ella solo el exterminio de los menos adaptados, mientras que su rasgo característico es la supervivencia de los más capaces a las condiciones variables de la vida. La diferencia entre estas dos ideas, como ya he señalado, es enorme.* En un caso, el explorador ve la lucha entre los individuos del mismo grupo —o mejor dicho, no la ve, sino que se la figura—; en el otro, ve la lucha contra los elementos hostiles de la Naturaleza o contra las demás especies animales, la cual se efectúa en grupos unidos y mediante el apoyo mutuo. Todo explorador capaz de valorizar y observar fielmente la vida real de los animales, como Brehm, que Darwin calificó de gran naturalista, comprende la enorme importancia de la sociabilidad en la lucha por la existencia. Comprende que los animales o grupos que mejor se adaptan a las condiciones variables de vida no son solo los más fuertes físicamente, sino los más dotados de instintos sociales, lo que por otra parte, como ha observado Darwin,** favorece el desarrollo de las capacidades intelectuales.

* Véase mi libro *El apoyo mutuo*.

** En su libro *El origen del hombre*, Darwin cambió mucho sus ideas sobre la lucha por la existencia, expresadas anteriormente en *El origen de las especies*.

Esto no lo vio Spencer. Y aunque en sus dos artículos publicados en 1890 en la revista *The Nineteenth Century* corrigió el error, señalando la sociabilidad y su papel entre los animales, toda la estructura de su Ética sufrió por causa de la falsedad de sus premisas.



CAPÍTULO 15

La Ética de Guyau

*La moral sin obligación ni sanción — «Fecundidad moral»
— El espíritu de sacrificio — Plenitud de vida y deseo de riesgo y de
lucha — El carácter individualista de la moral de Guyau —
Necesidad de fundar la moral desde el punto de vista sociológico*

ENTRE LAS NUMEROSAS TENTATIVAS realizadas en la segunda mitad del siglo XIX de construir la Ética sobre bases puramente científicas, merece especial mención la del gran pensador francés Jean-Marie Guyau (1854-1888), que desgraciadamente murió joven. Guyau trató de fundamentar la moral sin intervención alguna de elementos místicos y sobrenaturales, y también sin coerción exterior ni obligación; por otro lado, procuró separar del dominio moral el interés material personal o la aspiración a la felicidad, sobre la cual basaron la moral los utilitaristas.

La doctrina de Guyau se maduró tanto en su cerebro y está expuesta con tanta claridad y en forma tan bella que es fácil reproducirla en pocas palabras. Siendo aún muy joven, escribió una obra fundamental acerca de la doctrina moral de Epicuro.* Cinco

* *La moral de Epicuro y sus relaciones con las doctrinas contemporáneas* (1874). Esta obra fue coronada por la Academia Francesa de Ciencias Morales y Políticas.

años más tarde, en 1879, publicó su segundo trabajo, que tiene un gran valor por ser una historia crítica de la moral inglesa contemporánea.* En este estudio, Guyau expuso y sometió a la crítica las doctrinas morales de Bentham, Mill (padre e hijo), Darwin, Spencer y Bain. Por fin, en 1884, publicó su trabajo más importante: *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*, que produjo una gran impresión, no solo por la novedad, la profundidad y la precisión de sus conclusiones, sino también por la belleza de su estilo.** Este libro tuvo en Francia ocho ediciones y se tradujo a todos los idiomas europeos. En él, Guyau basa su moral en un concepto de la vida tomado en su sentido más amplio.

La vida, según este filósofo, se manifiesta en el crecimiento, en la multiplicación y en la extensión. La Ética debe ser considerada como una doctrina acerca de los medios para conseguir la finalidad impuesta al hombre por la Naturaleza misma: el crecimiento y el desarrollo de la vida. Por esta razón, la moral humana no necesita coerción alguna ni obligaciones imperiosas, ni sanción sobrenatural; se desarrolla en nosotros en virtud de nuestra necesidad de vivir una vida más integral, más intensa y más fecunda. El hombre no se conforma con una vida ordinaria, cotidiana, sino que trata de ampliarla, de fortalecer su tiempo de marcha, de llenarla de impresiones y de emociones. Y una vez que el hombre se siente capaz de ello, lo hace sin esperar la coerción o los mandamientos de un orden sobrenatural. «El deber —dice Guyau— es la conciencia del

* *La moral inglesa contemporánea.*

** *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción* (8.^a edición, París, 1907, con prólogo de Alfred Fouillée). En su libro *Nietzsche y el inmoralismo*, Fouillée dice que Nietzsche se sirvió enormemente del ensayo de Guyau y que tenía siempre este libro en la mesa de su despacho. Para el estudio de la filosofía de Guyau, véanse las obras de Fouillée: *El arte, la moral y la religión, según Guyau* y *Moral de las ideas-fuerza*.

poder interior, la capacidad de crear algo con el máximo de fuerza; sentirse capaz de desarrollar el máximo de fuerza en tal o cual acción equivale a creerse obligado a cumplir la acción misma».

Dice Fouillée que, sobre todo a una cierta edad, sentimos que poseemos más fuerzas de las necesarias para nuestra vida personal y con gran satisfacción las empleamos para el bien de los demás. De esta conciencia del sobrante de nuestras fuerzas vitales que aspiran a ser aplicadas nace lo que se llama *el espíritu de sacrificio*. Emprendemos un viaje lejano, nos dedicamos a una obra cultural, ponemos nuestro valor, nuestra energía y nuestra capacidad de trabajo al servicio de una obra general cualquiera porque nos sobran energías.

Lo mismo ocurre con nuestra compasión y con nuestra simpatía para con los demás. Nos damos cuenta de que poseemos más ideas y más afectos, más alegrías y más lágrimas que las que son precisas para nuestra conservación, y las compartimos con los otros sin pensar en las consecuencias. Esto es lo que exige nuestra naturaleza, y por las mismas razones que explican por qué florece una flor, aunque después del florecimiento venga la muerte.

El hombre posee una «fecundidad moral» que le permite reconciliar el egoísmo con el altruismo. Nuestra vida personal tiene que gastarse y resolverse en los otros y para los otros. Esta expansión humana y su intensificación son las condiciones necesarias para la verdadera vida. «La vida —dice Guyau— tiene dos aspectos: por un lado es asimilación y digestión, y por otro es producción y fecundidad. Cuanto más absorbe el individuo, más tiene que gastar. Es la ley de la vida».

«El gasto no es, desde un punto de vista fisiológico, un mal; es, simplemente, una de las manifestaciones de la vida. Es como el proceso de respirar...». «La vida es fecundidad y viceversa: la fecundidad, la vida que rebosa, es la única verdadera existencia. El organismo tiene que gastar generosamente; de lo contrario, si no

muere, se seca. La vida ha de florecer; la moral, el altruismo, es la flor de la existencia humana».

Luego Guyau habla de la belleza de la lucha y del riesgo. En efecto, el hombre avanza hacia ellos con mucha frecuencia —y a veces el riesgo es muy grande—, y esto ocurre a todas las edades, incluso en la vejez, únicamente por el amor a la lucha y al riesgo mismo.

Todos los grandes descubrimientos y estudios sobre el mundo y sobre la Naturaleza, en general todas las tentativas atrevidas de penetrar los misterios del universo o de utilizar las fuerzas naturales en una forma nueva (en los viajes marítimos en el siglo xvi, en la aviación en nuestros días), todas las tentativas de reconstruir la sociedad, todos los movimientos en el terreno del arte obedecen precisamente a este deseo de lucha y de riesgo que anima a los individuos aislados, a veces a clases enteras y a veces incluso a todo un pueblo. Y esto es precisamente lo que crea el progreso humano.

Además, añade Guyau, existe un riesgo *metafísico*, un riesgo del pensamiento y de la especulación, cuando se formula una *nueva* hipótesis científica o se lanza un postulado social.

Esto es lo que mantiene el orden y el progreso moral en la sociedad: el hecho heroico, «no solo en la lucha y en la batalla», sino también en las investigaciones del pensamiento arriesgado y en la reorganización de la vida tanto individual como social.

En cuanto a la sanción de los conceptos y de las aspiraciones que nacen en nosotros, es decir, aquella fuerza que las hace *obligatorias*, los hombres la han buscado siempre en la religión, o sea, en las órdenes sobrenaturales o trascendentes acompañadas de un sistema de amenazas, de castigos o de promesas de recompensa en la vida futura. Guyau no veía la necesidad de estas sanciones por ningún lado y consagró unos bellos capítulos a la explicación del origen del concepto de obligatoriedad en las reglas morales. Sus ideas fundamentales sobre este punto son las siguientes:

Nos es innata la aprobación de los actos morales, así como la condenación de los inmorales. Este innatismo se desarrolla desde los tiempos más remotos merced a la sociabilidad humana y a la vida del hombre en sociedades. La aprobación o condenación moral las siente el hombre gracias al sentimiento de justicia instintiva. En esta misma dirección actúan, según Guyau, los sentimientos de amor y de fraternidad innatos al hombre.*

En general, hay en el hombre dos tipos de inclinaciones: las inconscientes, de las cuales no se da cuenta, es decir, aquellos instintos y costumbres de los que nacen luego ideas vagas; y, por otro lado, las inclinaciones claras y precisas. La moral está, según Guyau, en la frontera entre las primeras y las segundas, y constantemente tiene que elegir entre estas dos direcciones opuestas. Desgraciadamente, los pensadores no se han percatado en el pasado de hasta qué punto en el hombre lo consciente depende de lo inconsciente.

Sin embargo, continua Guyau, el estudio de los usos y costumbres humanas nos enseña la influencia que ejerce lo inconsciente sobre nuestros actos. Estudiando esta influencia, se ve cómo el instinto de conservación no es la única fuerza motriz de nuestras aspiraciones, como creen los utilitaristas; paralelamente hay otro, la aspiración humana hacia una vida más integral, intensa y variada. La vida no se conforma con la simple alimentación: aspira también a la fecundidad intelectual, a la actividad espiritual llena de emociones y a la variedad en las manifestaciones de la voluntad.

Naturalmente, estas manifestaciones de la voluntad pueden actuar —como observaron con razón algunos críticos de este filósofo— de forma hostil respecto de la sociedad, lo que ocurre con

* Ya hemos señalado en el capítulo segundo de este libro que las aspiraciones morales del hombre son el resultado de la vida social de las varias especies animales y del hombre mismo. Sin la sociabilidad, ninguna especie animal habría triunfado en la lucha áspera contra las fuerzas de la Naturaleza.

frecuencia. Pero las inclinaciones antisociales, a las cuales tanta importancia atribuyeron Nietzsche y Mandeville, no son las únicas en el hombre: junto a ellas existe la inclinación a la vida social, la inclinación del hombre a estar en armonía con la sociedad, y estos impulsos no son ciertamente menos fuertes que los antisociales. El hombre orienta sus ansias hacia la comunidad y la justicia. Por desgracia, Guyau no ha tratado en su obra fundamental los dos conceptos recién mencionados. Solo los desarrolló más tarde, en su último ensayo: *Educación y herencia*.

Guyau comprendió que es imposible construir la Ética sobre el mero egoísmo, como hicieron Epicuro y los utilitaristas ingleses. Se dio cuenta de que en la moral entra también el instinto de sociabilidad y que para ella no basta la armonía interior (*l'unité de l'être*).^{*} Pero en cualquier caso, no atribuía a este instinto la importancia debida, como hicieron Bacon y después Darwin, que llegó a afirmar que el instinto social en el hombre y en numerosas especies animales es más fuerte y más constante que el de conservación. Guyau, por otra parte, no supo apreciar la importancia decisiva del concepto de justicia, es decir, de la igualdad de derechos, igualdad que está por encima de todas las vacilaciones humanas y de todos los cambios de las épocas.

El sentimiento de la *obligatoriedad* de la moral que indudablemente experimentamos era explicada por Guyau del siguiente modo:

«Basta fijarse —decía— en las funciones normales de la vida psíquica para convencerse de que hay una cierta presión moral interior que proviene de la dirección que hayamos dado a nuestros actos...». «La obligación moral tiene, pues, su origen en la vida

* La moral, escribía Guyau, no es otra cosa que la unidad (integración), la armonía interior del ser humano, mientras que la inmoralidad consiste en la contradicción entre las varias capacidades humanas, que en este caso se rechazan mutuamente.

misma y echa allí sus raíces mucho más profundamente que en el pensamiento consciente. Proviene de los más oscuros e inconscientes fondos del hombre».

El sentido del deber no es insuperable; puede ser suprimido. Pero como ya demostró Darwin, vive incluso cuando el hombre realiza algo contra su sentido del deber, pues entonces experimenta un disgusto.

En este punto, Guyau cita algunos ejemplos admirables y reproduce las palabras de Spencer, según el cual el instinto altruista se desarrollará hasta tal punto en el futuro que el hombre le obedecerá sin dificultad alguna —y por mi parte añadiré que algunos hombres ya viven según este deseo—. Llegará el día, en efecto, en que los hombres rivalizarán en el cumplimiento de actos de sacrificio: «El espíritu de sacrificio, decía Guyau, es una de las leyes de la vida...». «No constituye la negación de nuestra propia personalidad, sino que es, al contrario, la expresión de la vida que ha llegado a lo sublime».

En la gran mayoría de los casos, el espíritu de sacrificio no exige la prestación de la vida, sino únicamente la renuncia a ciertos bienes o la asunción de un riesgo. En cada riesgo hay esperanzas de triunfo y estas esperanzas nos proporcionan la sensación de alegría y de plenitud de vida. A muchos animales incluso les gustan los juegos peligrosos: así, ciertas especies de monos encuentran placer hostigando a los cocodrilos. Entre los hombres es muy frecuente el deseo de la lucha peligrosa. El hombre siente la necesidad de medir sus fuerzas y su voluntad, y esto lo obtiene cuando lucha contra sus pasiones y contra los obstáculos exteriores. Estas luchas son una especie de necesidad fisiológica.

Pero el sentimiento moral nos empuja no solamente hacia el riesgo, sino a veces también hacia la *inevitable muerte*. En este punto, la historia enseña a la humanidad que «el sacrificio de sí mismo es uno de los factores más poderosos y apreciables de progreso. Para dar un paso adelante, la humanidad —ese cuer-

po enorme y perezoso— tiene que pasar por perturbaciones que cuestan la vida a muchos».

Tratando estas cuestiones, Guyau nos ha dejado una serie de bellas páginas en las cuales demuestra que el sacrificio es algo muy natural, incluso cuando nos empuja hacia la muerte sin la creencia en una vida futura. Lo mismo se observa entre los animales sociales. El sacrificio para el bien de la familia animal o del grupo es un rasgo ordinario de los animales; y el hombre, en tanto que ser social, no puede constituir una excepción a la regla.

Guyau señaló otra particularidad de la naturaleza humana, a saber: *el deseo de riesgo intelectual*, es decir, la capacidad ya reconocida por Platón de hacer suposiciones atrevidas, de construir *hipótesis* y de deducir de ellas reglas morales. Todos los grandes reformadores sociales se guiaron por los ideales que construyeron una mejor humanidad; y aunque es imposible demostrar matemáticamente lo que es deseable y lo que es realizable en la reconstrucción social emprendida en tal o cual sentido, los reformadores dedican toda su vida y todas sus capacidades a averiguarlo. «La hipótesis equivale en este caso a la fe; *de la hipótesis nace la fe*, aunque no la fe dogmática...». «Kant inició una revolución en los dominios de la moral cuando quiso que la voluntad fuera “autónoma” en vez de dejarla inclinarse ante una ley externa. Pero se quedó a mitad del camino: creyó que era posible unir la libertad individual del hombre que actúa moralmente con la validez universal de la ley...». «Pero la verdadera autonomía debe producir originalidad individual y no uniformidad universal...». «Cuantas más tendencias diferentes existan que luchen entre sí por la supremacía del espíritu humano, más valiosa será la unión futura y definitiva».

De las «posibilidades de realización» de los ideales se ocupa Guyau en términos poéticos e inspirados. Cuanto más lejano está el ideal de la realidad, más valioso es; encontramos, en el deseo de realizarlo, las fuerzas necesarias para llevarlo a término, es decir, el máximo de fuerzas de que somos capaces.

Según Guyau, el pensamiento atrevido conduce a la acción real. La religión hace decir al hombre: «Abrigo la esperanza porque creo; y más concretamente porque creo en la revelación». En realidad hay que decir: «Creo porque espero y espero porque percibo en mí una energía interior que presiento de gran significado...». «Tan solo la acción nos da fe en nuestras fuerzas, en los demás, en el mundo entero; el pensamiento puro, en cambio, la soledad, nos arrebatara nuestras fuerzas».

Así veía Guyau la sustitución de la sanción, que los ideólogos de la moral cristiana buscan en la religión y en la promesa de una recompensa en la vida futura. Ante todo, encontramos en nosotros mismos la aprobación o censura de los actos que realizamos porque nuestro sentido moral, junto con el sentimiento de la fraternidad, se desarrolla en el hombre desde los tiempos más antiguos gracias a la vida en sociedades y a las observaciones que la Naturaleza proporciona al hombre. La misma aprobación encuentra el hombre en sus inclinaciones inconscientes, en las costumbres e instintos oscuros e inconcretos, pero hondamente arraigados en la naturaleza humana. Todo el género humano, durante miles y miles de años, ha sido educado en este sentido y aunque a veces el hombre olvida sus buenas cualidades, más tarde vuelve indefectiblemente a ellas. Las cualidades morales están en el hombre más profundamente arraigadas que la misma conciencia.

Para explicar la fuerza de los principios morales, Guyau ha examinado hasta qué punto está desarrollada en el ser humano la capacidad de sacrificio y ha demostrado que es propia del hombre, que el deseo de *riesgo* y de *lucha* no existe únicamente entre las personas cultas, sino también en la vida ordinaria.

En general, Guyau ha expresado el concepto contemporáneo de la moral y de sus problemas. No se propuso, ciertamente, escribir un estudio integral sobre la Ética, sino demostrar que la moral no necesita para su sucesiva evolución de ninguna fuerza de *obligatoriedad* o de *confirmación exterior*.

El simple hecho de que el hombre aspira a intensificar su vida es, según Guyau, un llamamiento imperioso para vivir precisamente *una vida integral*. Al mismo tiempo, el hombre se ve empujado hacia ese camino por el deseo de riesgo y de *lucha*, así como también por el placer en el *riesgo del pensamiento* (en el riesgo metafísico, ha escrito Guyau) o, en otras palabras, por la alegría que experimentamos por todo lo *hipotético* en el pensamiento y en la acción, por lo que nos representamos como meramente posible.

Esto es lo que en la moral natural sustituye el sentido de la *obligatoriedad* que domina en la moral religiosa.

En cuanto a la sanción de la moral, es decir, a su confirmación por medio de un principio superior y general, se encuentra sustituida en la Ética natural por la aprobación moral que emana, por un lado, del concepto de la justicia innato en el hombre y, por otro, de los sentimientos de *afección* y de *fraternidad* desarrollados en la humanidad.

Tales son las concepciones morales de Guyau. Si bien en la base de las mismas se encuentran las ideas de Epicuro, Guyau supo profundizar mucho. En vez de una moral epicúrea, que es la «moral del cálculo», Guyau creó una moral natural desarrollada gracias al sentido de sociabilidad. Con este concepto de la moral estuvieron de acuerdo Bacon, Grocio, Spinoza, Goethe, Auguste Comte, Darwin y en parte Spencer, pero siguen sin aceptarlo los que prefieren considerar al hombre como un esclavo del diablo, a pesar de que dicen que ha sido «creado a imagen y semejanza de Dios». Naturalmente, el único medio de luchar contra la «inmoralidad innata» del hombre es, según estos señores, el látigo y la cárcel en este mundo y las penas eternas del infierno en el otro.

CONSIDERACIONES FINALES

PROCURAREMOS AHORA HACER UN balance del breve estudio que acabamos de realizar sobre las distintas escuelas morales.

Hemos visto que desde los tiempos de la Antigua Grecia hasta nuestros días, en la Ética han dominado dos tendencias. Los moralistas de la primera sostienen que los conceptos morales son inspirados al hombre por una fuerza sobrenatural y por lo tanto confunden la moral con la religión. Los pensadores de la segunda ven la fuente de la moral en el hombre mismo y tratan de emancipar la Ética de la sanción religiosa y por lo tanto de crear una moral natural. Entre los pensadores de esta tendencia hay diferencias notables, pero la mayoría de ellos reconocen que el hombre está guiado en sus actos por el deseo de *placer* y de alcanzar la *felicidad*: con este fin, el hombre hace todo lo demás. En la satisfacción de las necesidades más bajas, como en las finalidades más altas, el hombre busca únicamente el placer o la felicidad, o por lo menos la promesa de ellos para el porvenir.

Por supuesto, en todos nuestros actos, aun cuando intencionalmente renunciemos al placer para conseguir algo mejor o ideal, *aspiramos únicamente a lo que en el momento actual nos proporciona una mayor satisfacción*. Un hedonista puede por lo tanto decir que toda la moral se reduce a la búsqueda de lo agradable, incluso cuando el hombre se propone fines elevados como el bien de la mayoría de sus semejantes. Pero esto no quiere decir que al

actuar en tal o cual sentido el hombre no se arrepienta, al cabo de un instante y tal vez para siempre, de lo que acaba de hacer.

Después de lo cual resulta claro, a mi entender, que los hedonistas no resuelven nada, de manera que el problema de los fundamentos de la moral persiste.

Tampoco lo resuelven los que, criticando a los utilitaristas como Bentham y Mill, dicen: cuando el hombre domina su cólera (en vez de vengarse de la ofensa de que ha sido objeto), se evita los disgustos y reproches que su brutalidad puede despertar en sí mismo. En este caso, el hombre toma el camino que le produce mayor satisfacción y encuentra en el mismo un placer. A lo cual, un realista cualquiera puede añadir: «Ante esta determinación no puede hablarse de altruismo ni de amor hacia el prójimo. El que emprende este camino actúa como un egoísta inteligente y nada más».

Pero todo esto no nos hace avanzar tampoco en la resolución del problema. Nada nuevo sabemos sobre el origen de la moral. La cuestión sigue en pie: ¿es posible que la moral constituya tan solo un fenómeno fortuito en la vida de los hombres y en cierta medida de los animales sociales? ¿Es posible que la moral no tenga una base más profunda que la bondad humana, aun considerando que esa bondad sea útil para el hombre, puesto que merced a ella se evita muchos disgustos? O incluso: Dado que no todo insulto puede quedar sin respuesta, y que hay insultos que nadie debería tolerar, ¿es posible que no exista un criterio para distinguir los insultos graves de los insignificantes, un criterio fijo que no obedezca al humor fortuito o a la casualidad?

No cabe duda de que la felicidad suprema de la sociedad, considerada como fundamento de la moral desde tiempos remotos y todavía aceptada de modo corriente por los pensadores contemporáneos, constituye, en efecto, la primera base de la Ética. Pero es una base demasiado abstracta, lejana e incapaz de formar costumbres y conceptos morales. Por esta razón, los moralistas siempre han buscado un fundamento más sólido.

Las uniones secretas de los hechiceros, sacerdotes, magos y nigrománticos de los pueblos primitivos tomaron como punto de partida de sus actividades la intimidación —sobre todo la de los niños y las mujeres— mediante ritos terribles, y así se fueron creando poco a poco las religiones.* La religión consolida los usos y costumbres reconocidos como útiles por la tribu entera y refrena los instintos egoístas de los individuos aislados. Más tarde, las escuelas de los pensadores griegos y las religiones más espirituales de Asia, Europa y América obraron en el mismo sentido. Pero desde principios del siglo xvii, cuando la autoridad religiosa empezó a decaer en Europa, se hizo necesario buscar nuevos fundamentos para la moral. Entonces una corriente de pensamiento —siguiendo a Epicuro— empezó a insistir en los principios de la utilidad personal, del goce y de la felicidad (hedonistas y eudemonistas), mientras que otra corriente —inspirada por Platón y los estoicos— siguió buscando en la religión una base para la moral, o bien vio en la compasión y la simpatía el contrapeso del egoísmo.

A estas dos tendencias, Paulsen acaba de añadir en nuestros días su «energética moral», cuyos rasgos fundamentales son «la autoconservación y la realización del objetivo más elevado de la voluntad: la libertad del ego racional y el perfecto desarrollo y ejercicio de todos los poderes humanos».

Pero tampoco la «energética» contesta a las numerosas preguntas que se pueden formular: ¿por qué este sentimiento de satisfacción se convierte luego en una costumbre y regula todas nuestras acciones futuras? ¿Por qué la conducta y el modo de pensar de los demás nos provoca placer o disgusto? Si no es una mera casualidad, ¿a qué se debe entonces? ¿Por qué las inclinaciones

* En varias tribus salvajes de Norteamérica, todo aquel que durante el rito religioso tiene la desgracia de perder su máscara a la vista de las mujeres es ejecutado. En este caso, se dice que ha muerto a manos de un espectro. El rito tiene por objeto la intimidación.

morales triunfan sobre las inmorales? ¿Obedece ello al goce, al cálculo, o a alguna otra de las análogas soluciones propuestas? Si no es así, habrá que admitir que la causa reside en el interior de los hombres y de los animales sociales, en algo que nos empuja hacia lo que calificados de moral, a pesar de que al mismo tiempo somos capaces, bajo la influencia de la avaricia, de la ambición o del deseo del poder, de cometer los crímenes más horribles, como la opresión de los demás o la utilización (como, por ejemplo, en la última guerra) de gases asfixiantes, submarinos y zeppelin, y aun de la destrucción completa de territorios enteros previamente minados.

La historia nos enseña que si los hombres hubieran sido guiados únicamente por la utilidad personal, la vida social habría sido imposible. Toda la historia de la humanidad nos demuestra que el hombre es un gran sofista y que su entendimiento sabe justificar muy bien todo aquello a lo que se siente empujado por sus instintos y sus pasiones.

Hasta para un crimen tan horroroso como la última guerra —que ha sacudido el mundo entero— el emperador alemán y millones de sus súbditos, sin exceptuar a los radicales y socialistas, encontraron una justificación en lo que llamaron el bien del pueblo alemán. Y otros, sofistas más hábiles aun, vieron en esta guerra un bien para la humanidad entera.

Según Paulsen, la «energética» en sus varias formas estaría representada por Hobbes, Spinoza, Shaftesbury, Leibniz y Wolff. «Últimamente —añade—, la filosofía evolucionista ha llegado al mismo concepto: un determinado tipo de vida y su manifestación activa es la finalidad de toda la vida y de toda aspiración».

Los argumentos de Paulsen arrojan luz sobre algunos aspectos de la vida moral desde el punto de vista de la voluntad, en cuyo desarrollo no se fijaron lo suficiente los que hasta ahora han escrito sobre la Ética. Pero es difícil decir en qué se distingue «la manifestación activa» de ciertos «tipos de vida» de la aspiración a la mayor felicidad posible. En el fondo es lo mismo y esta confusión

puede conducir a muy malos resultados si el hombre, dominado por la pasión, no encuentra en sí un freno, como la aversión ante el engaño o el sentido de la igualdad.

Paulsen tiene razón al afirmar y demostrar que *el engaño y la injusticia conducen al hombre a la decadencia*. Pero esto no basta. La Ética no puede conformarse con un conocimiento de estas características; también debe explicar por qué el engaño y la injusticia conducen a la decadencia humana. ¿Es porque esa es la voluntad del Creador, como opina el cristianismo, o más bien porque la mentira es siempre una *humillación* (la de considerarse más débil que la persona a la que se ha mentido) y por lo tanto conduce al hombre al menosprecio de sí mismo y porque actuar injustamente supone *pensar injustamente*, es decir, mutilar lo que hay de más precioso en nosotros?

Estas son las cuestiones a las que debe contestar la Ética que pretende sustituir a la moralidad religiosa. No se puede, como hace Paulsen, afirmar que la conciencia moral no es más que «el conocimiento de las costumbres» prescritas por la educación, por la sociedad o por los mandamientos religiosos. Precisamente, dichas explicaciones provocaron la negación superficial de la moral por parte de Mandeville, Stirner, etc. Si las costumbres tienen su origen en la historia del desarrollo de la humanidad, entonces la conciencia moral, como procuraré demostrar, tiene su origen en una causa mucho más profunda, en la conciencia de la igualdad de derechos, que se desarrolla fisiológicamente en el hombre y en los animales sociales...*

* Aquí termina el manuscrito de Kropotkin. (Observación de N. Lebedeff).

ÍNDICE

LA ÉTICA DE KROPOTKIN: HISTORIA DE UN TESTAMENTO VITAL.

Álvaro Girón Sierra, 7

INTRODUCCIÓN. Nikolái Lebedeff, 31

1. Necesidad contemporánea de desarrollar los fundamentos de la moral, 39

Progresos de la ciencia y la filosofía en los últimos cien años — Progreso de la técnica actual — Posibilidad de elaborar una Ética sobre la base de las ciencias naturales — Las modernas teorías morales — Error fundamental de los actuales sistemas éticos — Teoría de la lucha por la existencia; su interpretación errónea — El apoyo mutuo en la Naturaleza — La Naturaleza no es amoral — De la observación de la Naturaleza el hombre recibe las primeras lecciones morales

2. Visión de conjunto de los fundamentos de una nueva Ética, 59

Obstáculos que se oponen al progreso moral — Desarrollo del instinto de comunidad — Fuerza inspiradora de la Ética evolucionista — Ideas y concepciones morales — El sentimiento del deber — Dos clases de acciones morales — Significado de la actividad personal — Necesidad de la creación propia — Apoyo mutuo, justicia y moralidad como fundamentos de la Ética científica

3. El principio moral en la Naturaleza, 75

Origen del sentimiento moral en el hombre, según la teoría de Darwin — Gérmens del sentimiento moral en los animales — Origen del sentimiento del deber en el hombre — El apoyo mutuo como fuente de los sentimientos éticos en el hombre — La sociabilidad en el mundo animal — Relaciones de los salvajes con los animales — Desarrollo del concepto de justicia entre las tribus primitivas

4. Las concepciones morales de los pueblos primitivos, 109

Desarrollo del instinto social entre los salvajes — Dualismo de las leyes morales entre los pueblos salvajes: leyes «obligatorias» y leyes cuya observancia es solo «deseable» — Medios de coerción individual entre los salvajes — Establecimiento de usos y costumbres útiles a la comunidad — Organización y justicia de la tribu — División de la sociedad en clases y grupos y aspiraciones de dominación de unos sobre otros — Evolución de los conceptos morales primitivos — Necesidad de investigar esta evolución y de definir las bases fundamentales de la Ética

5. Evolución de las doctrinas morales. La Antigua Grecia, 133

*Concepciones morales de los antiguos griegos
— La doctrina moral de los sofistas — Sócrates — Platón —
Aristóteles — Epicuro — Los estoicos*

6. La Ética del cristianismo, 163

*El cristianismo: causas de su aparición y de su éxito —
El cristianismo como religión de la pobreza — Cristianismo y budismo —
Diferencia fundamental entre estas religiones y las precedentes — Ideal social del cristianismo — Transformaciones del cristianismo primitivo*

7. Ideas morales de la Edad Media y del Renacimiento, 179

Influencia del cristianismo en la Edad Media — Alianza de la Iglesia y el Estado — Protestas populares contra el yugo eclesiástico y feudal — La lucha del pueblo contra las instituciones oficiales — Ciudades libres y movimientos religiosos (albigenses, lolardianos, husitas) — La Reforma — El Renacimiento — Copérnico y

Giordano Bruno — Kepler y Galileo — Francis Bacon — La doctrina moral de Bacon — Hugo Grocio — Progreso de las doctrinas morales en el siglo xvi

8. Evolución de la Ética de Hobbes a Spinoza y Locke, 197

Las dos direcciones de la Ética moderna — Hobbes y su doctrina moral — Cudworth y Cumberland — La Ética de Spinoza — John Locke — Clarke — Leibniz

9. Teorías morales francesas de los siglos xvii y xviii, 219

Comienzos de la nueva filosofía en Francia — Montaigne y Charron — Descartes — Gassendi — Bayle — La Rochefoucauld — La Mettrie — Helvecio — Holbach — Los enciclopedistas — Morelly y Mably — Montesquieu — Voltaire y Rousseau — Turgot y Condorcet

10. La Ética del sentimiento de Shaftesbury a Adam Smith, 237

Shaftesbury — Carácter original del sentimiento moral — Influencia de Shaftesbury en la Ética posterior — Hutcheson y la escuela escocesa — David Hume — Estudio empírico de las tendencias humanas — Adam Smith — La moral fundada en el sentimiento de simpatía

11. La filosofía moral de Kant y sus sucesores alemanes, 259

Evolución de las doctrinas morales en Alemania — Kant — La voluntad y el imperativo categórico en Kant — La metafísica de las costumbres — Fichte — Schelling — Hegel — Schleiermacher

12. Teorías morales de la primera mitad del siglo xix, 275

Doctrinas morales de los pensadores ingleses de la época — Mackintosh y Stewart — Bentham — John Stuart Mill — Schopenhauer — Victor Cousin y Jouffroy

— *Auguste Comte y el positivismo* — *El culto a la humanidad* — *La moral del positivismo* — *Littre* — *Feuerbach*

13. La Ética del socialismo y del evolucionismo, 301

Evolución del concepto de justicia — *Ética del socialismo* — *Fourier, Owen y Saint-Simon, Proudhon* — *Ética del evolucionismo* — *Darwin y Huxley*

14. Teorías morales de Spencer, 327

Problemas de la Ética evolucionista — *Evolución de los conceptos morales del hombre desde el punto de vista sociológico* — *Egoísmo y altruismo* — *Justicia y beneficencia* — *El Estado y su papel en la vida social*

15. La Ética de Guyau, 361

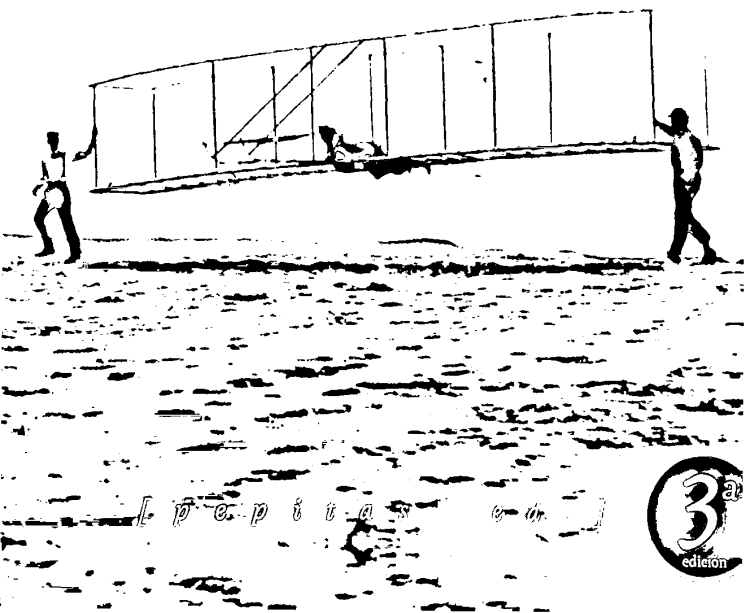
La moral sin obligación ni sanción — «*Fecundidad moral*» — *El espíritu de sacrificio* — *Plenitud de vida y deseo de riesgo y de lucha* — *El carácter individualista de la moral de Guyau* — *Necesidad de fundar la moral desde el punto de vista sociológico*

CONSIDERACIONES FINALES, 371

El apoyo mutuo

Un factor de evolución

Piotr Kropotkin



[. p e p i t a s e d .]



Fijaos en la Naturaleza. Ética: Origen y evolución de la moral forma parte del gran proyecto —inconcluso— que Kropotkin se planteó al final de su vida: la construcción de una Ética que asentara los fundamentos morales para garantizar una convivencia justa e igualitaria.

Analizando la vida en común de los animales, de los seres humanos previos a la civilización, de las diferentes corrientes religiosas, filosóficas y morales, Kropotkin probó, desde un punto de vista científico, que la Naturaleza no es amoral y no enseña al hombre el mal; al contrario, la moral es un producto natural de la evolución de la vida social no solamente en el ser humano, sino en casi todos los seres vivos. Todo el progreso humano está íntimamente ligado a la vida social, que engendra de modo natural e inevitable, tanto en los humanos como en los animales, el instinto de sociabilidad y de apoyo mutuo, cuyo desarrollo subsiguiente hace nacer en los hombres los sentimientos de simpatía y de afecto.

LAS INVESTIGACIONES de Kropotkin, siempre fundamentadas en la observación del medio natural, le otorgan unas cualidades excepcionales que lo convierten en el teórico de la anarquía por el que mejor pasan los años.

Pepitas (258) · Ensayo, 93

ISBN: 978-84-17386-72-6



IBIC: JH · PS · JPFB
21 €