BIBLIOTECA DE JURISPRUDENCIA, FILOSOFÍA E HISTORIA

LA MORAL
DE LOS
DIVERSOS PUEBLOS
Y
LA MORAL PERSONAL

POR

H. SPENCER

TRADUCCIÓN Y NOTAS POR

JOSÉ DE CASO
Profesor de Filosofía en la Universidad de Madrid.

CUARTA EDICIÓN

LA ESPAÑA MODERNA
MADRID

BIBLIOTECA DE JURISPRUDENCIA, FILOSOFÍA E HISTORIA

LA MORAL
DE LOS
DIVERSOS PUEBLOS
Y
LA MORAL PERSONAL

POR

H. SPENCER

TRADUCCIÓN Y NOTAS POR

JOSÉ DE CASO
Profesor de Filosofía en la Universidad de Madrid.

CUARTA EDICIÓN

Precio: SIETE pesetas.

LA ESPAÑA MODERNA
MADRID

H. SPENCE

LA MORAL

DE LOS

DIFERENTES PUEBLOS

Y

LA MORAL PERSONAL

7 pesetas

bien vivir), 5 ptas.—Estudios de Historia filosófica, 4 ptas.—La nigromancia, 3 ptas. —Ensayos sobre religión, estética y arqueología, 4 ptas.

Schorn.—El pianista Listz, 7 ptas.

Schuré.—Historia del drama musical, 5 ptas.—Ricardo Wagner, sus obras y sus ideas, 6 p.

Sienkiewicz.—Orso. En vano, 2 ptas.

Sieroszewski.—Yang-Hun-Tsy, novela, 2 ptas.

Sombart.—El socialismo y el movimiento social en el siglo XIX, 3 ptas.

Sohm.—Derecho privado romano, 14 ptas.

Spencer.—La justicia, 7 ptas.—La moral 7 pesetas.—La beneficencia, 4 ptas.—Las instituciones eclesiásticas, 6 ptas.—Instituciones sociales, 7 ptas.—Instituciones políticas, 2 tomos, 12 ptas.—El organismo social, 7 ptas.—El progreso, 7 ptas.—Exceso de legislación, 7 ptas.—De las leyes en general, 8 ptas.—Etica de las prisiones, 8 ptas.—Los datos de la sociología, 2 tomos, 12 ptas.—Las inducciones de la sociología y las instituciones domésticas, 9 ptas.—Instituciones profesionales, 4 ptas.—Instituciones industriales, 8 ptas.—Psicología, tomo I, 6 pesetas; tomo II, 8 ptas.; tomo III, 7 ptas.; tomo IV, 8 ptas.

Squillace.—Las doctrinas sociológicas, 2 tomos, 10 ptas. Problemas constitucionales de la sociología, 2 tomos, 12 ptas.

Stahl.—Historia de la filosofía del Derecho, 12 ptas.

Starke.—La familia en las diferentes sociedades, 5 ptas.

Stirner.—El único y su propiedad, 9 ptas.

Stourm.—Los presupuestos, 2 tomos, 15 ptas.

Strafforello.—Después de la muerte, 3 ptas.

Stuar Milll.—Estudios sobre la religión, 4 ptas.

Sumner-Maine.—El antiguo Derecho y la costumbre primitiva, 7 ptas.—La guerra según el Derecho internacional, 4 ptas.—Las instituciones primitivas, 7 ptas.

Supino.—Derecho mercantil, 2 tomos, 12 ptas.

Suttner.—High-Life, 3 ptas.

Taine.—Historia de la literatura inglesa, 5 tomos, 31 ptas.—Los orígenes de la Francia contemporánea, 6 tomos, 40 ptas.—Los filósofos del siglo XIX, 6 ptas.—Notas sobre París, 6 ptas.—La pintura en los Países Bajos, 3 ptas.—Florencia, 3 ptas.—Venecia, 3 ptas. —Tito Livio, 4 ptas.

Tanera.—La guerra franco-alemana de 1870-1871, 4 ptas.

Tarde.—Las transformaciones del Derecho 6 pesetas.—La criminalidad comparada, 3 pesetas.—Filosofía penal, 2 tomos, 14 ptas.

Tchekhof.—Un duelo 1 pta.

Todd.—El gobierno parlamentario en Inglaterra, 2 tomos 15, ptas.

Tolstoy.—Los hambrientos, 3 ptas.—¿Que hacer?, 3 ptas.—Lo que debe hacerse, 3 ptas.—Mi infancia, 3 ptas.—La sonata de Kreutzer, 3 ptas.—Marido y mujer, 3 ptas.—Dos generaciones, 3 ptas.—El ahorcado, 3 ptas.—El príncipe Nekli, 3 ptas.—En el Cáucaso, 3 pesetas.—Los cosacos, 3 ptas.—Iván el imbécil, 3 ptas.—El canto del cisne, 3 ptas.—El camino de la vida, 3 ptas.—Placeres viciosos, 3 ptas.—El dinero y el trabajo, 3 pesetas.—Mi confesión, 3 ptas.—El trabajo, 3.

Tougan-Baranowski.—Las crisis industriales en Inglaterra, 8 ptas.

Turgueneff.—Humo, 3 ptas.—Nido de hidalgos, 3 ptas.—El judío, 3 ptas.—El rey Lear de la estepa, 3 ptas.—Un desesperado, 3 ptas.—Primer amor, 3 ptas.—Aguas primaverales 3 ptas.—Demetrio Rudin, 3 ptas.—El reloj, 3 ptas.—La guillotina, 3 ptas.

Uriel.—Historia de Chile, 8 ptas.

Vaccaro.—Las bases sociológicas del Derecho y del Estado, 9 ptas.

Valera.—Vida de Ventura de la Vega, 1 pta.

Varios autores.—*El Derecho y la Sociología contemporáneos*, 12 ptas.

Idem.—Novelas y caprichos, 3 ptas.—Ramillete de cuentos, 3 ptas.—Tesoro de cuentos 3 ptas.—Cuentos escogidos, 3 ptas.

Los grandes discursos de los máximos oradores ingleses modernos, 7 ptas.

Virgilii.—Manual de Estadística, 4 ptas.

Vivante. Derecho mercantil, 10 ptas.

Vocke.—Principios fundamentales de Hacienda, 2 tomos, 10 ptas.

Wadleigh Chandler.—La novela picaresca en España, 4 ptas.

Wagner.—Recuerdos de mi vida, 3 ptas.

Wallace.—Rusia, 4 ptas.

Wharton.—Los millonarios de los Estados Unidos o el país del placer, 5 ptas.

White.—Historia de la lucha entre la ciencia y la teología, 8 ptas.

Witt.—Historia de Washington, 7 ptas.

Waliszewski.—Historia de la literatura rusa, 3.

Wentworth.—Historia de los Estados Unidos, 6 ptas.

Westermarck.—El matrimonio de la especie humana, 12 ptas.

Whitmam.—La Alemania Imperial, 5 ptas.

Willaughby. La legislación obrera en los Estados Unidos, 3 ptas.

Wilson.—El gobierno congresional, 5 ptas.

Woolf.—Un gobierno internacional, 7 ptas.

Wundt.—Compendio de psicología, 9 ptas. Hipnotismo y sugestión, 2 ptas.—Principios de filosofía, 9 ptas.

Zham.—Biblia, ciencia y fe, 6 ptas.

Zola.—Vidas de personajes ilustres: Jorge Sand, 1 pta.—Victor Hugo, 1 pta. Balzac, 1 pta.—Daudet, 1 pta.—Sardou, 1 pta.—Dumas (hijo) 1 pta.—Flaubert, 1 pta.—Chateaubriand, 1 pta.—Goncourt, 1 pta.—Musset, 1 pta.—Teófilo Gautier, 1 pta.—Sainte-Beuve, 1 pta. Stendhal, 1 pta.—Estudios literarios, 3 ptas.—La novela experimental, 3 pesetas.—Mis odios, 3 ptas.—Nuevos estudios literarios, 3 ptas.—Estudios críticos, 3 pesetas.—El naturalismo en el teatro, 3 ptas. —Los novelistas naturalistas, 3 tomos, 6 ptas.—El Doctor Pascual, 2 tomos, 6 ptas.

LIBROS PUBLICADOS POR "LA ESPAÑA MODERNA,, MADRID

Aguanno. [illegible] génesis y la evolución del Dere- [illegible] 2 tomos, 15 ptas.—La reforma in- [illegible] la legislación civil (segunda parte [illegible] s), 4 ptas.
Albert.—La prosa, 6 ptas.
Amiel.—Diario íntimo, 9 pesetas.
Andreief.—Los ahorcados, 3 pesetas.
Anónimo.—Académicas?, 1 pta.—Currita Albornoz, 1 pta.
Antoine.—Curso de Economía social, 2 tomos 15 ptas.
Arenal.—El derecho de gracia, 3 ptas.—El visitador del preso, 3. El delito colectivo, 1,50.
Arnó.—Servidumbres rústicas y urbanas, 7 p.
Asensio.—Vida de Fernán Caballero, 1 pta.—Pinzón, 3 ptas.
Asser.—Derecho internacional privado, 6 ptas.
Audinet.—Derecho internacional privado, 2 tomos, 12 ptas.
Bagehot.—La Constitución inglesa, 7 ptas.—Leyes científicas del desarrollo de las naciones, 4 ptas.
Baldwin.—Elementos de Psicología, 8 ptas.
Balzac.—Eugenia Grandet, 3 ptas.—Papá Goriot, 3 ptas.—Ursula Mirouet, 3 ptas.—César Birotteau, 3 ptas.—La quiebra de César Birotteau, 3 ptas.
Barbey d'Aurevilly.—El cabecilla, 3 ptas.—El dandismo, 3 ptas.—Venganza de una mujer, 3 ptas.—Las diabólicas, 3 ptas.—Una historia sin nombre, 3 ptas.—La hechizada, 3 p.
Barthélemy Saint-Hilaire.—Buda y su religion, 7 ptas.
Becerro de Bengoa.—Vida de Trueba, 1 pta.
Bergeret.—Vida de Mouton (Mérinos), 1 pta.
Berzeviczy.—Beatriz de Aragón, 7 ptas.
Boccardo.—Historia del comercio, de la industria y de la Economía política, 10 ptas.
Boissier.—Cicerón y sus amigos, 8 ptas.—La oposición bajo los Césares, 7 ptas.
Bouchot.—Historia de la literatura antigua, 6.
Bourget.—Vida de Taine, 50 céntimos.
Bréal.—Ensayo de Semántica, 5 ptas.
Brédif.—La elocuencia política en Grecia, 7 p.
Bret Harte.—Bloqueados por la nieve, 2 ptas.
Bryce.—La República norteamericana, 2 tomos, 13 ptas.—El Gobierno de los Estados en la República norteamericana, 7 ptas.—Los partidos políticos en los Estados Unidos, 6.—La opinión pública, 5 ptas.—Las Instituciones sociales en los Estados Unidos, 6 pesetas.—Las Instituciones políticas en los Estados Unidos (en prensa).
Brook Adams.—La ley de la civilización y de la decadencia de los pueblos, 7 ptas.
Bunge.—La educación, 12 ptas.
Burgess.—Ciencia política y Derecho constitucional comparado, 2 tomos, 14 ptas.
Burnouf.—Las religiones, literatura y constitución social de la India, 7 ptas.
Buylla, Neumann, Kleinwachter, Narse, Wagner, Mithof y Lexis.—Economía política, 2 tomos, 10 pesetas.
Caillaux.—Los impuestos en Francia, 3 tomos, 18 pesetas.
Cambronero.—Las Cortes de la Revolución, 4 ptas.—Crónicas del tiempo de Isabel II, 7.
Campe.—Historia de América, 2 tomos, 6 ptas.
Campoamor.—Vida de Cánovas, 1 pta.—Ternezas y flores: Ayes del alma: Fábulas, 3 ptas.—Doloras y humoradas, 3 ptas.
Carlyle.—La Revolución francesa, 3 tomos, 24 pesetas.—Pasado y presente, 7 pesetas.
Caro.—Filosofía de Goethe, 6 ptas.—El pesimismo en el siglo XIX, 3 ptas.—El suicidio y la civilización, 3 ptas.—Costumbres literarias, 3 ptas.
Castro.—El libro de los galicismos, 3 ptas.
Champcommunale.—La sucesión abintestato en Derecho internacional privado, 10 ptas.
Chassay.—Los deberes de la mujer en la familia, 3 ptas.
Cherbuliez.—Miss Rovel, 3 ptas.—La tema de Juan Tozudo. 3 ptas.—Amores frágiles, 3 pesetas.—Paula Meré, 3 ptas.—Meta Holdenis, 3 ptas.
Colombey.—Historia anecdótica del duelo, 6 p.
Collins.—Resumen de la filosofía de Herbert Spencer, 2 tomos, 15 ptas.
Comte.—Principios de filosofía positiva, 2 ptas.
Coppee.—Un idilio, 3 ptas.
Couperus.—Su Majestad, 3 ptas.
Darwin.—Viaje de un naturalista alrededor del mundo, 2 tomos 15 ptas.
Daudet.—Jack, 2 tomos, 6 ptas.—Novelas del lunes, 3 ptas.—Cartas de mi molino, 3 ptas.—Cuentos y fantasías, 3 ptas.
Delorme.—César y sus contemporáneos, 6 ptas.
Deploige.—El conflicto de la Moral y de la Sociología, 7 ptas.
Deschanel.—Lo malo y lo bueno que se ha dicho de las mujeres, 7 ptas.
Dœllinger.—El Pontificado, 6 ptas.
Dorado Montero.—Vida de Concepción Arenal 1 peseta.
Dostoyuski.—Lo novela del presidio, 3 ptas.
Dowden.—Historia de la literatura francesa, 8.
Dumas.—Actea, 2 ptas.
Eltzbacher.—El anarquismo según sus más ilustres representantes, 7 ptas.
Ellen Key.—El amor y el matrimonio, 6 ptas.
Ellis Stevens.—La Constitución de los Estados Unidos, 4 ptas.
Emerson.—La ley de la vida, 5 ptas.—Hombres simbólicos, 4 ptas.—Ensayo sobre la Naturaleza, 3,50 ptas.—Inglaterra y el carácter inglés, 4 ptas.—Los veinte ensayos, 7 ptas.
Engels.—Anti-Dhüring o revolución de la ciencia, de Eugenio Dhüring, 7 ptas.
Faguet.—Los amores de literatos célebres, 8 p.—Leyendo a Nietzsche, 5 pesetas.
Fernández Guerra.—Hartzenbusch.
Fernan-Flor.—Vida de Zorrilla, 1 pta.—De Tamayo, 1 pta.
Ferrant.—Obras completas, 3 ptas.
Finot.—Filosofía de la longevidad, 5 ptas.
Fisher.—Economía política y geométrica, 8 p
Fitzmaurice-Kelly.—Historia de la literatura española, 10 ptas.
Flaubert.—Un corazón sencillo, 3 ptas.
Flint.—La filosofía de la historia en Alemania, 7 ptas.
Flournoy, Espíritus y mediums (Metapsiquica y Psicología), dos tomos, 13 ptas.
Fouillée.—Novísimo concepto del Derecho en Alemania, Inglaterra y Francia, 7 ptas.—La ciencia social contemporánea, 8 ptas.—Historia de la filosofía, 2 tomos, 12 ptas.—La filosofía de Platón, 2 tomos, 12 ptas.—Compendios de los grandes filósofos, 2 tomos, 12 ptas.
Fournier.—El ingenio en la historia, 3 ptas.
Framarino.—Lógica de las pruebas, 2 tomos 15 ptas.
Fromentin.—La pintura en Bélgica y Holanda, 6 ptas.
Gabba.—Derecho civil moderno, 2 tomos, 15.
Garnet.—Historia de la literatura italiana, 9 p.
Garofalo.—La criminología, 10 ptas.—Indemnización a las víctimas del delito, 4 ptas.—La superstición socialista, 5 ptas.—El delito como fenómeno social, 4 ptas.—Justicia y civilización, 4 ptas.
Gautier.—Vida de Heine, 1 pta.—Las bombas prusianas, 3 ptas.—Nerval y Baudelaire, 3 pesetas.—Madame de Girardin y Balzac, 3.
Gay.—Los salones célebres, 3 ptas.
George.—Protección y librecambio, 9 ptas.—Problemas sociales, 5 ptas.
Girard.—La elocuencia ática, 4 ptas.—El sentimiento religioso en la literatura griega, 7.
Giuriati.—Los errores judiciales, 7 ptas.—El plagio, 8 ptas.
Giddings.—Principios de Sociología, 10 ptas.—Sociología inductiva, 6 ptas.
Gladstone.—Vida de Lord Macaulay, 1 pta.
Goethe.—Memorias, 5 ptas.
Gómez Villafranca.—Indice de LA ESPAÑA MODERNA, tomos 1 a 264, formados aplicando el sistema de clasificación bibliográfica decimal, 12 ptas.
Gonblanc.—Historia general de literatura, 6 pesetas.

OBRAS DE SPENCER

PUBLICADAS POR

LA ESPAÑA MODERNA

	Pesetas.
La Justicia	7
La Moral	7
La Beneficencia	4
El Organismo social	7
El Progreso	7
Exceso de legislación	7
De las leyes en general	8
Etica de las prisiones	8
Los datos de la Sociología *(dos tomos)*	12
Las inducciones de la Sociología y las Instituciones domésticas	9
Las Instituciones profesionales	4
Las Instituciones industriales	8
Las Instituciones eclesiásticas	6
Las Instituciones sociales	7
Las Instituciones políticas *(dos tomos)*	12
Principios de Psicología *(cuatro tomos)* 1.º	6
2.º	8
3.º	7
4.º	8
Collins.—Resumen de la Filosofía de Spencer *(dos tomos)*.	15

BIBLIOTECA DE JURISPRUDENCIA, FILOSOFÍA E HISTORIA

LA MORAL
DE LOS
DIVERSOS PUEBLOS
Y
LA MORAL PERSONAL

POR

H. SPENCER

TRADUCCIÓN Y NOTAS POR

JOSÉ DE CASO
Profesor de Filosofía en la Universidad de Madrid.

CUARTA EDICIÓN

LA ESPAÑA MODERNA
MADRID

487.—Imprenta de Gabriel López del Horno, San Bernardo, 92, teléf. 1922.

ADVERTENCIAS

Esta obra debiera titularse *Las Inducciones de la ética*, por ser el título original de la segunda parte de *Los Principios de la ética*; sin embargo hemos preferido, como se ha hecho en Francia, el de La Moral de los diversos pueblos, por estar más al alcance del público en general, no siempre filósofo, que en España y América lee las obras del ilustre Spencer.

Las notas que en el original figuran reunidas al fin, se han impreso para mayor comodidad del lector al pie del texto.

Los nombres geográficos y etnográficos de carácter exótico hubiéramos querido que apareciesen todos con su ortografía española, como la Sociedad Geográfica aconseja, pero ha sido imposible por la dificultad de representar con letras los sonidos que faltan en nuestro idioma; la *ch* francesa, la *j* inglesa, por ejemplo. No he-

mos tenido más remedio que pasar por la servidumbre en que vivimos respecto de las lenguas extranjeras, y adoptar, a falta de letras, las transcripciones francesas, que son las más usuales entre nosotros, aunque no menos absurdas que las demás para ofrecidas a lectores castellanos.

Siempre que se citan obras españolas se consigna el título en español, añadiendo luego la traducción consultada por el autor.

Hemos dejado en francés algunas palabras o frases que en el original aparecen en este idioma.

Cotejada nuestra edición con la que acaba de ver la luz en Francia, se notarán algunas variantes debidas al deseo de respetar *matices* de pensamiento que parecen borrados en la traducción francesa, a errores evidentes cometidos en dicha traducción, y, por último, a modificaciones que Spencer ha hecho en el original utilizado por nosotros.

El Editor.

PRÓLOGO

Sin alguna explicación aclaratoria, quizá se prestaría a erróneas interpretaciones el orden en que vienen apareciendo las distintas partes de los Principios de la Etica, porque realmente es inusitada la marcha seguida en la composición y publicación de esta obra.

Según indiqué en el prólogo primitivo, la primera parte fué escrita y publicada por separado en 1879, bajo la impresión de que el mal estado de mi salud podría impedirme en absoluto tratar el tema de la Moral, si esperaba el momento en que debía llegar a ese punto, según el plan de mi obra. Transcurrieron después más de diez años, parte de los cuales invertí en la elaboración de los *Principios de Sociología* (*),

(*) Están ya publicados en español los *Principios de Sociología* completos, en nueve volúmenes, que llevan los títulos siguientes: *Los Datos de la Sociología*, 2 tomos, 12 pesetas; *Las Inducciones de la Sociología* y *Las Instituciones Domésticas*, un tomo, 9 pesetas; *Las Instituciones Sociales*, un tomo, 7 pesetas; *Las Instituciones Políticas*, 2 tomos, 12 pesetas; *Las Instituciones Eclesiásticas*, un tomo, 6 pesetas; *Las Instituciones Profesionales*, un tomo, 4 pesetas; *Las Instituciones Industriales*, un tomo, 8 pesetas.—(N. del E.)

pasando el resto de un estado de postración que me vedaba todo trabajo serio. Cuando me sentí algo restablecido, adopté la resolución de escribir inmediatamente la sección más importante de los PRINCIPIOS DE LA ETICA, es decir, la cuarta parte, *La Justicia* (1), que apareció separadamente en Junio de 1891. En el prólogo anunciaba que después me proponía escribir, a ser posible, la segunda y la tercera parte, complementarias del primer volumen. Felizmente he conseguido dar cima a ese proyecto, y ahora ven la luz las tres partes primeras, conforme al programa primitivo (*).

Mi objeto al exponer este curso irregular de la publicación es que sirva de disculpa a algunas ligeras repeticiones, y quizá a algunas incongruencias de poca cuantía que pueden existir. El deseo de hacer de cada parte un todo inteligible por sí mismo, me ha llevado a introducir en cada una explicaciones pertenecientes a divisiones distintas, y que, a publicarse la obra en conjunto, hubiesen sido superfluas.

Quedan por escribir y publicar las partes

(1) Véase la edición española.

(*) El autor ha reunido efectivamente en un volumen las tres partes siguientes de los PRINCIPIOS DE LA ETICA: primera, *Los Datos de la Etica*; segunda, *Las Inducciones de la Etica;* tercera, *La Etica de la vida individual.*

La segunda y tercera, que son las que ahora ven la luz por primera vez, forman la materia del libro que ofrecemos al público.—(N. DEL T.)

complementarias del segundo volumen: la quinta parte, *La Etica de la Vida Social: Beneficencia Negativa*, y la sexta parte, *La Etica de la Vida Social: Beneficencia Positiva* (1). Espero escribirlas antes de que se me acaben las fuerzas, y lo deseo tanto más, cuanto que, a falta de ellas, lo publicado al presente dejará en casi todos los espíritus una impresión muy falsa respecto a las tendencias generales de la moral evolucionista. Considerado en su plenitud, el sistema que trato de exponer junta el rigor con la benevolencia; pero hasta aquí he tenido que atender casi exclusivamente al rigor, y esto ha dado margen a las interpretaciones y apreciaciones más equivocadas.

LONDRES, Junio de 1892.

(1) Ya se han publicado en inglés, y ambas han visto también la luz en español en un solo volumen, con el título general de LA BENEFICENCIA, siendo nuestra traducción la primera que se ha publicado en Europa.—(N. DEL E.)

LA MORAL DE LOS DIVERSOS PUEBLOS

(LAS INDUCCIONES DE LA ÉTICA)

CAPITULO PRIMERO

Confusión presente del pensamiento moral.

§ 111. Si los sentimientos y las ideas del hombre obedecen, como otras cosas, a la ley general de la evolución, quiere esto decir que la serie de concepciones constitutivas de la moral, con los sentimientos asociados, arrancan de un estado de conciencia relativamente incoherente e indefinido, y van adquiriendo cohesión y precisión poco a poco, a medida que su agregado se diferencia del agregado mayor con que en un principio se confunde. Permaneciendo indistinta durante mucho tiempo, la moral empieza a esbozarse después como algo independiente, pero sin adquirir cuerpo propio hasta que la evolución mental llega a un alto grado.

De ahí la confusión del pensamiento moral a la hora que corre. Esta confusión, completa en el origen, ha seguido siendo grande, naturalmente, durante el curso del progreso social; y, aunque atenuada, grande debemos suponer que es todavía en nuestro estado de semicivilización. Las nociones del bien y del mal, diversamente engendradas, y modificadas a cada cambio de orden de cosas y de la dirección de las actividades so-

ciales, forman un conjunto que, aun en nuestros días, debe reputarse muy caótico.

Examinemos algunos de los principales factores de la conciencia moral, y consideremos las series de creencias y opiniones contradictorias a que han dado origen.

§ 112. Primitivamente, la moral no existe con independencia de la religión, sino que aparece diluida, por decirlo así, en esta última. La religión, a su vez, no se distingue, en su primitiva forma, del culto de los antepasados; y las acciones propiciatorias con que entonces se intenta evitar el daño que podrían hacer los espíritus de los ascendientes y obtener los beneficios que pueden conferir, son acciones dictadas por motivos de prudencia, como los que inspiran los actos de la vida ordinaria.

«¡Ven, y participa de esto! Ayúdanos como en vida», y exclama el candoroso veddah (1), hablando al espíritu de su pariente al hacerle su ofrenda. Otra vez le pide suerte en la caza. Un zulú (2) sueña que el espíritu de su hermano le riñe y le pega por no ofrecerle sacrificios, diciéndole: «Quiero carne»; y al responder el perseguido: «¡Ay, hermano, no tengo novillos! ¿Ves tú ninguno en el cercado?», el espíritu replica: «Así no hubiese más que uno, lo exijo.» El médico hechicero de Australia (3), al pronunciar el panegírico del cazador muerto y dar a conocer las respuestas del cadáver, anuncia que, a condición de obtener la debida venganza, el difunto promete que «su espíritu no asedia-

(1) Bailey, en las *Transactions of the Ethnological Society*. Londres, New Series, II, 302.

(2) Callaway: *The Religions System of the Amazulu*. Natal, 1869, II, 146-147.

(3) Smyth (R. B.): *The Aborigines of Victoria*. Melbourne, 1878, I, 107.

rá a la tribu, ni le infundirá miedo, ni la extraviará por falsas pistas, ni enviará enfermedades, ni moverá estrépito por la noche». Así es, en general. Los salvajes atribuyen su buena o mala fortuna a los espíritus de los muertos, según los agradan o los irritan; y al ofrecerles el alimento, la bebida y el vestido les prometen atemperarse a sus deseos e imploran su ayuda (1).

Pasemos de la primera etapa de la civilización, en que los miembros de cada familia no veneran más que los espíritus de los padres y demás antepasados, a la segunda etapa, donde, al par que surge una jefatura, nace cierto temor al espíritu del jefe difunto; entonces se extenderán a éste también los actos propiciatorios —ofrendas, panegíricos, oraciones y promesas—. Si un hombre poderoso llega a excitar la admiración y el temor como guerrero o gobernante, claro es que, al morir, crecerá el deseo de estar a bien con su espíritu, más poderoso aún; y ese deseo sugerirá el respeto a sus mandatos y a sus prohibiciones. Naturalmente, tras numerosas conquistas que han hecho de él un rey, se acentúan cada vez más las expresiones de la subordinación a su espíritu divinizado y mirado como omnipotente y terrible: la sumisión a su voluntad tórnase obligatoria, en virtud de la idea concomitante de que el bien y el mal consisten simplemente en la obediencia o desobediencia a ese espíritu.

Todas las religiones ofrecen ejemplos de estas relaciones de fenómenos. Mariner dice que los indígenas de Tonga (2) «miran muchas veces como indiferentes varios actos considerados por todas las naciones civi-

(1) Para mayor ilustración, véanse los *Principios de Sociología*, §§ 142 y 143, y las *Instituciones eclesiásticas*, § 584.

(2) Mariner: *Account of the Natives of the Tonga Islands*, 1818, II, 100.

lizadas como crímenes, a menos que estos actos entrañen una falta de respeto a los dioses, a los nobles y a los viejos».

En su descripción de ciertos pueblos de la Costa de Oro (1), indica el mayor Ellis que, para ellos, la idea de pecado se circunscribe a los insultos dirigidos a los dioses o al olvido de esos mismos dioses.

«Los dioses pueden mirar con calma los crímenes más atroces cometidos por un hombre contra otro. Esos no interesan más que a los hombres, y a ellos incumbe corregirlos o castigarlos. Pero, como acontece con los dioses de pueblos mucho más avanzados en civilización, no hay nada que les ofenda tan profundamente como verse desatendidos, como ver que se duda de su poder, o que se los ridiculiza.»

Si de estos casos, en que la subordinación exigida se manifiesta sólo bajo formas de reverencia, pasamos a aquellos que en que existen prescripciones del orden llamado moral, vemos que la razón primaria para cumplirlas es la obligación de no ofender a Dios. Zurita (2), refiriendo los consejos que los antiguos mejicanos daban a sus hijos, menciona los siguientes: «No envenenéis a nadie, porque pecaríais contra Dios en su criatura; vuestro crimen sería descubierto y castigado... y sufriríais la misma muerte. No hagáis daño a nadie; huid del adulterio y de la lujuria: es un vicio despreciable que ofende a Dios y causa la ruina del que se entrega a él. Sed modestos: la humidad nos asegura el favor de Dios y de los poderosos.»

---

(1) Ellis (A. B.): *The This Speakins Peoples of the Gold Coast of West Africa*, 1887, pág. 11.

(2) Zurita (Al. de): *Rapport sur les différentes clases de chefs de la Nouvelle Espagne* (tr. de H. Ternaux Compans), 138-141.

Pero la creencia de que el bien y el mal lo son únicamente por la voluntad de Dios aparece mucho más pronunciada aún entre los hebreos. Como dice Schenkel (1), «partiendo de que el hombre debe obediencia a las leyes divinas, miran el pecado como una rebelión. (*Isaías*, I, 2; X, 13.—*Oseas*, VII, 13.—*Amós*, IV, 4)». Insistían sobre la exigencia de acatar los preceptos de Dios, sólo por ser preceptos de Dios, como lo prueba el *Levítico* (XVIII, 4, 5): «Ejecutaréis mis decisiones y guardaréis mis estatutos, obrando según ellos. Yo soy Jehová, vuestro Dios. Por eso observaréis mis estatutos y decisiones.»

Tal era el punto de vista en que por propia confesión se colocaban los hebreos, y así lo atestiguan sus escritos más recientes. Bruch hace notar que, según el autor del *Libro de la Sabiduría*, «la virtud es la obediencia a la voluntad de Dios, y dondequiera que la ley expresa esta voluntad, es menester que se cumpla» (VI, 5, 19). Abundando en el mismo pensamiento, escribe Fritzche: «En el *Eclesiastés*, el mandato de Dios aparece como el verdadero motivo de la moralidad.»

Recordando que en recompensa de la fidelidad se prometía la prosperidad y el incremento de la población, mientras que desobediencias tan extrañas a la moral como la omisión de la circuncisión o el recuento del pueblo eran acreedoras de castigo, comprenderemos lo poco que el pensamiento hebreo asociaba la buena o mala conducta a la naturaleza intrínseca del bien y del mal, y lo completamente que las asociaba a la obediencia o desobediencia a Dios.

---

(1) Schenkel (D.): *Bibelexicon*. Leipzig, 1860 1875, v. 431. —Bruch (J. Dr.): *Weisheitslehre der Hebräer*. Estrasburgo, 1851. pág. 368.—Fritzche y Grimm: *Exegetisches Handbuch zu den Apocryphen des Alten Testaments*, 1857-60, v. XXXIV.

El ejemplo de otros pueblos antiguos patentiza que la sumisión a las prescripciones que ordenaban sacrificios y cantos de alabanza, tenía por objeto el conseguir ciertos beneficios a cambio de esa obediencia. He aquí, en comprobación, varios pasajes del *Rig Veda* (1):

«Los sanakas, que no sacrificaban, han perecido. Luchando con los que sacrificaban, los que no sacrificaban huyeron, ¡oh Indra! volviendo el rostro.» (I, 33, 4-5.)

«Los hombres combaten al demonio, procurando vencer con sus acciones al que no ofrece sacrificios.» (VI, 14, 3.)

Desvanézcanse en la nada todos los pueblos que nos rodean, pero permanezca bendito en este mundo nuestro linaje.» (X, 81, 7.)

«Nosotros, que deseamos caballos, botín, mujeres... ¡oh poderoso Indra, que nos das mujeres!» (IV, 17, 16.)

Análoga esperanza de un cambio de servicios encontramos en la nación egipcia, cuando Ramsés (2) invocaba el auxilio de Ammón, recordándole las hecatombes de toros que le había sacrificado. Y lo propio se ve entre los griegos primitivos, cuando Criseo (3) pedía venganza a los dioses, proclamando los títulos que tenía para dirigirse a Apolo por haber decorado su templo. Indudablemente el bien o el mal anejos a acciones mandadas o prohibidas, se consideraban como derivados directamente de Dios, y no como debidos indirectamente a la naturaleza de las cosas.

Todo el mundo sabe que análogas concepciones prevalecían en la Europa de la Edad Media (4). A las invocaciones dirigidas a los santos implorando su ayuda

(1) *Rig Veda Sanita*, I, 33, 4-5; VI, 14, 3; X, 81, 7; IV, 17-16.
(2) *Records of the Past*. New Series, 1888; II, 70.
(3) *Ilíada*, lib. I, 2.
(4) Brace (C. L.): *Gesta Christi*, ed. de 1886, pág. 230.

en la batalla, a las promesas de erigir capillas a la Virgen como medio de redimir crímenes, a las expediciones de los cruzados y a las peregrinaciones emprendidas como medios de salvación, se asociaba la idea de que hay que obedecer las prescripciones divinas, únicamente porque son prescripciones divinas, a cuya idea se asociaba a la vez la de que el bien y el mal son consecuencias de la voluntad de Dios, y no efectos de causas naturales. Las fórmulas de la manumisión evidenciaban la creencia corriente: «Por temor al Dios Todopoderoso y por la salvación de mi alma, yo te emancipo», etc., o bien: «Para aliviar mis pecados», etc. Aun en nuestros días sobrevive una concepción de este género en la mayoría de los hombres. No sólo el vulgo, sino varios teólogos y moralistas creen aún que el bien y el mal llegan a serlo en virtud de un «fiat» divino. Los discursos de los obispos a propósito del *bill* sobre el matrimonio de un viudo con la hermana de la mujer difunta, indican de sobra la actitud de los primeros; y diversos libros, entre otros el del moralista cuákero Jonatán Dymond, revelan la de los segundos. Aunque de larga fecha venga abriéndose camino un vago reconocimiento de las sanciones naturales que acompañan a ciertos actos y no acompañan a otros, todavía se halla generalizada la creencia de que las obligaciones morales son de origen sobrenatural.

§ 113. Diversas mitologías de los antiguos pueblos, en común con las de pueblos salvajes de hoy, pintan las batallas de los dioses, ya entre sí, ya con extraños enemigos. Aunque no siempre las divinidades de los escandinavos, de los mongoles, de los indos, de los asirios y de los griegos son guerreros afortunados, con todo, la supremacía de los dioses sobre los otros seres,

o la de uno de ellos sobre los restantes, preséntase por lo común como fundada en la victoria. Del mismo dios hebraico se habla siempre como de un hombre de guerra, que no cesa de sojuzgar enemigos, si no en persona, por delegación.

Los jefes deificados, convertidos en héroes de las mitologías (eran a menudo invasores, como los dioses que fueron a Egipto de la tierra de Punt), legan generalmente a sus sucesores guerras pendientes o disputas por solventar; cumplir sus órdenes o sus voluntades conocidas triunfando de los enemigos, viene a ser entonces un deber. Aun a falta de antagonismos hereditarios con los pueblos de los alrededores, el ejemplo y el precepto del rey guerrero bastan para imprimir una sanción divina a la moral de la enemistad.

De ahí casos como el de aquel jefe de Viti (*), que se desesperaba porque había desagradado a su dios no matando bastantes enemigos. De ahí declaraciones como las de los reyes asirios (1): la de Salmanasar II, afirmando que Ashur «le ha instado vivamente a conquistar y subyugar»; la de Teglat Falasar, indicando que Ashur y los grandes dioses «han asignado a sus dominios una extensa frontera»; la de Sennaquerib, mirándose como instrumento de Ashur y protegido suyo en la batalla; la de Ashurbanipal, presumiendo combatir al servicio de los dioses, y teniéndolos por guías en la guerra. Tal es también la significación del relato que hace el rey egipcio Ramsés II (2) de sus portentosas

(1) *Records of the Past*. New Series, 1888, IV, 56; *Records of the Past*; 1873 V, 8; XI, 49; IX, 42.

(2) *Records of the Past*, 1873, II, 70-72.

(*) Adoptamos este nombre, sólo por la facilidad de escribirlo en castellano, aunque más propio sería el de *Fidji* (con ortografía francesa) o *Fiji* (con ortografía inglesa).—(N. DEL T.)

hazañas en el campo de batalla, atribuyéndolas a inspiración de su divinizado padre. Lo mismo ocurre con las guerras que sostienen los judíos para ejecutar órdenes divinas: «Todo aquel a quien el Señor, nuestro Dios, arrojase de delante de nosotros, nos pertenecerá.» (*Jueces*, XI, 24.) Y en otros pueblos, y en tiempos más cercanos, vemos manifestarse la misma asociación de ideas, en el nombre que toma Atila de «azote de Dios».

Las sanciones de los actos a que llevan las luchas entre sociedades distintas, cuando no nacen de ese modo, nacen inevitablemente de exigencias sociales. Ha de establecerse una correlación entre la conducta que se estima necesaria para la conservación propia y la que se tiene por justa. Cuando en toda una comunidad los actos cotidianos están en desacuerdo con los sentimientos, esos sentimientos, continuamente reprimidos, disminuyen; y los sentimientos antagónicos, continuamente alentados, crecen, hasta que el promedio de los sentimientos se pone al unísono con el tono del estado social. Todo lo que perjudica al adversario se mira entonces, no sólo como justificable, sino como digno de elogio y como un deber. El arte de matar excita la admiración más que ninguna hazaña; se celebra el incendio de las habitaciones y la devastación de un territorio, y entre trofeos, que llegan hasta tomar la forma de una pirámide de cabezas, el vencedor y sus secuaces pregonan ese orgullo que inspira la conciencia de las grandes acciones.

Esas concepciones y esos sentimientos, que saltan a la vista en las epopeyas y en la historia del mundo antiguo, han seguido siendo patentes durante el curso de la evolución social, y patentes son aún. Si en vez del código *nominal* de lo bueno y de la malo, buscamos el código *efectivo*, veremos que en la mayoría de los espí-

ritus ocupan el primer puesto las virtudes guerreras. ¿Se habla de oficiales muertos en una guerra nefanda? Se dirá que murieron como caballeros. Y entre hombres civiles, lo mismo que entre militares, existe la aprobación tácita del bandolerismo político, que sigue enseñoreándose de varios puntos del globo, mientras que nadie protesta contra las matanzas que un eufemismo llama «castigos».

§ 114. Pero si para la defensa y la conquista, en la lucha de unas sociedades con otras, fueron menester actos atentatorios, los cuales adquirieron en el espíritu de los hombres la sanción que implica el llamarlos legítimos, dentro de cada sociedad para nada era menester tales actos, y en cambio se exigían acciones de un carácter opuesto. Por violentas que puedan ser frecuentemente las relaciones de los miembros de una misma tribu entre sí, su acción combinada contra otra tribus sería irrealizable sin cierta confianza mutua, basada en testimonios de amistad y lealtad. Y como una conducta que favorece la cooperación armoniosa dentro de la tribu conduce a su prosperidad, a su crecimiento, y, por consecuencia, a su victoria sobre las otras, la supervivencia de las más aptas da por resultado la adopción de esa conducta como característica general.

La autoridad de los gobernantes presta a la moral de la amistad un nuevo apoyo. Reconociendo los jefes que la discordia es fuente de debilidad para la tribu, reprueban los actos susceptibles de engendrarla; y, una vez muertos y divinizados, el recuerdo de sus órdenes confiere una sanción sobrenatural a los actos favorables a la concordia, y amenaza con una condenación sobrenatural a los que la dificultan. He ahí el origen de lo que llamamos los códigos de moral. He ahí también por qué, en las sociedades numerosas formadas de

diversas razas humanas, esos códigos coinciden en prohibir las acciones que son notoriamente antisociales.

Tenemos pruebas, ya expresas, ya implícitas, de que los códigos de moral así formados se transmiten de generación en generacion. Los karens (1), verbigracia, «atribuyen todas sus leyes e instrucciones a los ancianos de las generaciones precedentes». Según Schoolcraft (2), los dacotas «repiten tradiciones y máximas a su famllia y recomiendan a sus hijos que ajusten a esas reglas su vida». Morgan (3) nos dice asimismo que en las exequias de los sachems de los iroqueses, «se invertía una parte importante de la ceremonia en recitar las antiguas leyes y los antiguos usos». Y es manifiesto que, siendo los sachems los que mandaban, el recuerdo de sus prescripciones durante los funerales equivalía a una seguridad tácita de obediencia, y sus prescripciones se convertían en un *Credo* ético revestido de una sanción casi sobrenatural.

En ausencia de un código sistemático de conducta, los primeros legisladores no denunciaron abiertamente las transgresiones más graves, aquellas cuya abominación, reconocida desde un principio, se tenía por cosa juzgada: bien así como nuestros sacerdotes no insisten sobre la iniquidad del asesinato y del robo. En cambio, son muy frecuentes las prohibiciones relativas a faltas menos graves de la conducta ordinaria y las recomendaciones de conducirse bien. Las obras de los antiguos indos suministran ejemplos, y muestran a la

(1) Mason, en el *Journal of the Asiatic Society Bengal*, XXVII, 2.ª parte, 143.

(2) Schoolcraft (H. R.): *Historical and Statistical information respecting the Indian Tribes of the United States*, cinco volúmenes Filadelfia, 1857-60, IV, 70.

(3) Morgan (L. H.): *League of the Iroquois*. Roch, U. S. A, 1857, pág. 119.

par cómo la reacción contra el egoísmo extremado lleva a la expresión de un extremado altruísmo. Así, en la última parte de esa composición tan heterogénea, el *Mahabharata* (1), leemos:

«Aunque tú seas desgraciado, huélgate de la prosperidad ajena; los hombres nobles se alegran de la felicidad del prójimo.»

En el *Kiratarjuniya,* de Bharavi, se dice:

«Los nobles corazones se consagran a procurar la felicidad de los demás, aun de los mismos que los ofenden.»

En el mismo sentido abunda este pasaje del *Cural:*

«El ejercicio de la benevolencia es todo el secreto de la prosperidad.

»No vive verdaderamente sino el que conoce y cumple los deberes de la benevolencia. El que los ignora debe contarse entre los muertos.»

En los libros chinos, las prescripciones de los taoistas y las máximas morales de Confucio (2), nos ofrecen ejemplo de un desarrollo elevado de la moral de la amistad. Enumerando las cinco virtudes cardinales, dice Confucio:

«Las primeras son: la *humanidad,* es decir, esa simpatía universal que debe existir de hombre a hombre, sin distinción de clases ni razas, y la *justicia,* que da a cada miembro de la comunidad lo que le corresponde sin favor ni preferencias.»

Y en otro pasaje expresa, bajo una forma diferente, la máxima cristiana:

---

(1) *Mahabharata,* XIII, 3.380; Bharavi, véase Williams (Monier): *Indian Wisdom,* 1875, pág. 459; *Cural,* véase Comway (M. D.): *Sacred Anthology,* 1874, pág. 220.

(2) Alexander (G. C.): *Confucius, the great Teacher,* 1890, 117, 254, 255.

«Que nadie haga a sus inferiores lo que le desagrada en sus superiores; a los que están delante de él lo que le desagrada en los que están detrás; a los que están a su derecha lo que le desagrada en los que están a su izquierda.»

La vida social del antiguo Egipto había engendrado un claro reconocimiento de los principios esenciales de una cooperación armoniosa. Renouf cita y corrobora por su cuenta esta afirmación de Chabas (1):

«Ninguna de las virtudes cristianas falta allí. La piedad, la caridad, la dulzura, el dominio de sí mismo en palabras y en actos, la castidad, la protección de los débiles, la benevolencia hacia los humildes, la deferencia hacia los superiores, el respeto de la propiedad hasta en sus más mínimos detalles... Y todo expresado en un lenguaje excelente.»

Y, como dice Kuenen, dando las pruebas de su afirmación, esos mismos principios son los que adoptaron los hebreos, los que formuló Moisés en el Decálogo, y los que, resumidos por el cristianismo en lo sustancial, han servido hasta el día, en unión con las máximas cristianas, de criterios de conducta.

El hecho capital que aquí nos importa recoger, es que, de una u otra manera, las colectividades han establecido por lo común para su uso, ya tácita, ya expresamente, ora bajo una forma rudimentaria, ora bajo una forma desenvuelta, series de prescripciones y de prohibiciones conducentes al mantenimiento de la amistad interior. El génesis de esos Códigos y la sumisión parcial a sus reglas han sido hechos necesarios, porque, de no admitirse ni cumplirse de ningún modo, hubiese sobrevenido la disolución de la sociedad.

---

(1) Renouf: *Hibberi Lectures*, 187, 972.

§ 115. Como la moral de la enemistad y la de la amistad tienen que coexistir, puesto que ambas han respondido en su nacimiento a condiciones externas e internas de las sociedades, se ha formado a la postre un conjunto de sentimientos y de ideas absolutamente incompatibles. No cabe armonizar sus elementos componentes, y, sin embargo, todos han de aceptarse y tenerse en cuenta Las contradicciones que de aquí se originan, a cada paso se ven, y a cada paso se ve igualmente que los hombres se encuentran bien avenidos con semejante estado de cosas.

Cuando después de oraciones implorando la asistencia divina, casi todos los obispos aprueban una invasión injustificable como la del Afganistán, el incidente pasa inadvertido, sin provocar ninguna manifestación de sorpresa. Por el contrario, el obispo de Durham (1) preside un Congreso de la paz, y se comenta el hecho como un acto notable. Cuando un par, lord Cambbrook (2), hablando contra el arbitraje internacional en una conferencia diocesana, dice que «no está completamente seguro de que el estado de paz no fuese más peligroso para una nación que la guerra», esa asamblea de sacerdotes de la religión de amor no formula protesta ninguna. Ni tampoco se produce un movimiento general de reprobación ni entre eclesiásticos, ni entre seglares, cuando uno de los jefes de la Iglesia, el Dr. Moorhouse (3), defendiendo un sistema de educación física y moral destinado a preparar a los ingleses para la guerra, manifiesta el deseo «de que lleguen a ser como el zorro que, acosado por los perros, muere mordiendo», y añade que «esas son cualidades

(1) *Herald of Peace*, Diciembre de 1890.
(2) *Standard* del 12 de Julio de 1889.
(3) *Manchester Examiner* del 14 de Mayo de 1887.

morales que hay que estimular y desenvolver en el pueblo, y que, a su juicio, sólo la gracia de Dios, obrando en los corazones, puede producir ese resultado». Y en esta tierra, plagada de iglesias y de capillas cristianas, el sentimiento popular está en completa armonía con esa exhortación del obispo de Manchester. No hay sino ver el ardor con que el pueblo devora las reseñas de los partidos de *football*, que ocasionan una muerte cada semana por término medio; no hay sino ver cómo se abalanza sobre periódicos cuajados de pormenores de un brutal pugilato, y que despachan en unas cuantas líneas las tareas de un Congreso de la paz; no hay sino ver, en fin, la liberalidad con que otorga sus favores a publicaciones ilustradas, donde la mitad de los grabados representan escenas o medios de destrucción de la vida.

Si pasamos al continente, todavía salta más a los ojos la contradicción que existe entre la moral de la amistad, nominalmente adoptada, y la moral de la enemistad, adoptada de hecho. En Francia, como en todas partes, los muchos a quienes corresponde difundir el precepto de hacer bien al enemigo, permanecen mudos sobre este punto; y, en vez de esforzarse en conseguir que su pueblo envaine la espada, ellos mismos tienen que servir en el ejército durante sus años de estudios, bajo la dirección de ese pueblo a quien han estado adoctrinando. Y no es por una mira humanitaria, no es por la felicidad de los hombres, dentro o fuera de su país, por lo que los franceses se someten a la carga abrumadora de su presupuesto militar, sino para recuperar violentamente territorios que les fueron arrebatados en pena de sus alardes agresivos. ¿Y no hemos visto recientemente que una ola de entusiasmo popular estuvo a punto de elevar al poder supremo

a un soldado, con la esperanza de que condujese al país a una guerra de desquite?

Igual es la situación en la protestante Alemania, la patria de Lutero y el hogar favorito de la teología cristiana. Harto se traslucen los sentimientos nacionales en aquella orden del día dirigida por el emperador (1) a sus soldados, al subir al trono, y donde, después de decir que «los decretos de Dios le colocan a la cabeza del ejército», y después de expresar su sumisión a «la voluntad divina», concluye haciendo el juramento «de recordar siempre que la mirada de sus antepasados le sigue desde el otro mundo, y que un día tendrá que darles cuenta de la gloria y del honor del ejército». A ese juramento, pagano por sus sentimientos y sus ideas, y en armonía con él, puede añadirse el panegírico más reciente de los círculos de duelistas, aquel panegírico a poco del cual el emperador celebraba en persona el servicio divino a bordo de su yate.

La absoluta contradicción que en toda Europa existe entre esos códigos de conducta, amoldados respectivamente a las exigencias de la amistad interior y de la enemistad exterior, pálpase en el hecho significativo de que al lado de varias centenas de millares de sacerdotes que, se supone, predican el perdón de las injurias, se alinean ejércitos mil veces mayores que ninguno de los que la historia recuerda.

§ 116. Pero en unión con tales concepciones morales, originadas de uno u otro modo, y acompañadas de esta o la otra sanción, se ha desenvuelto paulatinamente una concepción distinta, engendrada tan sólo por el conocimiento de las consecuencias naturales de los actos. Inevitable era ese lento nacimiento de una

(1) Véanse los periódicos de 18 de Junio de 1888.

moral utilaria, ya que las razones que inspiraban los mandamientos o las prohibiciones, de un jefe, vivo o divinizado, eran por lo común razones de conveniencia, más o menos visibles para todos. Aunque una vez establecidas esas prescripciones y prohibiciones, se acatasen principalmente por estimarse un deber la obediencia a la autoridad que las imponía, casi siempre se juntaba a este motivo alguna percepción de su utilidad.

Aun entre los pueblos poco o nada civilizados se descubre un utilitarismo naciente. Los melgaches (1), por ejemplo, poseen «leyes contra el adulterio, el robo y el asesinato...» Se impone también una multa al que maldice a los padres de otro. No blasfeman nunca; y hacen esas cosas, según dicen, «porque son útiles y convenientes, y porque si tales leyes no existiesen, no podríamos vivir unos al lado de otros».

En los últimos escritos de los hebreos se dibujan claramente los rudimentos de una moral utilitaria; porque aunque, según la observación de Bruch (2) a propósito del autor del *Eclesiastés*, «todas sus reglas y preceptos morales se refieren al temor de Dios, conforme al verdadero espíritu hebraico», sin embargo, varias de esas máximas no tienen su origen en las prescripciones divinas. Los consejos que da de evitar una excesiva dependencia, de apreciar una buena reputación, de ser comedidos en palabras y moderados en el alimento y la bebida, son consejos que se inspiran en los resultados de la experiencia. Algunos egipcios habían llegado a un sistema completo de moral utilitaria. Mr. Poole escribe:

(1) R. Drury: *Madagascar*, 1729, pág. 192.

(2) Bruch: *Weistheslehre der Hebräer*. Estrasburgo, 1851, pág. 311.

«Ptah hotep (1) se ha cansado de observar prácticas religiosas ya gastadas Trata de sustituir las interminables prescripciones de la religion vigente con una sencilla dotrina moral, fundada en la experiencia de una larga vida.»

Sus proverbios «insisten sobre las ventajas de una vida virtuosa en el presente. El porvenir no ocupa puesto ninguno en su sistema...» «Esa filosofía moral de los sabios se eleva muy por cima de la del *Libro de los Muertos*, ya que elimina todo elemento ocioso y no enseña más que los deberes necesarios. Tiene por fundamento la utilidad. El amor de Dios y el amor de los hombres no figuran allí entre los móviles de la virtud.»

Lo mismo pasó en Grecia. En los *Diálogos* platónicos y en la *Etica* de Aristóteles, vemos ya a la moral separada, en gran parte, de la teología, y descansando en una base utilitaria.

En los tiempos modernos, Paley nos ofrece un ejemplo vivo de la divirgencia existente entre la moral del interés y la moral teológica: como ministro del culto, atribuía al bien y al mal orígenes divinos; y como hombre privado, los derivaba de la observación de las consecuencias de los hechos. Después de Paley, este segundo punto de vista ha ganado a expensas del primero, y Bentham y Mill, han erigido la utilidad en única norma de conducta. Para Mill, hasta tal punto llega a ser la soberana sanción el logro del bien humano, en vez de supuestos mandamientos divinos, que se niega a llamar «bueno» a un Ser Supremo cuyos actos no son sancionados por «la más alta moralidad huma-

(1) Artículo *Poole* en la *Contemporary Review*, Agosto de 1881, pág. 286.

na», y afirma: «Si tal Ser puede condenarme al infierno, por no llamárselo, al infierno iré» (1).

§ 117. Pero es de advertirir que los preceptos morales han tenido aún otra fuente. La obediencia tradicional a ciertas reglas de conducta ha engendrado sentimientos apropiados a esas reglas. La disciplina de la vida social produce en el hombre concepciones y emociones que, independientemente de supuestas órdenes de Dios y de la consecuencia de los hechos, determinan cierto grado de simpatía por la conducta favorable al bien social y de antipatía por la contraria. A ese amoldamiento de la naturaleza humana ha contribuído manifiestamente la supervivencia de los hombres más aptos; porque claro es que, en igualdad de circunstancias, los grupos de hombres cuyos sentimientos se acomodasen menos a las necesidades sociales, han tenido que ceder el puesto a los grupos cuyos sentimientos se amoldasen mejor a esas necesidades.

En las razas parcialmente civilizadas se manifiesta ya el influjo de los sentimientos morales producidos de esa suerte. Cook dice (2):

«Los tahitianos distinguen entre lo malo y lo bueno por las simples inspiraciones de la conciencia natural, y se condenan a sí mismos involuntariamente, cuando hacen a otros lo que en otros condenarían si se lo hiciesen a ellos.»

Los antiguos libros indos delatan también el influjo de los sentimientos morales desde las primeras etapas de ciertos pueblos civilizados. En el *Mahabharata* (3),

(1) Stuart Mill: *Examination of Hamilton's Phylosophy*. Edición de 1867, pág. 124.

(2) Hawkesworth: *An account of the Voyages undertaken by comm. Byron, capt. Vallis, capt. Cook*, etc. 1773, II, 101, 102.

(3) *Mahabharata*, III, 1.124.

Draupadi se queja de la desgracia de su virtuoso esposo, y acusa de injusta a la divinidad. Pero Yuddishthira le responde:

«Tus sentimientos son impíos. Yo no obro con la mira de una recompensa. Doy lo que debo dar... Concédaseme o no una recompensa, procuro hacer lo que debe hacer un hombre... Mis pensamientos no tienen más objeto que el deber, y obro así naturalmente. Es un vil el que quiere convertir su virtud en provechosa mercancía. El hombre que quiere *ordeñar* la virtud no obtiene su recompensa... No dudes de la virtud. Dudar de ella es aproximarse al animal.»

En otro de esos antiguos libros, en el *Ramayana* (1), leemos:

«La virtud es un servicio que el hombre se debe a sí propio y aunque no hubiese cielo, ni Dios, para gobernar al mundo, no por eso dejaría de ser la virtud la ley imperativa de la vida. Privilegio es del hombre conocer lo justo y cumplirlo.»

Los chinos, segun Edkins (2), miran también la conciencia como la suprema autoridad. He aquí lo que dice:

«Cuando se les presentan argumentos a favor de una nueva religión, al punto los refieren a un tipo moral, y los admiten espontáneamente si salen victoriosos de esa prueba. No preguntan si aquello es divino, sino si es bueno.»

En otra parte advierte que, según la moral de Confucio, el pecado «es un acto que hace perder al hombre el respeto de sí mismo y ofende su sentimiento de lo justo»; pero no se considera «como una violación de la ley de Dios».

(1) Richardson: *The Iliad of the East*, 1870, pág. 149.
(2) Edkins: *The Religions condition of the Chinese*, 85, 179.

Los escritores modernos que afirman la existencia de un sentido moral, y consideran como reglas de conducta las intuiciones que sugiere, pueden dividirse en dos clases. Unos, adoptando un punto de vista análogo al que acabo de citar de Confucio, sostienen que los dictados de la conciencia son imperativos, independientemente de toda alegación de divinos mandamientos; y aun constituyen la piedra de toque a que esos mandamientos han de someterse, no pudiendo admitirse como divino el que resista a la prueba. Otros, al contrario, subordinan la autoridad de la conciencia a la de mandamientos que aceptan como emanados de Dios, y le asignan por todo papel el de inspirar la obediencia a esos mandamientos. Pero ambas opiniones coinciden en colocar el dictamen de la conciencia por cima de las consideraciones del interés, y en atribuir a la conciencia tácitamente un origen sobrenatural. Otra coincidencia: suponiendo las dos que la conciencia moral es innata, y admitiendo el dogma corriente de que la naturaleza humana es la misma dondequiera, suponen también en común que el sentido moral es idéntico en todos los hombres.

Pero, según hemos expuesto al comienzo, puede convenirse con los moralistas de la escuela intuitiva en la existencia del sentido moral, y disentir en cuanto a su origen. He sostenido en la primara parte de esta obra, y en otros puntos, que, aunque existen sentimientos de la especie alegada, son de origen natural y no sobrenatural; que, engendrados por la disciplina de las actividades sociales internas o externas, no son iguales en todos los hombres, sino que varían más o menos al igual de las actividades sociales; y que, en virtud de su modo de generación, poseen una autoridad coordenada a las inducciones de la utilidad.

§ 118. Antes de ir más lejos, convendrá resumir estas diversas afirmaciones, alterando algo el orden de exposición y el punto de vista.

Merced a la supervivencia de los individuos mejor acondicionados, las facultades de cada especie de seres tienden a adaptarse a su modo de vida. Lo mismo debe acontecer en el hombre. Desde las primeras edades, los grupos humanos cuyos sentimientos y concepciones estaban en armonía con las condiciones de su existencia, han debido, en igualdad de circunstancias, acrecentarse y suplantar aquellos otros cuyas concepciones y sentimientos estaban en desacuerdo con esas condiciones.

A pesar de un corto número de excepciones debidas a circunstancias particulares, pueden afirmarse que las tribus salvajes, como las sociedades civilizadas, han tenido que proseguir continuamente en el exterier una obra de defensa y en el interior una obra de cooperación: fuera, reinaba el antagonismo; dentro, la amistad. Sus miembros, pues, han necesitado dos series de sentimientos y de ideas, correspondientes a esas dos líneas de conducta.

En las sociedades que obedecen a religiones indígenas no aparece al descubierto el conflicto entre esos dos códigos. La orden de aniquilar a los enemigos de fuera y la de abstenerse de actos que provoquen discordias intestinas, emanan igualmente de un jefe vivo o divinizado; en ambos casos, la obligación requerida tiene su origen, no en la naturaleza de los actos prescritos, sino en la necesidad de la obediencia; y pues los dos preceptos poseen la misma sanción, no se ve que sean contradictorios. Pero la antinomia surge allí donde, como en los países cristianos, la religión indígena, a cuyo favor coexistían con la misma fuerza obligatoria la moral de la enemistad y la de la amistad, ha sido

reemplazada por otra religión venida de fuera, que no enseña más que la moral de la amistad y anatematiza la moral de la enemistad. Habiendo persistido los antagonismos internacionales, ha sobrevivido naturalmente la moral de la enemistad, que respondía a sus exigencias; pero como esa moral no cabe dentro de la fe nominalmente profesada, no ha obtenido la sanción religiosa. Resulta de aquí que en nuestra sociedad existe una débil capa de cristianismo cubriendo un espeso fondo de paganismo. El cristianismo impone deberes que el paganismo no reconoce; y el paganismo impone deberes que el cristianismo reprueba. En apariencia, se conceden todos los honores a la nueva religión superpuesta a la antigua y a su sistema de moral; pero de hecho se sigue obedeciendo a la moral, nominalmente desacreditada, de la religión abolida. Se cree en esas dos religiones, en la segunda más firmemente que en la primera. Los hombres que, a merced de las circunstancias, se someten alternativamente a los principios de la una o de la otra, se amoldan como pueden a esas contradictorias creencias, o, más bien, se guardan de confesar sus contradicciones

Tal es la primera de las diversas causas de confusión del pensamiento moral. Como la opinión corriente identifica los preceptos morales con los mandamientos divinos, no se estiman morales sino aquellos preceptos que se hallan en armonía con la religión nominalmente aceptada, es decir, con el cristianismo, mientras que a los que pertenecen a la religión primitiva y abolida no se les concede ese carácter, por imperativos que se consideren y por resueltamente que se obedezcan. De ahí que se haya llegado a reconocer dos clases de deberes y de virtudes, que se aprueban o condenan de análogo modo, aunque asociando la una a

concepciones morales y la otra no. La consecuencia es que los hombres no pueden armonizar sus creencias reales y sus creencias nominales.

Otras confusiones dimanan, no del conflicto de los códigos, sino del conflicto de las sanciones. La autoridad de las reglas de conducta, dicen los filósofos utilitarios, no deriva de los mandamientos divinos, sino del reconocimiento de su eficacia para contribuir al bien del hombre. En cambio, los escritores de la escuela del sentido moral, admitan o no la existencia de mandamientos divinos, erigen a la conciencia en árbitro, y miran como imperativo su dictamen, independientemente del cálculo de las consecuencias. La diferencia esencial de entre estas dos escuelas de moralistas consiste manifiestamente en que los unos niegan todo valor para la conducta práctica a nuestros sentimientos y apreciaciones de los actos, mientras que los otros les atribuyen un valor supremo.

En presencia de tal conflicto de códigos y de sanciones, ¿qué es lo que ante todo nos importa? Lo que importa ante todo es examinar las ideas y sentimientos que poseen actualmente los hombres en punto a la conducta, h ciendo abstracción de las nomenclaturas aceptadas y de las profesiones de fe corrientes. La necesidad de este análisis resaltará mejor al hacerlo, porque entonces se verá con toda evidencia que la confusión del pensamiento moral es mayor aún de lo que hemos notado hasta ahora.

CAPITULO II

¿Qué ideas y sentimientos son morales?

§ 119. Al leer el párrafo del anterior capítulo, en que se describe la moral de la enemistad, habrán protestado interiormente varios de mis lectores, quizá la mayoría. Guiados por sentimientos e ideas que se remontan a las primeras lecciones de su infancia, y que se inculcaron constantemente a su espíritu en el hogar doméstico y en la Iglesia, han asociado con vínculo casi indisoluble una doctrina general del bien y del mal a los mandamientos y a las prohibiciones particulares que encierra el Decálogo, y que miran a las acciones de unos hombres con respecto a otros dentro de una misma sociedad, sin ocuparse de sus actos combinados contra sociedades extrañas. De esa suerte se ha llegado a circunscribir la concepción de la ética a lo que yo he distinguido con el nombre de moral de la amistad; hablar de la moral de la enemistad parece un absurdo.

Y, sin embargo, es indudable que los hombres asocian las ideas de lo justo y de lo injusto con el objeto perseguido en las contiendas entre tribus o naciones. Se aplaude o se censura la conducta de un hombre en

la guerra tan enérgicamente como se podría hacer con su conducta en la vida social ordinaria. ¿Ha de inferirse de esto que existe una especie del bien y del mal reconocida por la ética, y otra que la ética no reconoce? Si es así, ¿bajo qué título debe estudiarse esta segunda categoría? Las ideas de los hombres sobre la conducta se hallan en un estado tan poco orgánico, que, al par con una amplia clase de secciones que poseen una sanción categóricamente reconocida, hay otra amplia clase de acciones que poseen una sanción de igual o mayor fuerza, pero no reconocida categóricamente.

La existencia de esas dos distintas sanciones, incluídas unas, y otras excluídas del dominio de la moral, se revela más claramente aún en el contraste que existe entre los preceptos del cristiano y el código del duelo. El deber imperioso de llamar a un hombre a combate singular y el deber imperioso de aceptar el reto han prevalecido durante siglos en toda Europa, y prevalecen aún en la mayoría de sus países; esa obligación es mucho más categórica que la de pagar una deuda. A cada uno de los dos combatientes se aplica la palabra «deber» con tanto rigor como si se tratase de imponerles el respeto a la verdad. El deber del ofendido es defender su honor, y si no obra en consecuencia, su conducta parece censurable hasta el punto de que sus amigos huyen de él como de un hombre deshonrado, ni más ni menos que si hubiese cometido un robo. Nos hallamos, pues, en presencia de ideas del bien y del mal tan acentuadas, y sancionadas por sentimientos correlativos de aprobación y de reprobación tan enérgicos, como las que se refieren al cumplimiento o violación de preceptos morales. ¿Cómo podemos incluir estas últimas en el dominio de la ciencia moral, y excluir de él las primeras?

Pero la exigencia de ampliar en gran escala el concepto corriente de la ética es mayor aún de lo que denotan estos ejemplos. Otras amplias series de actos despiertan también ideas y sentimientos que no se distinguen en nada esencial de los sentimientos e ideas a que se restringe convencionalmente el calificativo de morales.

§ 120. En los pueblos civilizados o semicivilizados, son perentorias las obligaciones que impone la costumbre. Así, se castiga o se hace objeto de reprobación a quienes las infringen, sin necesidad de invocar casi nunca la creencia universal de que *se debe* hacer tales cosas, porque apenas existe quien lo niegue. La destitución y aun la muerte de un jefe por desprecio de los usos vienen a probar de vez en cuando lo intolerable que es su violación para la opinión pública: prueba sobrada de que se estima malo el hecho. Y aun a veces encontramos expresiones inequívocas de un sentimiento moral a propósito de usos totalmente desprovistos de lo que llamaríamos autoridad moral, y que hasta nos parecen profundamente inmorales.

Empezaré por un ejemplo que he citado en otra parte con distinto motivo: el ejemplo de ciertas tribus mahometanas que consideran como una de las cosas más graves el fumar, el «beber lo vergonzoso», como dicen. Palgrave (1) refiere que, a los ojos de los uahabitas, el primero de los pecados graves es «tributar honores divinos a una criatura», y el segundo fumar; en comparación con este último, el asesinato, el adulterio y el falso testimonio son pecados veniales. De igual modo, ciertas sectas rusas próximas a Siberia consideran el fumar como un crimen que se diferencia

(1) Palgrave (W. G.): *Journey through Central Arabia*, 10, 11.

de todos los restantes en no ser susceptible de perdón: «el arrepentimiento puede expiar todos los crímenes, menos ese» (1). En estos casos, la repulsión que inspira un hecho, casi inofensivo en nuestro sentir, es de la misma naturaleza que la inspirada por los más negros crímenes: no difiere de ella sino por su mayor intensidad.

Lichtenstein (2) dice que Mulihauang, rey de los matelhapis (una subdivisión de los bechuanas), al enterarse de que a los europeos no les era lícito tener más que una mujer, exclamó «que le era absolutamente imposible comprender cómo un nación entera podía someterse voluntariamente a una ley tan extraordinaria». Tal opinión profesaba también el jeque árabe (3), que se indignó, de igual manera que su tribu, al oir que la monogamia era la regla en Inglaterra. «¡Eso es pura y simplemente *imposible!* (exclamó). ¿Cómo *puede* un hombre contentarse con una sola mujer?» Y no son sólo los hombres los que piensan así. Al decir de Livingstone (4), las mujeres de los makololos, a orillas del Zambese, se asombraron al oir que en Inglaterra un hombre no tiene más que una sola mujer: eso era una cosa poco «respetable». Según Reade (5), lo propio ocurre en el Africa Ecuatorial.

«Si un hombre se casa, y su mujer piensa que dispone de medios para tener otra esposa, le importuna a

(1) Niemopowsky: *Siberian Pictures.* (Ed. Szulczewski, dos volúmenes), II, 167.

(2) Lichtenstein: *Travels in Southern Africa in the Years,* 1803-1806, dos volúmenes, 1812 15, II, 306.

(3) Sir Samuel Baker: *The Nile Tributaries of Abyssinia,* 1867, pág. 263.

(4) Livingstone: *Expedition to the Zambesi,* 1865, página 285.

(5) Reade: *Savage Africa,* 1863, pág. 260.

todas horas para que vuelva a casarse, y si se niega, le llama «tacaño».

Las mujeres de Araucania abrigan un sentimiento parecido (1).

«Lejos de enfadarse o de sentir celos contra la segunda, decía (una de las dos esposas) que deseaba que su marido tomase otra mujer más. Miraba, en efecto, como un gran alivio contar con una ayuda para los quehaceres domésticos y para cuidar del marido.»

La bigamia o la poligamia no implican en esos pueblos ninguna idea de inmoralidad, ni menos de criminalidad, como las que nosotros unimos a esos actos. A la inversa: el hecho de que la mujer llame «tacaño» al marido, si se niega a tomar una segunda esposa, denuncia la reprobación que pesa sobre la monogamia.

En muchos países dominan ideas más radicalmente distintas aún de las nuestras en punto a las relaciones entre los sexos. La lectura de los libros de viajes nos enseña que, entre diversas razas, un jefe que tiene por huésped a un viajero le ofrece una de sus mujeres o de sus hijas a título de compañera temporal; y se estima que el deber de la hospitalidad exige esa oferta. En otros casos, semejante préstamo afecta una forma algo diferente. A propósito de los chinuks, leemos lo siguiente (2):

«En todas las tribus un hombre se aviene a prestar su mujer mediante un anzuelo o un collar de perlas. Declinar un ofrecimiento de ese linaje equivale a despreciar los hechizos de la dama. La afrenta es de tal índole, que, a pesar del rigor con que a veces teníamos que tratar a los indios, nada parecía irritar más a

(1) Smith (E. R.): *The Araucanians*. New York, 1855, p. 21

(2) Lewis y Clarke: *Travels to the Source of the Missouri*, 1854, pág. 439.

los dos sexos que nuestra negativa a aceptar los favores de las mujeres.»

Más acentuado parece aún ese sentimiento en una tribu asiática visitada por Erman (1).

«Los chukchis ofrecen a los viajeros que aciertan a visitarlos sus mujeres y lo que nosotros llamaríamos el honor de sus hijas, y sienten como una afrenta mortal el desaire de esos ofrecimientos.»

Para esos pueblos, pues, no tienen nada de vergonzosos actos que entre nosotros constituirían una de las mayores deshonras. Al revés, la negativa a participar de ellos excita una indignación que implica el sentimiento de haber sufrido una ofensa.

Con referencia a un punto de vista distinto en las relaciones de los sexos, citaré otra contradicción que existe entre los sentimientos de varios pueblos parcialmente civilizados y los sentimientos a que han dado origen los progresos de la civilización. Las prohibiciones del matrimonio entre personas de clases diferentes, prohibiciones cuya violación entrañaba en varias circunstancias los más severos castigos, se remontan a muy lejana época. Así, leemos en el *Mahabharata* (2) que Draupadi rechazó «al ambicioso Karna», diciendo: «Yo no me caso con un hombre de baja extracción». Viniendo a tiempos relativamente modernos, vemos las penalidades impuestas a los que infringían las leyes contra los casamientos desiguales. En Francia, por ejemplo, durante el período feudal, si un noble se casaba con mujer de condición inferior, él y sus descendientes quedaban excluídos de los torneos (3). Ahora no

(1) Erman (G. A.): *Travels in Siberia*, 1845, II; 530, nota.
(2) Weheler (J. T.): *The History of India*, 1867, I, 121.
(3) Leber: *Collection des meilleurs dissertations sur l'Histoire de France*. París, 1826-38, XIII, 10-11.

encontramos reprobaciones semejantes a las de hace cinco siglos, y si en algunos casos existe cierta censura, en otros aprueba la opinión; testimonios: *La hija del molinero*, de Tennyson, y *Lady Geraldine,* de Mrs. Browning. Los diversos sentimientos que aquí juegan, aunque de índole análoga a los que llamamos morales, no tienen ninguna relación con mandamientos reputados divinos ni con actos clasificados usualmente como morales o inmorales.

Volvamos a las razas no civilizadas, y notemos sus ideas sobre la división del trabajo entre los sexos. En diversas tribus de indios de la América Septentrional y de la América Meridional, la costumbre limita la actividad del hombre a la guerra y a la caza, y carga a la mujer con todas las ocupaciones penosas o serviles. Esas costumbres tienen una sanción imperativa. En efecto, Falkner, hablando de los patagones, dice (1):

«Las mujeres se hallan obligadas al cumplimiento de sus deberes con tal rigor, que los maridos no pueden ayudarlas nunca, ni aun en los mayores apuros, sin atraer sobre sí la mayor ignominia.»

Las mismas mujeres aprueban por completo estos usos. Testimonio, el siguiente pasaje relativo a los dacotas. (2):

«El mayor insulto que un marimacho puede dirigir a otra mujer durante una disputa, es decirle: «¡Infame! ¡Si he visto a tu marido llevar leña a la choza para encender fuego! ¿Dónde estaba su *squaw* para que se viese obligado a convertirse en mujer?»

Esa indignación corresponde evidentemente a un sentimiento moral muy poderoso, que sirve de auxiliar

(1) Falkner: *A description of Patagonia*. Hereford, 1774, pág. 125.

(2) Irving (Washington): *Astoria*, 1850, pág. 134.

a una regla de conducta. Pero si entre nosotros, a ejemplo de los esquimales (1), se dejase a las mujeres «acarrear piedras (para edificar casas), capaces de deslomarlas por su peso», mientras que «los hombres las miran con la mayor calma sin mover un dedo para ayudarlas», a buen seguro se levantaría un sentimiento de reprobación moral. Y como no existe ninguna prescripción taxativa, divina ni humana, referente a ese orden de cosas, fuerza es atribuir la violenta oposición existentes entre los sentimientos que esos hechos suscitan en nosotros y los que experimentan pueblos no civilizados a disparidades de costumbres, pero disparidades que revelan a su vez desemejanzas emocionales innatas.

Para acabar de esclarecer estas divergencias de sentimientos, afines por su naturaleza a los que llamamos morales, aunque no se clasifiquen en tal concepto comúnmente, añadiré una serie de ejemplos, sin comentarios.

«Los cafres desprecian a los hotentotes, a los buchmanos y a otros pueblos de color, por no estar circuncidados. Los miran por esa causa como niños, y no les permiten sentarse en su compañía ni comer con ellos» (2).

«Un mayoruna bautizado, que se encontraba en trance de muerte, se desconsolaba... porque, muriendo cristiano, sería pasto de los gusanos, en vez de servir de comida a sus parientes» (3).

«Las mujeres bambaras... estaban completamente desnudas, y, sin embargo, no daban muestras de aver-

(1) Crantz: *History of Greenland,* 1820, I, 154.

(2) Thompson (Geo.): *Travels and Adventures in Southern Africa*, 2 vols., 1827, II, 354.

(3) Reade: *Savage Africa*, 1863, pág. 158.

gonzarse de que las viesen así los hombres de nuestra caravana» (1).

Thomson (2) refiere una cosa parecida a propósito de los uakavirondos: pinta a las mujeres, sin embargo, como absolutamente púdicas, y apunta la observación de que la moral no tiene nada que ver con el vestido. Ese pueblo (dice) es «la más moral de todas las tribus de la región. Sus miembros son verdaderos ángeles de pureza al lado de los masai, apesar de que éstos visten con todo decoro».

Hablando de los árabes hasanía, dice Petherick (3): «Noté que a los maridos les halagaban profundamente las atenciones que se atestiguaban a sus esposas en los días de libertad (los matrimonios no obligan más que tres o cuatro días por semana). Parecen mirar esos homenajes como una prueba del atractivo de sus mujeres.»

«Los konds distan tanto de pedir fidelidad a sus mujeres, que en nada desmerecen estas últimas a los ojos del otro sexo por la multa que se impone a sus amantes. En cambio, se considera absolutamente deshonrosa la infidelidad del marido, y se castiga a menudo con la privación de diversos derechos sociales» (4).

He reservado para el fin dos notables ejemplos en que se expresan, bajo una forma sorprendente para nosotros, sentimientos análogos a los que calificamos de morales. Nos deparan el primero los tahitianos (5),

---

(1) Caillié (René): *Travels to Timbuctoo*, I, 398.

(2) Thomson: *Through Masai Land*, ed. 1885, pág. 487.

(3) Petherick: *Egypt, the Soudan and Central Africa*, 1861, pág. 151.

(4) Percival: *The Land of the Veda*, pág. 345.

(5) Hawkesworth: *Voyages by comm Byron, capt. Cook*, ed. 1773, II, 203.

que, según Cook, desconocen el sentimiento del pudor con respecto a hechos que en nosotros lo despiertan, y lo atestiguan con ocasion de actos que en nosotros no producen tal efecto. Esos pueblos son absolutamente opuestos a nuestra costumbre de comer en compañía. «Comen solos (dicen), porque eso es lo debido». No menos extraño, sino aún más asombroso, es el otro ejemplo. En Vate (1) «es una vergüenza para la familia de un jefe de edad no enterrarlo vivo». Un uso semejante y un sentimiento correspondiente existían en Viti.

«Un hijo, en el momento de ir a enterrar viva a su propia madre, decía que él y su hermano obraban así por amor a su madre; que, movidos por ese amor, iban a enterrarla, y que nadie sino ellos podía ni debía cumplir tan sagrado deber. Era su madre, ellos sus hijos, y tenían el deber de matarla» (2).

Creen, en efecto, que los muertos comienzan su vida en el otro mundo en el punto en que la dejaron al abandonar éste; por manera que retardar el momento de su muerte hasta la vejez, es condenarlos a una vida futura miserable.

Existen, pues, sobrados testimonios de que actos que sublevan nuestros sentimientos morales, se asocian, en el espíritu de otras razas, con ideas y sentimientos que, no sólo los autorizan, sino los imponen. Esas razas ejecutan tales actos con la idea de cumplir un deber. Su omisión es una falta que acarrea la censura y se convierte en una fuente de remordimientos.

§ 121. En el curso del progreso social, la costum-

(1) Turner (G.), en *Proceedings of the Royal Geographical Society of London*, 450.

(2) Wilkes (Capt.): *Narrative of the United States Exploring Expedition*. Filadelfia, 1844, III, 100.

bre truécase en ley por doquiera. Es la ley efectiva de las sociedades aún informes. «Así hacían los antiguos innuits (1) (dicen los innuits de hoy o esquimales): de manera que así debemos hacer nosotros.» Y otros pueblos no civilizados expresan de igual manera la imposición a que ceden. En etapas ulteriores, las costumbres se erigen en fundamentos reconocidos de la ley. Verdad es que luego el cuerpo de las leyes abraza en parte preceptos que se reputan divinos, como los *themistes* de los griegos; pero, en realidad, esos preceptos, atribuídos a un legislador, antiguo jefe divinizado, suelen servir para corroborar costumbres ya existentes. Así, en el *Levítico,* vemos adquirir fuerza de ley a todo un conjunto de prácticas, en varias de las cuales nuestro tiempo no reconoce ya ningún carácter religioso ni moral Sean herencia de antepasados desconocidos de la tribu, o procedan de la voluntad de un jefe difunto, las costumbres consagran la autoridad de los muertos sobre los vivos; y lo mismo ocurre con las leyes que las sancionan.

Claro es que si en torno de las costumbres se agrupan ideas de deber y sentimientos de obligación, agrúpanse también en torno de las leyes derivadas de las costumbres. El sentimiento de «lo debido» se asocia así al mandato de la ley, como mandato que se remonta a la autoridad general de los ascendientes o a la autoridad particular de un ascendiente divinizado. Y no sólo surge de aquí el sentimiento íntimo de que la obediencia a cada ley particular es lo recto y de que la desobediencia es mala, sino el sentimiento ulterior de que la obediencia a la ley en general es lo debido, y un mal la desobediencia. Así acontece, especialmente

(1) Hall (Capt.): *Life with the Exquimaux*, 1864, II, 315.

cuando el jefe vivo tiene un carácter divino o semidivino: sirva de ejemplo el siguiente testimonio relativo a los antiguos peruanos:

«El castigo más común era la muerte. Castigaban al culpable, según decían, no por los crímenes que había cometido, sino por infringir el mandato del Inca, a quien respetaban como un dios» (1).

Y esa concepción, que recuerda las concepciones religiosas corrientes en lo antiguo y en el día, se encuentra en las ideas que formulan aún nuestros jurisconsultos y aprueban una porción de ciudadanos. Porque, aunque comúnmente se establece una diferencia entre la obligación legal y la obligacióu moral cuando la ley se refiere a cosas sobre las cuales no pronuncia un veredicto directo la ética, sin embargo, la obligación de someterse a la ley acaba por revestir de hecho un carácter moral, aunque no lleve ese nombre. La prueba está en el vocabulario que se usa: es «justo» obedecer a la ley; es «injusto» desobedecerla. El respeto a sus prescripciones o su infracción entrañan la misma aprobación o la misma censura que si los preceptos legales tuviesen un carácter moral. ¿Infringe un hombre la ley, aun en asuntos de poca importancia bajo el punto de vista ético, como cuando un cabeza de familia se niega a llenar el padrón o cuando un vendedor ambulante no saca su licencia? Pues al comparecer ante los tribunales, siente pesar sobre sí la censura moral, no sólo de los jueces, sino del público. El sentimiento de reprobación así manifestado es tan enérgico como si se tratase de un vecino que ocasionase a otros molestias, consideradas como verdaderos agravios morales—

(1) Garcilaso de la Vega; *Comentarios sobre los Incas*, lib. II, cap. XII.

ruidos continuos, olores pestilentes—. Lo que equivale a decir que la ley tiene por punto de apoyo un sentimiento imposible de distinguir del sentimiento moral. Más aún: caso de conflicto entre los dos, el que sirve de base al precepto de la ley triunfa sobre el que sirve de base al precepto de la moral. Eso pasa en el ejemplo del vendedor. Que él venda sin licencia es un acto moralmente justificable, y prohibirle vender sin licencia es moralmente injustificable: es una ingerencia en su libertad, que nada autoriza desde el punto de vista ético. Con todo, el sentimiento moral ficticio en que se apoya la autoridad de la ley triunfa del sentimiento moral natural que reclama la libertad legítima.

El ejemplo de las sociedades anónimas manifiesta admirablemente la fuerza que adquiere esa sanción artificial al servicio de una autoridad constituída. Si los directores de una compañía fundada para una empresa determinada deciden extender la actividad s cial a empresas no previstas en el origen, o aun sin relación ninguna con el primitivo objeto, y formulan ante los accionistas una proposición concebida con ese fin, se da por supuesto que, si aprueba esa proposición la mayoría (antes una simple mayoría absoluta, hoy de dos tercios), la masa de los accionistas ha de someterse a lo acordado. ¿Protesta un corto número contra una votación que les compromete en operaciones nuevas? Son mal vistos y se afea su conducta como un obstruccionismo injustificable, manifestando así un sentimiento de reprobación moral contra esa resistencia a los directores y a sus partidarios. Y, no obstante, debería de ser al revés. Desde el punto de vista de la equidad pura, una asociación no puede emprender otros negocios que los especificados o implícitos en los estatutos. Los asociados que violan el contrato original empren-

diendo operaciones no especificadas, no pueden justificar su conducta; a la inversa, los que se atienen al contrato original, por reducido que sea su número, están en su derecho. Pero ¡tan poderosa es la sanción casi moral asociada a los actos de una autoridad constituída, que, aunque esos actos sean moralmente injustos, se miran como justos, y el volver por los fueros de la justicia se estima como un agravio!

§ 122. ¿Cómo definir, pues, las ideas y sentimientos morales? ¿Cómo concebirlos de una manera satisfactoria? Recapitulemos.

En todo el pasado, y hasta los tiempos actuales, la mayoría de los espíritus ha asociado directamente la noción del bien y del mal a la idea de prescripciones reputadas divinas. Han clasificado las acciones como buenas o malas, no por su naturaleza intrínseca, sino por sus orígenes extrínsecos. La virtud ha consistido en la obediencia. En ciertas circunstancias, se mira la conducta de una persona como loable o censurable, según que ocasione o no a sus semejantes un sufrimiento o la muerte; en otras, al contrario, se distribuye el elogio o la censura, según que los actos conduzcan o no al bien del prójimo. Notemos, además, la oposición entre el hedonismo y el ascetismo. Unos prueban los actos que les parecen conducir a la felicidad propia, a la ajena o a las dos. Otros, a la inversa, desaprueban un género de vida que tiene por objeto la felicidad. Para estos últimos, la distinción entre buena y la mala conducta, juntamente con el amor a la una y el odio a la otra, son obra de un sentido moral. La ética consiste entonces en consultar y obedecer a la conciencia. Al contrario, la otra opinión ridiculiza esta regla de conducta, y entiende que lo que impera en el dominio de la moral es el cálculo de las consecuencias, con abs-

tracción de toda teoría del bien y de todo sentimiento de lo justo. La idea del *deber* se asocia por completo en las primeras etapas de la civilización, y en gran parte en las últimas, a la conformidad con las costumbres establecidas, independientemente de su naturaleza. Cuando esas costumbres se convierten en leyes, la idea del *deber* acaba por identificarse con la sumisión a esas leyes, importando poco que intrínsecamente sean buenas o malas.

Es, pues, evidente, que las concepciones del *bien*, de la *obligación*, del *deber*, y los sentimientos asociados a esas concepciones, se extienden a una esfera mucho más vasta que la conducta a que se circunscribe comúnmente la materia de la ciencia moral. En diferentes países y en diversas circunstancias, se asocian conceptos y sentimientos sustancialmente idénticos a categorías de acciones de índole absolutamente opuesta, y también a categorías de acciones desconocidas de la ciencia moral, según suele concebirse. Así, pues, para tratar científicamente nuestro asunto, es menester que hagamos caso omiso de los límites de la moral convencional, e investiguemos cuál es la naturaleza intrínseca de las ideas y de los sentimientos morales.

§ 123. Un carácter común a todas las ideas y a todos los sentimientos que se califican de morales es el reconocimiento de una *autoridad*. La naturaleza de ésta es variable. Puede ser la autoridad de un jefe divinizado, o de una divinidad a quien se atribuyen varios mandamientos. Puede ser la de ascendientes que legaron ciertos usos, con o sin la imposición de seguirlos. Puede ser la supremacía de un jefe vivo que promulga leyes, o de un jefe militar que da órdenes. Puede ser la soberanía de la opinión pública expresada por órgano de un gobierno o de cualquier otra mane-

ra. Puede ser, en fin, la creencia en un interés público que todos deben favorecer, o el ascendiente de un guía interno, que se llama la conciencia.

Juntamente con el elemento de autoridad, que reconoce la inteligencia y a que responden los sentimientos, existe el elemento más o menos definido de la *coerción*. La conciencia de *deber* (*) que el reconocimiento de una autoridad implica, va unida a la conciencia de *ser menester* (**), implícita en el reconocimiento de una fuerza. Sea el poder de un dios, de un rey, de un jefe militar, de un gobierno popular, de una costumbre tradicional o de un sentimiento social sin órgano definido, siempre encontramos la concepción de un poder. Esa concepción no desaparece, ni aun en el caso de que la autoridad sea la de un guía interior, puesto que fuerza coercitiva se atribuye vagamente al temor del remordimiento que traería consigo la desobediencia.

Otro elemento componente de la conciencia moral, y por lo común el que entra en mayores proporciones, es la *opinión* de otros individuos, opinión que también, en cierto sentido, constituye una autoridad y ejerce coerción. Ora se manifieste de hecho en la actitud que adoptan los demás, ora se suponga, si no están presentes, por lo común influye más que nada en calidad de freno o de impulso. El poder de este elemento se patentiza al ver que un niño, cuando se sospecha de él injustamente, se sonroja tanto como cuando es justa la sospecha; y probablemente la mayoría podrá dar fe de que el sentimiento que les produce la idea de la ajena reprobación, siendo inocentes, apenas se distingue del que les produciría tal reprobación, si fuesen culpables. Y que

(*) Traducimos por *deber*, usado como verbo, el impersonal inglés *ought*.—(N. DEL T.)

(**) *Must* dice el autor.—(N. DEL T.)

lo que más pesa en la conciencia es el temor de la opinión pública, y no sólo el que los actos sean malos por su naturaleza, se ve de sobra cuando esa opinión, supuesta o expresa, se refiere a actos que no son intrínsecamente malos. Una grave violación de las conveniencias sociales, así fuese indiferente y hasta digna de elogio desde el punto de vista moral (como coger la carretilla de un vendedor ambulante, que se hubiese lisiado a causa de un accidente, y arrastrarla hasta su domicilio), puede originar un bochorno tan intenso como si le probasen a uno que había propalado una calumnia, es decir, cometido una acción intrínsecamente mala. En la mayoría de las personas, el sentimiento de haber cometido una falta será más enérgico en el primer caso que en el segundo.

Si ahora examinamos la cuestión, haciendo caso omiso de clasificaciones convencionales, resulta que siempre que el reconocimiento de una autoridad, el de una coerción y el de la fuerza de la opinión pública, combinados en diversas proporciones, conducen a una idea y a un sentimiento de obligación, debemos incluir esa idea y ese sentimiento en el dominio de la moral, independientemente de la naturaleza del acto a que se refieran; porque, aunque los actos que se estimen obligados sean radicalmente opuestos, si las concepciones asociadas de que resulta la idea de obligación son semejantes, y semejantes también los sentimientos impulsores, habrá que considerar como de una misma naturaleza los estados mentales. O más bien, diremos que, a excepción de una idea y de un sentimiento de que se ha hecho mención incidentalmente, esos estados forman un cuerpo de ideas y de sentimientos que pueden llamarse pro-morales, y que, en la gran masa de los hombres, ocupa el puesto de los morales propiamente dichos.

§ 124. Es de advertir, en efecto, que las ideas y los

sentimientos morales propiamente dichos, son independientes de las ideas y sentimientos que acabamos de describir, y que tienen por origen autoridades externas, coerciones y aprobaciones religiosas, políticas o sociales. La verdadera conciencia moral no está ligada a esos resultados extrínsecos de la conducta que toman la forma de alabanzas o censuras, recompensas o castigos, venidos de fuera, sino que se liga a los resultados intrínsecos de la conducta, que algunos conocen en parte por reflexión, y los más por intuición principalmente. La verdadera conciencia moral no considera las obligaciones como impuestas artificialmente por un poder exterior, ni se preocupa ante todo de calcular la suma de placeres o de penas que pueden producir determinados actos, aunque la prevea más o menos claramente; de lo que se preocupa ante todo es de reconocer y apreciar las *condieiones*, cuya realización conduce a la felicidad y evita el infortunio. La conciencia que mira a esas condiciones, aunque de vez en cuando se halla en conflicto con la conciencia pro-moral, cuya composición queda indicada, frecuentemente está en armonía con ella; pero, encuéntrese en armonía o en conflicto, siempre la reconocemos, vaga o distintamente, como el verdadero guía, ya que responde, no a consecuencias artificiales y variables, sino a consecuencias naturales y permanentes.

Importa advertir que cuando el sentimiento moral propiamente dicho conquista su supremacía, el sentimiento de la obligación, aunque subsistente en el fondo de la conciencia, cesa de ocupar su primer término, puesto que se adquiere el hábito de cumplir las buenas acciones espontáneamente y como por inclinación natural. Verdad es que en una naturaleza moral imperfectamente desenvuelta, la obediencia a la concien-

cia moral puede nacer de un sentimiento de coacción, y que en otros casos la desobediencia puede engendrar remordimientos ulteriores (por ejemplo, el recuerdo de una falta de gratitud puede ser fuente de sufrimiento, aparte toda idea de castigo exterior): pero en una naturaleza moral perfectamente equilibrada no surgirá ninguno de estos sentimientos, porque cuanto hace lo hace por satisfacer el deseo natural en el caso.

A fin de presentar una exposición completa, hemos examinado la conciencia moral propiamente dicha, a diferencia de la pro-moral. Ahora podemos hacer caso omiso de ella, para fijarnos sólo en la conciencia pro-moral bajo sus diversas formas. Como los capítulos que siguen tratan inductivamente de las ideas y sentimientos que a propósito de la conducta se registran en la humanidad en general, tendremos que ocuparnos casi exclusivamente de la conciencia pro-moral, puesto que la moral propiamente dicha apenas es perceptible en la mayoría de los casos.

Antes de entrar en esta materia advierto que en las páginas siguientes se encontrarán, al parecer, muchas repeticiones, no en lo que toca a las pruebas y testimonios, sino en lo que se refiere a las ideas cardinales. En la discusión preliminar a que se consagran este capítulo y el anterior, ha sido necesario exponer brevemente algunas de las concepciones primordiales que sugiere una inspección general de los fenómenos. Ahora hay que desenvolver esas concepciones en toda su plenitud, juntamente con la masa de hechos de donde nacen. Pero aunque me disculpe por anticipado de reproducir con más amplitud ideas ya expresadas en forma sucinta, no deploro tener que desarrollarlas. Así se me ofrecerá ocasión de insistir sobre conclusiones en que nunca se insistirá bastante.

CAPITULO III

La agresión.

§ 125. Bajo este epígrafe, tomado en su acepción mas lata, pueden incluirse diversos órdenes de hechos, tan numerosos y variados, que no pueden tratarse en un solo capítulo. Me propongo, pues, restringir la aplicación del epígrafe a los hechos que causan daños corporales, hasta el extremo de herir o de matar, es decir, a los actos destructores.

Aun entre los actos parcial a totalmente homicidas, hay varios que no entran en la categoría de la agresión, según se entiende comúnmente. Me refiero a los que no implican antagonismo ni conflicto.

El primero es el infanticidio. En todo la tierra, durante las primeras edades, y al presente en diversas partes del mundo, el matar a un niño, lejos de considerarse como un crimen, no se ha considerado como un delito siquiera; a veces se reputa un deber. Tenemos primero el infanticidio impuesto por el deseo de conservar la vida de los adultos: en una tribu expuesta siempre a morirse de hambre, la supervivencia de nuevos miembros puede ser fatal para los anteriores. Esa misma preocupación de los intereses de la tribu es la

que induce frecuentemente a matar a las niñas, que por ser inútiles para la guerra y la caza, consumirían, sin compensación, una parte del sustento común. Existe, además, el infanticidio cometido en un arrebato de cólera, que entre salvajes, y aun entre gentes semicivilizadas, pasa por un hecho de poca cuantía: en las primeras etapas de los pueblos se da por cosa supuesta el derecho de vida y muerte sobre los hijos. Queda, en fin, el sacrificio de niños como ofrenda propiciatoria a los jefes caníbales vivos o muertos. Esta última clase de infanticidio, considerada como un deber, puede comprenderse entre los actos que inspira un sentimiento pro-moral.

Viniendo a los homicidios sancionados socialmente cuyas víctimas son adultos, citemos primero los que se cometen en varios países en los funerales, como los *suttis* de la India hasta estos últimos tiempos. Si se trata de jefes y de reyes, se inmola un número mucho mayor de víctimas. La inmolación de las viudas que deben acompañar a sus maridos al otro mundo, y la de los criados destinados a servirles (a veces también de amigos), son formas de hecatombes en globo, corrientes durante mucho tiempo en diversos países y practicadas aún en varias partes de Africa. Hay que añadir a estos ejemplos sacrificios como los que se ofrecen comúnmente en Dahomey, donde se mata a un hombre para que su espíritu pueda llevar un mensaje del rey a un antepasado difunto. Los homicidios de esta clase poseen también una especie de sanción pro-moral, porque los inspira el respeto de la costumbre y el deber de la fidelidad.

Tenemos, por último, los homicidios, debidos a creencias que se reputan religiosas. Los sacrificios de víctimas a divinidades, con o sin el pretexto de ofre-

cerles como alimento la carne humana, imperaron antiguamente en razas diversas, como los fenicios, los escitas, los griegos, los romanos, los asirios, los hebreos, etc. En algunos países llegaron a los mayores extremos, como en Méjico, cuando se degollaban todos los años en los altares millares de víctimas humanas, y se hacían guerras declarando que los dioses tenían hambre. A estos homicidios religiosos, que en las primeras edades proveían a los supuestos apetitos de los dioses, hay que agregar los homicidios religiosos, cometidos, en época relativamente moderna, así por protestantes como por católicos, con la mira de aplacar la cólera de Dios contra los réprobos.

Dentro de la teoría que basa la justicia de los actos en el cumplimiento de las órdenes divinas, esos homicidios religiosos, como varios de los que acaban de describirse, obedecían a uno de los motivos que nosotros llamamos pro-morales.

§ 126. De esas agresiones, que toman la forma de homicidios, pero sin ser consecuencia de antagonismos entre tribus o personas, pasamos a las agresiones que reconocen por causa la sed de sangre, unida o no a enemistades de personas o de tribus.

Empezaré por recordar un ejemplo, ya citado por mí en otro punto: el de los indígenas de Viti, que miraban el asesinato como una cosa honrosa. Darían tentaciones de negar crédito a semejante afirmación, si no la confirmasen hechos análogos observados en otros pueblos. Livingstone dice (1):

«Un buchmano, sentado al amor de la lumbre, contaba sus primeras aventuras, en cuyo número figuraba la muerte de otros cinco buchmanos. «Había

(1) Livingstone, *Missionary Travels and Researches*, 1857, pág. 159.

(explicaba, contando por los dedos) dos mujeres, un hombre y dos niños. —¡Ah, tunante! ¡Y te atreves a alabarte de haber matado mujeres y niños de tu propia nación! ¿Qué dirá Dios cuando comparezcas delante de El? —Dirá que yo era un mozo listo.» Advertí que, aunque empleaba la palabra que usan los bacuaínos para hablar de la divinidad, él no tenía más idea de esta última que la de un jefe, y pensaba en Sekomi.»

Wilson y Felkin (1), en su descripción de Uganda, pintan un estado de cosas y un género de sentimientos más asombrosos aún. He aquí, verbigracia, un incidente característico:

«Un joven paje de Mtesa (rey de Uganda), hijo de un jefe subalterno, me traía frecuentes mensajes de palacio. Una mañana vino a contarme muy alegre que acababa de matar a su padre. Pregunté la razón, y me dijo que estaba cansado de no ser más que un servidor, y deseaba hacerse jefe. Se lo había manifertado así a Mtesa; el rey le contestó: «Pues mata a tu padre, y serás jefe», y el mozo lo hizo.»

Infinidad de ejemplos prueban que en los pueblos que llevan una vida de agresión, destruir es una virtud, y ser hombre pacífico un vicio.

«El nombre de «harami» (bandido) es todavía un título de honor para los beduínos del Hedjaz (*)... Al contrario, se llama «fatis» (carroña, el *corps crevé* de

(1) Wilson and Felkin: *Uganda and the Egyptian Soudan*, 1882, I, 224.

(*) Excusado es advertir que esa ortografía, usual entre nosotros, es francesa, y, por consiguiente, que la *d* y la *j* deben pronunciarse unidas como en francés, o de un modo parecido a la *y* fuerte de los andaluces. Y valga la advertencia para todos los nombres geográficos o etnográficos en que se repita esa escritura.—(N. DEL T.)

los kleftes) al que tiene la suerte, como nosotros diríamos, de morir en su cama. Su madre exclamará deshecha en llanto: «¡Oh! ¡Que mi hijo no haya muerto como un bandido!» Y las viejas que le acompañan le insinuarán respetuosamente que tal desdicha es obra de la voluntad de Alah» (1).

El ejemplo de los kukis demuestra claramente la intensidad que puede adquirir la creencia en la virtud del asesinato. Su paraíso «es la herencia del hombre que ha matado más enemigos durante su vida; sus víctimas le sirven en calidad de esclavos» (2).

A esa supuesta aprobación divina del asesinato cabe añadir la que en otras circunstancias manifiesta la sociedad misma. Entre los pazanes (3), una de las tribus de la frontera Noroeste del Pendjab, «apenas si existe un hombre cuyas manos no estén manchadas», y «todos enumeran sus muertes». En momentos de desenfreno social, fácilmente surge un sentimiento de ese linaje, como en California durante la fiebre del oro. Los asesinos «marcaban el número de sus víctimas en las culatas de sus pistolas o en los mangos de sus cuchillos».

§ 127. Si de la creencia implícita o expresa en lo honroso del homicidio particular, creencia que reina aún entre algunos salvajes, pasamos a la que mira como honroso el homicidio público y en masa, para vengar agravios reales o supuestos entre tribus o naciones, los antiguos anales de los pueblos bárbaros o semicivilizados nos ofrecen abundantes ejemplos.

Los encontramos por el pronto entre los dioses de

(1) Burton: *Narrative of a Pelegrinage to El Medinat and Mecca*, 1855, I I, 66, 7.

(2) Rowney: *Wild Tribes of India*, 1882, pág. 187.

(3) Sir R. Temple: *Report on the North Western Frontier of Punjab*. Lahora, 1865, pág. 63.

los antiguos indios. El *Rig Veda* elogia a Indra, el guerrero devastador. Agni nació también para ser «el matador de los enemigos y el destructor de las ciudades». Los guerreros del *Rig Veda* y del *Mahabharata*, émulos de sus dioses, se vanaglorían de sus victorias. El héroe, ofreciendo a Indra copiosas libaciones, le dirige esta súplica: «Danos las riquezas del que mataste. Entréganos la casa del que es difícil de vencer.» A estas súplicas, comunes a todos los pueblos guerreros, pueden añadirse los pasajes del *Mahabharata*, que recomiendan actos atroces.

«Un hombre debe procurar inspirar confianza a su enemigo, y herirle en la ocasión propicia, cuando se le resbala el pie.

»Un hombre no alcanza nunca la verdadera prosperidad si no atraviesa a su enemigo hasta los tuétanos, si no hace alguna cosa terrible, si no hiere como quien mata a un pez.

»Si un hijo, un hermano, un padre o un amigo son un obstáculo para vuestros intereses, matadlos» (1).

De esos primitivos arios pasemos a los antiguos semitas. Sus anales nos los presentan más convencidos aún del mérito de esos actos sanguinarios. Los reyes asirios (2) se vanaglorían relatando en inscripciones matanzas en masa y las más salvajes crueldades. Sennaquerib, llevando su carro al través de los «profundos charcos de sangre», se enorgullecía de que las «ruedas se atascasen en la sangre y la carne». «Yo he arrancado la lengua a los vencidos (dice Sardanápalo), los he descuartizado, y he arrojado sus miembros

(1) *Rig Veda*, I, 84; VII, 6, 2; VII. 32, 7.—*Mahabharata*, XII, 5290; V, 5617.

(2) *Records of the Past*, I, 49, 78; V, 9; ídem, *New Series*, II, 137, 143, 153; IV, 61.

como pasto a los perros, a los osos, a las águilas, a los buitres, a las aves del cielo.» Teglat-Falasar, refiriendo la matanza de los muskayenses, dice que «sus osamentas cubrían los valles y las cimas de los montes». En una inscripción de Assur-Natsir-pal, se leen estas palabras: «Soy un arma que no perdona. He degollado a los nobles rebeldes, y he cubierto con sus pieles una pirámide.» «He quemado en holocausto a los jóvenes y a las jóvenes.» Y Salmanasar II dice, hablando de sus enemigos: «He teñido las montañas con su sangre como el que tiñe lana.» Esos reyes se prometían sin duda que la posteridad admirase tan despiadadas matanzas: prueba de que las creían legítimas. No cabe concebir, en efecto, que tuviesen el propósito de deshonrarse por toda una eternidad.

Dejando aparte la multitud de ejemplos que podría suministrarnos la historia de los egipcios, de los persas, de los griegos, de los macedonios y romanos, en los pueblos de la Europa septentrional encontramos huellas de ideas y sentimientos semejantes Los galos de los primeros tiempos galopaban con las cabezas de los enemigos colgadas de las sillas. Después las ponían en estacas o las guardaban en arcas (1). Según César, «los suevos y los germanos se alababan sobre todo de que a una gran distancia de sus territorios permaneciesen desiertas las tierras».

El hecho de que los escandinavos se figurasen el paríso como un lugar de diarios combates, dice de sobra hasta qué punto dominaba entonces la creencia en la virtud de una agresión afortunada. Sería ocioso recordar que en la Edad Media la agresión afortunada se miraba como lo único valioso en la vida. La historia

(1) César: *Commentarii de Bello Gallico*, IV, 2; VI, 21.

apenas es mas que un registro de las causas criminales de las naciones, donde relatan los desafueros políticos y sus consecuencias. El tema universal de sus páginas son «las armas y los guerreros». El medio mejor de demostrar el sentimiento que ha prevalecido hasta épocas relativamente recientes, es citar las divisas de las familias nobles. Véanse algunas de la aristocracia inglesa. Los condes de Rosslyn: «¡Combate!»; los barones Hawke: «¡Hiere!»; los condes de Sefton: «Vencer es vivir»; los marqueses de Devonshire: «Venceré por Dios y mi espada»; los condes de Carysfor: «Esta mano es enemiga»; los condes Magawley: «La mano roja en la victoria»; los duques de Athole: «Adelante, Fortuna, y prepara cadenas.»

El comentario poético de la divisa de los Middleton expresa perfectamente el espíritu general:

«Con mi escudo, mi espada y mi lanza soy señor de los países del contorno. Quien no sepa llamar al hierro en su defensa, debe inclinarse ante mi escudo: tiene que abandonar su tierra y sus viñas, porque todo lo que posee un cobarde me pertenece.»

Las divisas expresan los sentimientos que se reputaban más honrosos, y suponen en los demás sentimientos análogos; las citadas, pues, implican la sanción social que se otorgaba a las inclinaciones agresivas. Se entendía que el mismo Dios aprobaba la vida guerrera, como lo denotan las ceremonias religiosas que acompañaban el ingreso en la caballería. Aun la guerra declarada sin provocación se apoyaba en un sentimiento pro-moral.

En el fondo, lo mismo sucede en nuestros días. A cada instante se trasluce el antiguo espíritu, apenas disimulado bajo el respeto convencional a la religión profesada. Un himno religioso no excita el entusiasmo

que el «canto del intrépido escandinavo», y todo el auditorio se enorgullece con las proezas de los «lobos del mar» que conquistaron la Normandía, sobre todo con el verso: «¡A nuestros padres nunca olvidaremos!» No hay lectura más popular que la de los relatos de batallas, y se da el sobrenombre de «Grande» a Alejandro, a Carlos, a Pedro de Rusia, a Federico de Prusia, a Napoleón, a pesar de todas las atrocidades que cometieron. A veces hasta se expresa ese sentimiento sin ambajes. Lord Wolseley (1) dice, hablando del soldado: «Debe entender que las obligaciones de su profesión son las mas nobles que pueden caber en suerte a un hombre. Debe aprender a desdeñar todas las de la vida civil.» Y no se piensa sólo en los deberes del soldado como defensor de la patria —deberes que en nuestros días nunca tiene que cumplir—, sino de sus «deberes» como invasor de otros países y sobre todo de los pueblos mas débiles: las inclinaciones agresivas transforman la bajeza en nobleza. Cuando la epopeya india nos presenta al dios Indra vencedor de una mujer, nos asombra que el poeta encomie un triunfo tan cobarde. Cuando vemos a Ramsés en los muros de Karnak, bajo la forma de un gigante, que sujeta por los cabellos a media docena de enanos, y que de un solo tajo corta con la espada todas aquellas cabezas, nos maravilla que confiase a la pintra la glorificación de ese triunfo, tan fácil, del fuerte sobre el débil. Pero también nosotros, con nuestras armas de precisón, con nuestras bombas, con nuestros cohetes de guerra, con nuestros cañones de largo alcance, ametrallamos pueblos casi inermes, y cuando conseguimos una victoria tan sencilla como la de un hombre sobre un niño, ¡to-

(1) General Wolseley: *The soldier's Pocket Book*, pág. 5.

dos nuestros periódicos aplauden y se colma de títulos y recompensas a los jefes de la expedición! ¡Se declaran «nobles» los «deberes» que así cumple el soldado, y, en oposición con ellos, se desprecian los del ciudadano pacífico!

No cabe duda, pues: el sentimiento que se complace en la superioridad personal, y que predispone a ponerse a las órdenes de una autoridad voluntariamente aceptada para matar supuestos enemigos, sin preocuparse de si hay razón legítima para tanto, ese sentimiento impera aún. Su sanción social y su sanción interna en el individuo constituyen un sentimiento promoral, soberano en las relaciones internacionales.

§ 128. La moral de la enemistad, que nada suaviza en las tribus salvajes, sobre todo entre los caníbales, se dulcificó más o menos en las antiguas sociedades semicivilizadas. Aunque predominante aún durante la evolución de las sociedades civilizadas, se ha atenuado progresivamente bajo el influjo de la moral de la amistad, a medida que la vida social interior educaba a los hombres en la cooperación pacífica: la relativa prosperidad de las naciones se debe en parte a su poder de conquista, y en parte al grado en que han sabido reprimir las tendencias agresivas de sus miembros en las relaciones diarias.

En los pueblos que han producido una literatura, descubrimos en época relativamente lejana la aparición de una moral de la amistad frente a una moral de la enemistad. Claro es que las máximas que la expresan, saliendo como salen de labios de poetas y de sabios, no pueden tomarse como tipo de las creencias corrientes; del propio modo que no se podría formar idea de las creencias predominantes hoy por el consejo, que tan frecuentemente repiten los sacerdotes, de

perdonar a nuestros enemigos. Pero es un hecho significativo el que en las primitivas sociedades se manifiesten a veces sentimientos altruístas, después de largos períodos de una vida de relativa paz. Es interesante advertir cómo, en pos del egoísmo completo de las actividades antagónicas, una violenta reacción lleva a predicar un absoluto desinterés. Al paso que las partes más antiguas de la inmensa compilación que constituye el *Mahabharata* expresan un sentimiento sanguinario, las más recientes formulan la condenación de las guerras inútiles. Se dice en ellas que combatir es el peor camino para ganar victorias, y que un rey debe extender sus conquistas sin luchar, y hasta se censura todo acto agresivo en términos más enérgicos.

«Trata a los demás como quisieras ser tratado. No hagas a tu prójimo lo que no quieras que te hiciese. La regla de tus acciones debe ser mirar al prójimo con los mismos ojos que a ti.»

En los escritos de un moralista indio que, según sir William Jones, vivió en el siglo III antes de Jesucristo, leemos la siguiente sentencia:

«Un hombre virtuoso no piensa más que en hacer bien a su enemigo; ni aun en el momento de matarle éste, siente hostilidad hacia él» (1).

Por lo que hace a los persas, hallamos en las obras de Sadi este precepto: «Demostrad afecto hasta a vuestros enemigos. He oído decir que los hombres que practican la verdadera fe de Dios, jamás causan un sentimiento a sus enemigos» (2). Igual doctrina en China, donde Lao-tse escribe:

(1) *Mahab.*, XIII, 5571, en Williams (Monier), *Indian Wisdom*, 1875, y sir William Jones, *Works*, 1807, III, 242.

(2) Sadi: *The Gulistan*, I, estrofa 33; II, estrofa 4.

«La aspiración más alta es la paz... Quienquiera que se goce en la destrucción de la vida humana es indigno de que se le confíe la autoridad en este mundo. El que sirva de instrumento para matar gente, debe derramar lágrimas amargas sobre sus víctimas.»

Y Confucio dice: «¿Por qué recurrir a la matanza en vuestro gobierno? *Demostrad* que queréis el bien, y el pueblo será bueno.» Meng-tseu opinaba que estaba reservado el realizar la unidad del imperio al que no tuviese ninguna propensión homicida. Se expresaba así con respecto a los espíritus belicosos:

«Cuando se disputan un territorio con las armas en la mano, matan hasta cubrir la tierra de cadáveres. Luchan por la posesión de una ciudad, y la llenan de cadáveres... Para castigar semejante crimen, no basta la muerte» (1).

A pesar de lo primitivo de su época, Meng-tseu abrigaba evidentemente sentimientos más elevados que los de los «bárbaros occidentales» de la época actual. De seguro hubiese aplicado a la guerra de conquista ese epíteto de «colmo de todas las ignominias» con que se ha estigmatizado la esclavitud.

En los párrafos 437 y 573 de los *Principios de Sociología*, hemos citado el ejemplo de tribus sin espíritu de agresión, lo mismo en las relaciones exteriores que en su vida interna; en esas tribus, los crímenes acompañados de violencia son tan raros, que apenas hace falta ninguna coerción. A esos ejemplos pueden añadirse otros. Así, los indígenas de Sumatra (2), pueblo

(1) Lao-tse: *El Tao te-kin*, XXXI.—Confucio: *The Analects* (en Legge, *Chinese Classics*, vol. I), XII, 19.—Meng-tseu (*The Works of Mencius*, en Legge, *Chinese Classics*, vol. II), lib. I, parte primera, cap. VI.—Idem: IV, I, 14.

(2) W. Marsden: *The History of Sumatra*, 1783, pág. 173.

sencillo rechazado hacia el interior por los malayos, son, al decir de Marsden, «dulces, pacíficos y sufridos», es decir, gente que no tiene nada de agresiva. Asimismo los tharus (1), que habitan al pie del Himalaya, una lejana zona de bosque donde encuentran refugio contra el invasor, pasan por ser una «raza pacífica y de buenas inclinaciones». Autoridades diversas nos ofrecen aún un testimonio muy relevante a propósito de los iroqueses. Morgan (2), en la *Liga de los iroqueses*, se expresa así:

«Los iroqueses se alababan de que el objeto principal de su confederación era mantener la paz, y romper con el espíritu guerrero que había diezmado de continuo la raza roja.»

El mismo escritor nos muestra claramente cuál había sido el resultado de esas ideas:

«Bajo el imperio de tal sistema, eran tan raros los crímenes y delitos, que apenas podía decirse que los iroqueses tuviesen un Código penal.»

Pero lo que aquí importa advertir sobre todo, es que, durante los estados de hostilidad, en que es cosa corriente la agresión, ésta adquiere una sanción social y en ciertos casos divina: tiene por punto de apoyo un sentimiento pro-moral. A la inversa, en los casos citados se reprueba el espíritu de agresión, espíritu que repugna a un sentimiento moral digno de este nombre.

No ocurría otra cosa entre los hebreos. Luego que su cautiverio puso fin a los antagonismos crónicos de su período nómada, y cuando las guerras de conquista terminaron en un estado de relativa paz, empezó a acentuarse la expresión de los sentimientos altruístas.

(1) Nesfield, en *Calcutta Review*, 1884, LXXX, 41.

(2) Morgan: *League of the Iroquois*, Roch. Estados Unidos, 1851, págs. 92, 330.

En el *Levítico* aparece ese principio que se ha solido considerar como puramente cristiano: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», aunque a lo que parece, sólo con aplicación «a los hijos de Israel». Más adelante, los esenios, el Cristo y sus apóstoles, extendieron la moral de la amistad a los mismos enemigos y hasta el extremo de recomendar la presentación de la mejilla al que nos maltrata.

§ 129. ¿A qué inducción general conducen los grupos de hechos precedentes? La experiencia, considerada en su conjunto, revela, como debía esperarse, que mientras existen conflictos graves y constantes entre tribus o naciones, predominan las ideas y sentimientos de la moral de la enemistad; sofocando las ideas y sentimientos de la moral de la amistad, propios de la vida interna de las sociedades, y multiplicando las agresiones en las relaciones de unos hombres con otros.

Las diversas especies de homicidio, antes notadas— el infanticidio, el canibalismo, las hecatombes funerarias y los sacrificios a los dioses— caracterizan a las sociedades en donde impera habitualmente el estado de guerra. La acometividad inveterada de los indígenas de Viti (1), esos feroces antropófagos, prontos siempre a exponer su vida, se explica por su concepción del otro mundo, donde los dioses se «hacen la guerra, se matan y se comen los unos a los otros», y llevan nombres tales como «el matador», «empapado en la sangre de la matanza, etc.»; donde un jefe que acaba de morir se alaba «de haber destruído muchas ciudades y matado muchos hombres»; donde, finalmente, «los que no mataron nunca un enemigo», sufren «el

(1) Erskine: *Journal of a Cruise in the Western Pacific*, 1853, pág. 247, y Williams: *Fiji and the Fijians*, I, 218, 246, 427.

castigo más degradante». Los buchmanos, que se jactan del asesinato, pasan la vida en perpetua lucha con los hombres o los animales, siendo siempre agresores y agredidos. Los beduinos, a su vez, cometen agresiones continuas, y no juzgan honrosa más que la muerte hallada en el combate. En fin, los uaganda, cuyo rey sugiere a su paje el parricidio que éste perpetra tan sasisfecho, son soldados, «cuyo bélico espíritu imprime carácter a toda su vida y a su gobierno todo» (1).

Si de estos casos extremos pasamos a las sociedades en vías de desarrollo, vemos decrecer el espíritu agresivo en la vida exterior, y paralelamente en la interior. Durante el período merovingio, a la vez con la guerra en estado crónico, hasta de ciudad a ciudad, existía una violencia perpetua en las relaciones entre los individuos. Los reyes asesinaban a las reinas; los soberanos recibían muerte de sus hijos; los príncipes asesinaban a sus hermanos: la crueldad y la efusión de sangre estaban por doquiera a la orden del día. En la época siguiente, las victorias de Carlomagno fueron acompañadas de toda clase de atrocidades (2). Hizo decapitar a cuatro mil sajones en un solo día, y condenó a muerte a los que se negaron a bautizarse o a los que habían comido carne durante la Cuaresma. En la época feudal, a las continuas luchas entre naciones se juntaban las perdurables luchas entre los nobles. Los cronistas no refieren, por decirlo así, más que crímenes, y pasan por alto las muertes de siervos a manos de caballeros como cosa sin trascendencia. Pero el curso de tiempo y la consolidación de los reinos res-

(1) Wilson y Felquin: *Uganda and the Egyptian Soudan*, I, 201.

(2) Hallam: *Europe during the Middle Ages*, edición 1869, pág. 16.

tringió el estado de guerra y ocuparon mayor puesto en la vida humana la actividad industrial y la cooperación interior consiguiente. Se acabó por censurar las formas más brutales del espíritu de agresión, y por aprobar en cambio toda conducta inspirada en el respeto al prójimo. Y aunque los tiempos modernos han sido testigos de grandes guerras, las actividades belicosas no han tenido ya el mismo predominio que en las épocas pasadas, ni se han refrenado tan universalmente los sentimientos que corresponden a una actividad pacífica. Como hemos visto en otra parte (*Principios de Sociología*, § 573), la brutalidad en las relaciones de unos ciudadanos con otros se ha recrudecido a veces con la renovación de las guerras, y ha disminuído con su terminación, produciéndose al paso modificaciones concomitantes en la norma moral.

CAPITULO IV

El robo.

§ 130. Existe una relación evidente entre los atentados parciales o totales contra la vida y los atentados contra la libertad, el trabajo o la propiedad. La palabra agresión abraza todos esos ataques directos o indirectos a las personas; los últimos, pues, hubiesen podido incluirse sin violencia en el mismo capítulo que los otros. Pero hemos creído preferible distinguir la agresión, que lleva casi siempre consigo efusión de sangre, de la que generalmente no la implica. De esta última debemos ocuparnos ahora.

La forma extrema de esta agresión consiste en hacerse dueño de un hombre, reduciéndole a la esclavitud. Aunque al clasificar ésta bajo el título de robo parezca que se violentan las palabras, bien podemos decir que privar a un hombre de la libre disposición de su persona y explotar sus facultades en cosa ajena a su propio interés, es el grado más alto del robo. En vez de arrebatarle el fruto de una labor realizada voluntariamente en pasado tiempo, se le arrebata el de la labor futura a que se le constriñe. Y llámese o no

robo a ese acto, siempre será una agresión, si no tan grave como la que causa la muerte, inmediata a ella en gravedad.

No hay para qué aducir pruebas de que esa especie de agresión ha acompañado a la guerra desde las primeras fases del desarrollo humano. Dondequiera que eran perpetuos los conflictos entre las tribus, lo usual era comerse a los vencidos o reducirlos a esclavitud. A la captura fortuita de prisioneros, ha seguido frecuentemente su captura deliberada, toda una política que dictaba invasiones para tener obreros o víctimas. Pero intencional o no, esa captura, que constituye el supremo grado del robo, ha ido siempre aneja a un estado de guerra habitual; sin la guerra no hubiese podido extenderse.

Una forma de robo muy próxima a la anterior, y más antigua aún, puesto que se observa en tribus bárbaras que no hacen esclavos, es el rapto de las mujeres. La victoria alcanzada por uno de los combatientes llevaba al vencedor a apoderarse de los no combatientes que pertenecían al vencido; las mujeres, pues, figuran, en toda época primitiva, entre las preseas del conquistador. Los libros que tratan del matrimonio primitivo, como el de Mr. Mac Lennan, nos enseñan que el rapto viene a ser amenudo el procediniento normal para asegurar la multiplicación de una tribu. Se juzga lo mejor ahorrarse el gasto que ocasionaría criar mujeres y proporcionárselas a expensas de otras tribus, luchando o robándolas. Esa costumbre, erigida en política tradicional, adquiere frecuentemente una poderosa sanción: ciertos autores ven en ella el origen de la prohibición del matrimonio entre miembros de una misma comunidad.

Sea comoquiera, el hecho es que las mujeres se es-

timan comúnmente como el botín más preciado de la victoria; con frecuencia, después de haber matado a los hombres, se respeta a las mujeres para convertirlas en madres de la tribu. Así hacían los caribes cuando eran caníbales, y así hacían los hebreos, según prueba el libro de los *Números* (XXXI, 27 18), donde se lee que, después de una guerra afortunada, Moisés mandó matar las mujeres casadas y los niños, y reservar las vírgenes para los que las hubiesen cautivado. (Véase también *Deuteronomio*, XXI.)

Lo que importa notar aquí es que en las sociedades que no han llegado aún a una fase elevada, la conciencia moral, o más bien pro-moral, no protesta contra ese linaje de robos, sino que, al contrrio, los alienta. El cruel tratamiento de los prisioneros, reproducido en las pinturas y esculturas morales, egipcias y asirias, revela, según confirman las inscripciones, que su esclavitud subsiguiente gozaba de un sanción social. De análogo modo, en la literatura de los griegos, lo mismo que en la de los hebreos, no se ve que el hecho de poseer esclavos atrajese ninguna reprobación moral. Otro tanto pasaba con la captura de mujeres para convertirlas en esposas, o más frecuentemente, en concubinas: era más bien honroso que deshonroso. Juntamente con la sanción social de que disfrutaba el rapto de las mujeres entre los primitivos arios, según refiere el *Mahabharata*, existía también una sanción divina; y es manifiesto que entre los hebreos, si no sanción divina, la tuvo social el rapto de las vírgenes de Iabes Galaad y el de las hijas de Silo. (*Jueces*, XXI.)

Sobre este punto cabe añadir que los progresos modernos con su larga disciplina de la amistad interna, opuesta a la de la enemistad externa, han traído consigo la desaparicién de esas formas más brutales del

robo La conciencia moral propiamente dicha se ha desenvuelto en la medida bastante para determinar su supresión.

§ 131. Siendo honroso el éxito de la guerra, honrosas llegan a ser todas las secuelas y signos de semejante éxito. Por lo mismo, juntamente con la esclavitud de los prisioneros, cuando no son devorados, y con la apropiación de sus mujeres como esposas o concubinas, viene el secuestro de sus bienes. De aquí que se distinga el robo a enemigos, no sólo durante la guerra, sino en cualquier otra ocasión, y, por consiguiente, el robo a extrangeros, que se consideran por lo común como enemigos, del robo contra miembros de la misma comunidad: el primero se llama bueno, aun en el caso de llamarse malo al segundo.

Los comanches (1) «no consideran a un mozo digno de figurar en la lista de los guerreros hasta que torna de alguna expedición afortunada de pillaje... Los mayores ladrones son los miembros más respetables de la sociedad». A un patagón (2) no se le juzga «capaz de sostener a una mujer, a menos que sea perito en el arte de robar a un extraño». Livingstone dice de los africanos orientales:

«Las tribus ascostumbradas a robar ganado no consideran el hecho como inmoral en el sentido en que lo es el robo. Antes de conocer yo su lengua dije a un jefe: «Tú has robado el ganado de tal y cual. —No, no se lo he robado: no he hecho mas que *levantarlo.*» La palabra *gapa* es idéntica a la que se usa en las altas mesetas para expresar el mismo hecho.»

---

(1) Mollhausen: *Diary of a Journey from the Mississipi to the Pacific*, 1858, I, 185.

(2) Snow: *Tow Year's Cruise off Tierra del Fuego*, 1857, II, 233.

Respecto a los kalmucos, dice Pallas (1) que son dados al robo en grande escala, pero no contra gente de su propia tribu. Atkinson (2) afirma lo propio respecto a los kirguises.

«Los kirguises castigan inmediatamente los robos de esta clase (el de caballos o camellos a uno de la misma tribu) pero una *baranta*, como el saqueo de una ciudad, es una expoliación honrosa.»

De aquí procede, sin duda, ese contraste, que nos parece tan asombroso, entre la conducta que tribus rapaces, como los beduinos, observan con los extraños, mientras están bajo su techo, y su distinta manera de tratarlos, en cuanto lo abandonan. A este propósito dice Atkison:

«Mi huésped (un jefe kirguís) decía que Kubaldos (otro jefe kirguís, a quien yo iba a ver), no nos moles, taría mientras estuviésemos en su *aoul*, pero que alguna de sus bandas saldría en nuestro seguimiento y trataría de saquearnos cuando estuviésemos en marcha.»

Los turcomanos (3) son quizá los que nos deparan ejemplos más notables de la manera cómo las tribus rapaces llegan a reputar honroso el robo. En Merv, el saqueo, «aun contra miembros de la misma tribu, no se considera, o no se consideraba hasta hace poco, como un verdadero robo»; pero es menester que las *razzias* se emprendan en una escala respetable.

«Es curioso que los tekkes, para quien el asesinato y el saqueo constituye un medio de existencia, despre-

---

(1) Pallas: *Sammlung historischer Nachrichten über the Mongolischen Völkerschaften.* San Petersburgo, 1776, I, 105.

(2) Atkinson: *Oriental and Western Siberia*, 1858, pág. 506 —*Travels in the Regions of the Amoor*, 1860, pág. 206.

(3) O'Donoban: *The Merv Oasis*, II, 407, 278.

cien el robo si se limita a quitar algo a una persona o a sustraer un artículo de un bazar.»

Y luego refiere Mr. O'Donovan, que cuando exhortó al consejo de Merv a poner fin a las expediciones de merodeo, uno de los miembros le preguntó con ira y asombro: «¿Cómo iban a vivir, en nombre de Alah, si no las hacían?» A todos estos hechos podemos añadir que «una madre pazán (1) pide frecuentemente que su hijo llegue a ser un ladrón afortunado»; que, según Rowney, lo mismo hace una madre afridi (2); y que entre los turcomanos, un ladrón famoso se convierte en un santo, a cuya tumba se va en peregrinación a rezar y a sacrificar.

Mientras en la mayoría de estos casos se establece una distinción acentuada entre el robo cometido fuera y el cometido dentro de la tribu, en otros los dos se consideran, no sólo legítimos, sino dignos de alabanza. Así, hablando de los kukis (3), dice Dalton:

«La perfección que más estiman es la destreza en el robo.»

De análoga suerte, según Gilmour:

«En Mongolia se trata como miembros respetables de la sociedad a ladrones reconocidos. Mientras se las manejan bien y son afortunados, poca o ninguna odiosidad tienen que temer» (4).

Sobre otra tribu asiática leemos:

«Son (los angamis) diestros ladrones, orgullosos de su arte, porque entre ellos, como entre los antiguos

---

(1) Sir R. Temple: *Report on the Frontier of the Punjab.* Lahora, 1865, pág. 62.

(2) Rowney: *The wild Tribes of India*, 1882, pág. 123, 124.

(3) Dalton: *Descriptive Ethnology of Bengal.* Calcutta, 1872, pág. 45.

(4) Gilmour: *Among the Mongols*, 273.

espartanos, el robo no es deshonroso y punible sino cuando se descubre en el acto de cometerse» (1).

En América puede citarse el caso de los chinuks (2), que «miran como honroso un robo hábil, pero que desprecian y castigan frecuentemente al ladrón torpe».

En Africa nos ofrecen un ejemplo los sanguinarios y guerreros uagandas (3), de quienes se dice:

«Las distinciones entre *meum* y *tuum* andan muy mal definidas, y todo pecado es sólo relativo, porque el crimen está en ser descubierto.»

Pasando a Polinesia, vemos que entre los naturales de Viti (4):

«Un robo con fortuna, y no descubierto, es una virtud, y cosa honrosa la participación en la ganancia mal adquirida.»

De modo, pues, que en estos ejemplos la maña o el valor santifican todas las violaciones del derecho de propiedad.

§ 132. Los testimonios suministrados por las razas históricas prueban que, al paso con una intensidad menor de enemistad externa y una intensidad mayor de amistad interna, se opera un cambio de ideas y sentimientos morales, como el notado en el último capítulo.

El *Rig Veda* describe las rapacidades de los dioses (5). Vishnú «robó el plato preparado» para las libaciones de Indra. Cuando Tvashtri empezaba a ofrecer una libación de soma en honor de su hijo, matado

(1) Stewart, en *Journal of the Asiatic Society Bengal*, XXIV, 652.

(2) Waitz: *Anthropologic der Naturvoelker*. Leipzig, 1859-72, III, 337.

(3) Wilson y Felkin: *Uganda and the Egyptiam Soudan*, 1882, I, 224.

(4) Rev. Williams: *Fiji and the Fijians*, I, 127.

(5) *Rig Veda*, I, 61-7.

por Indra, y a causa del homicidio, no quiso permitir al último la asistencia a la ceremonia, «Indra interrumpió la celebración, y se bebió el soma por la fuerza».

Al principio moral de que daban tal ejemplo las divinidades, correspondía el principio moral que se recomendaba a los hombres.

«Así codiciase los bienes ajenos, el chatriya debe tomarlos por la fuerza de las armas y nunca ha de mendigarlos» (1).

Pero la literatura india de las últimas épocas, que acusa los resultados de una vida ordenada, inculca opuestos principios.

Dejando aun lado los hechos demostrativos que podrían suministrarnos otros pueblos históricos de la antigüedad, bastará dirigir una ojeada a la historia media y moderna. Dasent (2) afirma que los escandinavos «honraban y respetaban el robo y la piratería practicados abiertamente y en gran escala». Lo mismo los primitivos germanos. César dice, describiéndolos (3):

«Los robos cometidos fuera de los límites de cada dominio no son infamantes... Y cuando uno de sus jefes dice en una asamblea: «Yo os guiaré; que los que quieran seguirme den sus nombres», los que aceptan la empresa y el jefe se levantan y prometen su concurso en medio de los aplausos del pueblo; los que no le siguen son considerados como desertores y traidores, y de allí en adelante se desconfía de ellos para todo.»

Renunciando a la tarea imposible de seguir la narración al través de unos diez siglos, entre guerras

(1) Muir: *Original Sanskrit Texts*, v, 229.—Wheeler: *The history of India*. 1867, I, 244.

(2) Dasent: *The story of Burn*. Njal, 1861, XXXIV.

(3) César: *De Bello Gallico*, VI, 21.

perdurables, grandes y pequeñas, públicas y privadas, y expoliaciones de unos hombres por otros, en reducidas o magnas proporciones, bastará fijarse en períodos determinados. Sainte Palaye escribe a propósito de Francia, durante la primera época feudal (1).

«Nuestros antiguos autores denuncian la avaricia, la codicia, el fraude, el perjurio, el saqueo, el robo, el bandolerismo y otros excesos de una soldadesca desenfrenada, desprovista de principios, de moralidad y de sentimientos.»

Durante la guerra de los Cien Años se hizo universal un *régimen* de latrocinio. Los nobles querían pelear por saquear. Por doquiera imperaba el bandolerismo en grande y pequeña escala. Amén de los innumerables salteadores de caminos diseminados por todas partes, había organizadas compañías de ladrones que tenían su fortalezas, que vivían lujosamente de la expoliación de la comarca del contorno, que robaban niños para tenerlos de pajes y mujeres para hacerlas sus concubinas y vendían salvoconductos a los viajeros a precios muy subidos. Y juntamente con todas esas rapiñas por tierra, se enseñoreaban la piratería en el mar. No ya Estados, sino ciudades e individuos, armaban embarcaciones para piratear, y se habían establecido refugios para los saqueadores marinos. Nótese, además, el cuadro que ofrecía Alemania durante la guerra de los Treinta Años (2). Se erigió en sistema el merodeo universal. Los soldados eran bandidos: no se contentaban con despojar a las personas, sino que antes recurrían a «mil tormentos» para obligarlas a des-

(1) Sainte Pelaye: *Mémoires sur l'ancienne chevalerie*, 1781, II, 47.

(2) Gindely: *History of the Thirty Year's War* (trad. inglesa de Ten Brook, Nueva York, 1884), II, 393-397.

cubrir los sitios en que habían escondido lo que poseían; y los campesinos tenían que «labrar sus tierras armados hasta los dientes», para defenderse de sus propios compatriotas. A su vez, los oficiales, así superiores como subalternos, estafaban a los soldados, y algunos llegaban a hacer grandes fortunas con sus defraudaciones; en fin, los príncipes robaban a la nación, alterando el valor de la moneda.

Por velados y oscuros que puedan parecer los testimonios comprobantes, nadie podrá menos de reconocer el hecho notorio de que al par con el progreso hacia un estado en que la guerra es menos frecuente, y no arrastra ya a casi todos como en lo antiguo, ha disminuído la maldad, y se estima de un modo más elevado la honradez —lo bastante para que ahora el robo a un extranjero haya venido a ser tan criminal como robar a un compatriota—. Cierto que aún se cometen robos; cierto que aún se cometen multitud de fraudes. Pero ni los robos son tan numerosos, ni los fraudes de tanto bulto. Desde los días en que los reyes solían engañar a sus acreedores, y en que los mercaderes se jactaban de su habilidad para pasar la moneda falsa, según dice Defoe, algo hemos adelantado en lo que toca a lo mío y lo tuyo. Más aún: según la *Historia del crimen*, de Pike, existe una notable diferencia entre la cifra de atentados contra la propiedad durante el período de guerras que termina en 1815 y la cifra reciente de esos atentados.

§ 133. Pero las pruebas más claras de esa correlación nos las ofrecen los contrastes que existen entre las tribus guerreras y por civilizar, citadas antes, y las tribus pacíficas no civilizadas tampoco. He aquí los caracteres que presentan algunas de las últimas.

Según Hartshorne (1), el inofensivo veddah, no sólo es honrado a carta cabal, sino que no concibe que un hombre «tome lo que no le pertenece». Sobre los esquimales (2), entre quienes es desconocida la guerra, leemos «que siempre se los pinta como gente de una honradez acrisolada»; y los testimonios en contra, como el de Bancroft, se refieren a esquimales desmoralizados por el contacto con traficantes blancos. De los indígenas de la Tierra del Fuego, dice Darwin (3):

«Si un presente destinado a una piragua caía cerca de otra, se entregaba invariablemente al verdadero dueño.»

Y Snow afirma que se portaron muy honradamente en sus transacciones comerciales con él. Con respecto a algunos de los papúas de la costa meridional de Nueva Guinea, a quienes se supone demasiado independientes para someterse a la disciplina guerrera, leemos (4): «Los indígenas han tenido mucha honradez en sus tratos, bastante más que nuestros compatriotas.» Y por lo que hace a los demás indígenas de la misma raza, dice Kops que los naturales de Dory dan pruebas «de ser inclinados al bien y a la justicia, y de poseer sólidos principios morales. El robo es para ellos gravísimo delito, y cosa muy rara allí». De análogo modo habla Kolff (5) sobre los aborígenes de Let-

(1) Hartshorne en la *Fortnighly Review*, Marzo de 1876, pág. 416.

(2) King: *Journal of Ethnological Society*, 1848, I, 131.

(3) Darwin en Fitzroy: *Surveying Voyages of H. M. Sphis Adventure and Beagle*, 1839, III, 242, y Snow: *Two Year's Cruise off Tierra del Fuego*, 1857, I, 328.

(4) Macgillivray: *Voyage of H. — Mattlesnake*, 1852, I, 270, y Earl: *Native Races of the Indian Archipielago Papuans*, 1853, pág. 80.

(5) Kolff: *Voyages of the Dutch Brig Dourga* (trad. de Earl), 1840, pág. 61.

te. En los *Principios de Sociologia* (§§ 437 y 574) he ofrecido testimonios respecto a la honradez de los pacíficos todas, santales, lepchas, bodos y dhimales, hoschakmas y jakuns. Añadiré aqui algunos testimonios más. El consul Baker, hablando de los indígenas de Veracruz (1), raza sumisa al presente y enemiga del servicio militar, dice que «el indio es honrado y rara vez cede a la tentación del robo, por grande que sea». Mr. Nesfield (2), describiendo una raza «que habita una larga zona de pantanos y de bosques» al pie del Himalaya, afirma que «acreditan su honradez infinidad de relatos». «Tal es, por lo menos, el carácter de los tharus, mientras permanecen en el seguro retiro de sus agrestes soledades», al amparo de toda hostilidad. En fin, al aserto de Morgan (3), a propósito de los iroqueses, de que «apenas conocían el robo, el más despreciable de los crímenes», debemos añadir que su confederación se había constituído para mantener la paz entre los pueblos que la formaban, y que se ha cumplido su propósito durante varias generaciones.

(1) Baker: *Proceedings of the Royal Geographical Society*, Setiembre de 1887, pág. 571.
(2) Nesfield: *Calcutta Review*, L, XXXI, 41.
(3) Morgan: *League of the Iroquois*, 333.

CAPITULO V

La venganza.

§ 134. Entre las criaturas inteligentes, la lucha por la existencia lleva aparejada la agresión. Cuando no es la agresión destructora de animales carnívoros que se precipitan sobre su presa, es la agresión, no necesariamente destructora, pero sí violenta por lo común, de seres que se disputan el sustento. Aguijados por el hambre, los animales se encuentran inevitablemente en antagonismo por los esfuerzos que hace cada uno para apoderarse de todo el alimento que puede; de ahí, como secuela, daños de mayor o menor entidad.

La agresión provoca la contraagresión. Cuando dos seres disponen de medios ofensivos, es probable que los dos usen de ellos; sobre todo si esos medios son próximamente iguales, como ocurre tratándose de seres de la misma especie, que son también los que se encuentran en competencia más a menudo. Para convencerse de que tal consecuencia es inevitable, basta recordar que entre los miembros de una misma especie, aquellos individuos que no se resuelven poderosamente contra las agresiones deben tender siempre a desaparecer, cediendo el puesto a los que responden con efi-

cacia al ataque. De modo, pues, que las luchas, no sólo de los animales carniceros contra su presa, sino de animales de la misma especie entre sí, han sido inevitables desde el origen y se han perpetuado hasta hoy.

Cada combate es una serie de represalias; se devuelve bocado por bocado y golpe por golpe. Por lo común, los ataques se suceden inmediatamente unos a otros, pero no siempre. Hay represalias aplazadas, y una represalia aplazada es lo que llamamos una venganza. Pueden diferirse por tan corto tiempo, que no sean sino una simple reanudación del combate, o diferirse durante días o años. De esta suerte, el desquite que constituye la venganza llega a diferenciarse insensiblemente de los que caracterizan un conflicto.

Pero el temor de la venganza inmediata o aplazada viene a ser hasta cierto punto un freno contra la agresión, porque la conciencia de que ha de venir la contraagresión más pronto o más tarde tiene a raya los impulsos agresivos.

§ 135. Así nace, entre los seres humanos, en las primeras fases de su vida, no sólo la costumbre de la venganza, sino la creencia de que es obligatoria, de que constituye un deber. Sir George Grey (1), hablando de los australianos, nos pinta ese sentimiento y sus consecuencias de este modo:

«El deber más sagrado que un indígena está llamado a cumplir es el de vengar la muerte de su más próximo pariente, porque al hacerlo así es obligación privativamente suya. Mientras no la cumple, es blanco de las burlas de las viejas; sus mujeres, si es casado, lo abandonarán al punto; si es soltero, ninguna muchacha querrá hablar con él; su madre clamará sin

(1) Grey (Sir G.): *Journals of Two Expeditions of Discovery in Northwest and Western Australia*, 1841, II, 24

cesar, lamentando haber echado al mundo un hijo tan indigno; su padre le tratará con desprecio. No oirá más que reconvenciones a todas horas.

Tocante a la América del Norte, puede mencionarse el ejemplo de los siux, sobre los cuales dice Burton (1):

«Es proverbial su saña vengativa; alimentan odios infernales, y a imitación de los antiguos *highlanders*, si se les escapa el autor de una ofensa, vuelven su furor contra el inocente que tiene la desgracia de ser de la misma tribu, o del mismo color.»

De la América del Sur puede ofrecerse un caso citado por Schomburgk (2):

«Aún no está satisfecha mi venganza, porque aún vive un miembro de la famila aborrecida», decía un indígena de La Guayana que sospechaba habían envenenado a un pariente suyo.

He aquí otro ejemplo tomado de la obra de Williams sobre los indígenas de Viti (3):

«A la hora de la muerte, jamás olvidan ni perdonan a un enemigo. El moribundo nombra a ese enemigo delante de sus hijos (a veces es uno de ellos) para que perpetúen su odio y le maten a la primera ocasión.»

Y en punto a los neozelandeses, dice Thompson (4) que «no vengar a un muerto conforme a la ley indígena denota la mayor cobardía de espirítu».

Pasando a Asia, citaré el testimonio de Macrae sobre los kukis (5):

«Son sumamente vengativos, como todos los salva-

(1) Burton: *The City of the Saints*, 1861, pág. 125.
(2) Schomburgk: *Reisen in British Guiana*. Leipzig, 1847, I, 158.
(3) Rev. Williams: *Fiji and the Fijians*, I, 186.
(4) Thompson: *The Story of New Zealand*, 1859, II, 86.
(5) Macrae: *Asiat. Researches*, VII, 189.

jes; para ellos la sangre derramada siempre clama sangre... Si muere una persona a consecuencia de una caída de un árbol, todos sus parientes se reúnen... y hacen astillas el árbol.»

Leemos en Petherik (1):

«La efusión de sangre es para los árabes una ofensa que ni el tiempo ni el arrepentimiento pueden borrar. La sed de venganza se transmite de padres a hijos, y aun al través de sucesivas generaciones.»

De igual modo escribe Burton sobre los pueblos del Africa oriental (2):

«La venganza es una pasión avasalladora, según lo prueban tantas guerras rencorosas y fratricidas empeñadas entre tribus de la misma estirpe, a veces durante el curso de toda una generación. La represalia y la venganza son, en efecto, sus grandes agentes de represión moral.»

En todos estos casos vemos que la venganza se considera como una obligación moral, tácita o expresamente.

Las etapas primitivas de varios pueblos actuales nos suministran testimonios no menos claros. En el *Japón de otros días,* Mr. Dening (3) traduce la vida de Musashi, publicada por *El Montusho* (Ministerio de Instrucción pública), en la cual se refiere una larga *vendetta,* llena de combates y amenazas; y simpatizando en parte con los pedagogos japoneses, afirma el traductor que los actos de sus héroe, hijos del sentimiento inmortal de la venganza, revelan «varios de

(1) Petherik: *Egypt, the Soudan and Central Africa,* 1861, pág. 27.

(2) Burton: *The Lake Regions of Central Africa,* 1860, II, 329.

(3) Dening: *The Life of Miyamoto Musashi,* 1887, II, 81.

los aspectos más nobles de la humana naturaleza» y son «para inspirar confianza en la humanidad». Análogo espíritu se manifiesta en la primitiva literatura india. Los dioses son vengativos. Como dice el *Rig Veda* (1),

«Agni devora a sus enemigos, los desuella, despedaza sus miembros y los arroja como pasto a los lobos y a los graznadores buitres.»

Y de la condición atribuída a los dioses participan sus fieles, como prueba esta invocación:

«Indra y Soma, quemad a los raxasas, destruidlos, derribad a ese pueblo que crece en las tinieblas. Tajad a los insensatos, ahogadlos, tiradlos, matad a los voraces. Indra y Soma, ¡adelante los dos contra el demonio maldito! ¡Que se abrasen y silben en el fuego como una oblación! ¡Caiga sobre el infame vuestro odio eterno!»

El relato del «feroz y mortal combate», seguido «con todo el furor frenético de verdaderos demonios», según dice Wheeler, está lleno de amenazas de venganza —venganza que llega hasta el extremo de tratar horriblemente los despojos del enemigo—. Y respecto a los hebreos, no vemos un sentimiento distinto, ni en los actos atribuídos a Jehová ni en los de sus adoradores. La orden de «borrar la memoria de Amalek de debajo del cielo (*Deuteronomio,* xxv, 19), y el cumplimiento que dan a esa orden Saúl y Samuel, hasta el punto de destruir, no sólo a los amalecitas, sino todo su ganado, es un ejemplo típico de la venganza divina —ejemplo que se reproduce de varios modos en otros casos—. Y con esa santificación de la venganza estaban en armonía los sentimientos y los actos de los

(1) *Rig Veda*, x, 87; vii, 104.—Wheeler: *History of India*, i, 287, 288, 290.

mismos hebreos. La ejecución de la venganza era deber que se transmitía por herencia, como cuando David, después de exhortar a Solomón para que marchase en las vías de Jehová, le mandaba que no perdonase al hijo de un hombre que le había maldecido (y a quien había jurado perdón), diciéndole: «Harás que sus canas bajen con sangre a la sepultura.» (I *Reyes*, II, 9.)

Es ocioso aducir testimonios circunstanciados sobre los sentimientos e ideas afines de los pueblos europeos durante la Edad Media. Los pregonan la mayoría de los sucesos políticos y privados que se narran. Entonces, como ahora entre los salvajes, tomar venganza era una obligación, y si por acaso se amortiguaba el fuego en los hombres, ardía vivo en las mujeres, como sucedió en el período merovingio con Fredegunda y Brunequilda. En siglos ulteriores, por doquiera se registraban entre los nobles odios inveterados de familia, que se transmitían de generación en generación. Y ese espíritu alentaba aún en los tiempos del abate Brantome, quien en su testamento encargaba a un sobrino que le vengase, si llegaba a verse ofendido cuando fuese ya demasiado viejo para vengarse a sí propio. Es más: la *vendetta*, tan general en otros días, no se ha extinguido aún en el Oriente de Europa.

Aunque en el mundo de la civilización moderna, no perturbado ya por generales y perdurables conflictos, la vida no ofrece ejemplos tan múltiples de la misma significación, sin embargo, es bastante notoria la supervivencia de la moral de la enemistad, en lo que atañe a la prescripción de la venganza. Los duelos que a diario se registran en una u otra parte del continente nos manifiestan el reconocimiento de esa obligación bajo su forma privada; y, bajo su forma pública, ante

nosotros tenemos un ejemplo notable en el deseo que acarician porfiadamente los franceses de castigar a los alemanes por haberlos derrotado —deseo cuya energía ha venido a patentizar últimamente (en Agosto de 1891) el hecho asombroso de que, dándose por entusiastas abogados de la libertad y defensores de las instituciones libres, ahora ensalzan «al noble pueblo ruso» y al despótico czar que lo mantiene en la servidumbre; y todo porque así esperan recibir un auxilio en la anhelada lucha con Alemania. Claro es que la exacta expresión de sus sentimientos es esta: No es que amemos menos la libertad, sino que amamos más la venganza.

§ 136. Pero a compás que se desenvolvían y consolidaban las sociedades, se manifestaban de vez en cuando ideas y sentimientos opuestos: manifestaciones que, en cuanto anejas al advenimiento de un estado social más ordenado, pueden mirarse como consecuencia de una disminución de las actividades belicosas.

La literatura del Indostán suministra varios testimonios. En el Código de Manú (1) se lee:

«No hieras a otro, aun cuando te provoque. No ofendas a nadie en pensamiento ni en obra. No profieras una palabra que aflija a tu prójimo.»

En otro pasaje existe esta exhortación:

«No trates a nadie con desdén; soporta con paciencia las palabras injuriosas; no te encolerices con el colérico; devuelve bendiciones por maldiciones.»

Igual espíritu campea en esta sentencia del *Cural:*

«No hacer mal ni aun a los enemigos constituye la primera de las virtudes.»

---

(1) *Manú,* II, 161; VI, 47, 48.—Williams: *Indian wisdom,* 1875; el *Cural,* en Conway, *Sacred Anthology,* 427.

Lo mismo se ve entre algunos de los persas (1). En su literatura del siglo VII encontramos este pasaje:

«No creáis que el mérito de un hombre consiste sólo en el valor y la fuerza. Si podéis haceros superiores a la cólera y perdonar, poseéis un mérito inestimable.»

En época más reciente hallamos este precepto en un relato de Sadi:

«¿Te han injuriado? Súfrelo, y purga tus culpas perdonando el pecado de otros.»

Y aún va más allá la doctrina en Hafiz:

«Aprende de la brillante concha a amar a tu enemigo y a llenar de perlas la mano que te trae el dolor. Libre de las bajezas del orgullo vengativo, imita a aquel peñasco, y adorna de joyas el brazo que te lacera.»

No faltan expresiones de sentimientos semejantes en los escritos de los sabios de China. Lao-tse dice (2): «Responde a la ofensa con tu bondad.» Y de igual suerte, según Men-tseu:

«El hombre bondadoso no abriga cólera, ni alimenta rencor contra su hermano, sino que sólo tiene para él afecto y amor.»

Confucio, en conformidad con su doctrina del término medio, adopta un punto de vista menos extremado:

«¿Qué decís respecto al principio de que ha de responderse con la bondad a la ofensa? El maestro contestó. Entonces, ¿con qué ha de responderse a la bondad? Responded a la ofensa con la justicia, y a la bondad con la bondad.»

---

(1) Conway: *Sacred Anthology*, 226; Sadi, II, estrofa 41; Hafiz, en sir William Jones: *Works*, III, 244.

(2) Lao-tse, LXIII; Meng Tse, lib. V, 1.ª parte, cap. III.—Confucio: *Analectes*, XIV, 36.

En las últimas etapas de la civilización hebrea vemos también disminuir las sanciones sociales y divinas de la venganza, y encontramos una mezcla de ideas y sentimientos contradictorios. En el *Eclesiastés* (xxx, 6) se mira como dichoso al padre que deja «un vengador contra sus enemigos»; y en la misma obra, sin embargo (cap. x, 6), se ordena «no guardar odio» por el daño recibido, precepto que encierra en germen el principio moral que, siglos después, tomó forma en la religión cristiana.

§ 137. No es fácil entresacar claramente de los hechos las pruebas de que el decrecimiento del espíritu de venganza y el desarrollo del espíritu de perdón se asocian al declive de las tendencias guerreras y al incremento de la cooperación pacífica, porque esos dos géneros de vida se han mezclado en casi todas partes y en todos los tiempos en mayor o menor proporción. Pero al testimonio general que ofrecen las citas anteriores, cabe añadir el que suministran las sociedades actuales.

Es un hecho que en los principales países de Europa ha desaparecido la *vendetta* de familia durante un período en que llegaron a ser menos frecuentes los conflictos de las naciones, y más activo dentro de cada una el cambio pacífico de servicios; contraste entre antiguos y modernos que se afirmó primeramente donde más temprano se desarrolló el tipo industrial, es a saber: entre nosotros.

Es un hecho asimismo que en nuestro país, con su número relativamente pequeño de soldados y un militarismo menos predominante que el de los países del continente, donde imperan los grandes ejércitos y las disposiciones belicosas, ha desaparecido la venganza de agravios privados, mientras que en ellos subsiste;

y hasta tal punto ha decaído el espíritu de venganza, que más se censura que se aplaude al hombre ofendido que demuestra una animosidad enconada contra el ofensor: muchos aprueban el perdón tácitamente.

Pero si queremos ver ejemplos reales de la virtud que se supone característica del cristianismo, debemos volver los ojos a los pueblos no cristianos. Esa virtud distingue a ciertas tribus pacíficas de las montañas del Indostán, como acredita el siguiente testimonio relativo a los lepchas (1):

«Es asombrosa su honradez. Apenas se conocen entre ellos los robos ni las riñas... Tras un arrebato pasajero, perdonan facilísimamente las injurias, a poco tiempo que se les dé para olvidarlas. Aunque muy dados a querellarse ante el magistrado por ataques u otras ofensas, rara vez llevaban las cosas adelante, prefiriendo por lo común someterse a un árbitro y ofrecerse mutuas reparaciones y concesiones. Son refractarios a la milicia, y no era posible conseguir que se alistasen en nuestro ejército, ni aun para un servicio local en las montañas.»

Así, pues, tenemos pruebas positivas y negativas de que el espíritu de venganza es proporcionado en cada una de las sociedades a su estado habitual de hostilidad con respecto a otras; y que, al paso que en un extremo existe una sanción social de la venganza, en el otro existe una sanción moral del perdón.

---

(1) Campbell: *Journal of the Ethnological Society*. London, Julio de 1869, pág. 150.

CAPÍTULO VI

La justicia.

§ 138. Quizá el mejor testimonio del fondo de bondad latente en las cosas malas es ese bien llamado justicia, que ya rudimentariamente existe en ese mal llamado venganza. Responder a la agresión con la contra-agresión es, en primer término, tratar de salvarse del riesgo de exterminio y conservar aquella capacidad, que la justicia implica, para la obra de vivir; y en segundo término, es tratar de imponer la justicia, restableciendo la igualdad con el agresor, infiriéndole daños tan grandes como los recibidos de él.

Ese rudo procedimiento de compensaciones no logra por lo común restablecer el equilibrio. La venganza no suele limitarse a la compensación de los perjuicios que se sufren, sino que, a ser posible, va más lejos, y provoca una contra-venganza, que se extrema también siempre que se puede; de donde resulta un estado crónico de guerras entre tribus y de antagonismos entre familias y personas, que por regla general se perpetúan de generación en generación.

Pero a veces se manifiesta una tendencia hacia el

restablecimiento del equilibrio, procurando llegar a una liquidación definitiva de agresiones y contra-agresiones. Examinemos los hechos.

§ 139. Varios hombres de tipos rudos, como los austrialianos, revelan constantemente en sus palabras o en sus obras la idea de que la pérdida de una vida en una tribu debe compensarse con una muerte en otra tribu, entre cuyos miembros se encuentra o se supone que se encuentra el autor del atentado. Y como las muertes por enfermedad o por vejez se atribuyen igualmente a maquinaciones de enemigos, y reclaman otras tantas en consecuencia, resulta que las compensaciones se multiplican. (Parece obvio, sin embargo, que esas venganzas y contra-venganzas no pueden consumarse indefinidamente, como se supone; porque, si hubiesen de seguir siempre, no sólo a las muertes violentas, sino a las naturales, no tardarían en desaparecer las dos tribus por exterminio mutuo.) Razas mucho más adelantadas solventan abiertamente, no ya de un modo furtivo, esas cuentas de mortalidad; por ejemplo, los indígenas de Sumatra, que saldan las diferencias con pagos en dinero.

Esta justicia entre tribus, inspirada en parte por la conciencia del daño causado a la comunidad con la pérdida de uno de sus miembros, y que exige inferir un daño equivalente a la comunidad ofensora, ofrece la nota característica de que es indiferente la persona que ha de matarse en compensación: importa poco que sea el culpable o algún inocente. Esta concepción de la justicia entre tribus se reproduce en la concepción de la justicia entre familias. Aquellos tipos primitivos de organización social cuya unidad de composición es la familia, nos muestran que en esta última se desarrolla una idea a fin a la de nacionalidad, de donde resulta

un sistema a fin de represalias para la compensación de las ofensas. Las islas Filipinas suministran testimonios (1). «En la provincia de la Isabela, las tribus de negritos y de igorrotes llevan una cuenta regular de cabezas por *debe* y *haber* » Otro ejemplo interesante nos ofrecen los quianganas de Luzón (2). He aquí un pasaje de la pintura que hace de ellos el profesor F. Blumentritt:

«La venganza de la sangre es una ley sagrada para los quianganas. Si un plebeyo muere a manos de otro, el asunto se arregla sencillamente matando al asesino o a cualquier plebeyo de la famlia. Pero si un plebeyo mata a un personaje importante o noble, entonces no basta tomar venganza de ese simple plebeyo: la víctima del sacrificio expiatorio ha de ser de rango equivalente. Es menester que caiga un noble para vengar al noble asesinado, porque su pensamiento es éste: ¿Que compensación puede haber en matar a quien no vale mas que un perro? Así, la familia del noble asesinado se pone en busca de un pariente noble del asesino para ejercer su venganza, sin cuidarse del matador. Si el culpable no tiene parientes nobles, la familia del muerto espera pacientemente a que algunos de ellos ingresen en la nobleza; y entonces se ejecuta la venganza, aunque hayan transcurrido muchos años. Pagada la deuda de sangre, se reconcilian las dos facciones hostiles. En todas estas contiendas los matadores se llevan las cabezas de los campeones asesinados, celebran el hecho con gran festividad y cuelgan los cráneos en la fachada de la casa.»

Aquí la exigencia dominante es evidentemente in-

(1) Foreman: *The Philippine Island*, 1790, pág. 203.
(2) *Popular Science Monthly*. Nueva York, Julio de 1890, pág. 390.

ferir daños de igual entidad a los recibidos, para que se equilibren las pérdidas. Los pueblos semíticos, en general, nos ofrecen hechos de ese linaje. Burckhardt escribe (1):

«Es ley corriente para todos los árabes que el que vierte sangre de un hombre debe sangre a la familia del muerto... Los descendientes de todos los que tenían títulos para tomar venganza a la sazón del homicidio, heredan ese derecho de sus parientes.»

Y a propósito de ese sistema de justicia bárbara que busca el equilibrio de las muertes entre las familias, Burckhardt hace esta observación:

«Me inclino a creer que esta institución saludable ha contribuído más que ninguna otra cosa a evitar que se exterminen las tribus árabes... La terrible venganza de la sangre hace que apenas tengan carácter sangriento las guerras más porfiadas.»

Es decir, que el temor de esa venganza persistente refrena en los miembros de las diversas familias y tribus la atención de matarse unos a otros. Y hay buenas razones para creer que los sentimientos y los actos de los antiguos semitas estaban en consonancia con los de los semitas actuales. En el libro I de los *Reyes* (II, 31, 33), y en otros puntos, se autoriza implícitamente la venganza de la sangre entre familias. Que los pueblos europeos de las primitivas épocas profesaban concepciones análogas manifestadas en análogos usos, cosa es que no necesita demostrarse con testimonios circunstanciados. El hecho de que, al sustituirse el sistema de cobrar vida por vida con el sistema de las indemnizaciones, estas últimas se ajustasen a la calidad de la víctima —de suerte que el asesinato de una

(1) Burckhardt: *Notes on the Bedouins and Wahabees*. 1829, págs. 84-85.

persona se pagaba con una multa tanto más crecida cuanto más valiosa era la persona para su comunidad—ese hecho, decimos, revela hasta qué punto dominaba la idea de la ofensa colectiva y de la necesidad de la reparación equivalente.

§ 140. Pero a esas ideas de daños colectivos y de culpas colectivas de familias han acompañado siempre ideas más o menos acentuadas de daños y culpas individuales.

Acentuadamente se ven en algunos pueblos que se encuentran en las primeras etapas de la civilización, según demuestra el testimonio de Im Thurn acerca de las tribus de la Guayana (1):

«A pesar de no tener nada que se parezca a reglamentos de policía, reina una armonía excelente en sus relaciones diarias, gracias al respeto que siente cada individuo por los derechos de los demás, y al temor de la reprobación pública contra actos opuestos a tales tradiciones... El daño más pequeño que un indio haga a otro, así sea involuntario, ha de expiarse con un daño semejante.»

Y que entre los hebreos existía una compensación de daños individuales, no sólo es un hecho, sino un hecho citado con más frecuencia que el de la compensación de las ofensas de familia. Sirva de ejemplo el consabido «ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie», de que habla el *Deuteronomio* (XIX).

La declinación de la responsabilidad de la familia y el desarrollo de la responsabilidad del individuo parecen coincidir con el tránsito de la organización social del tipo cuya unidad de composición era la fa-

(1) Im Thurn: *Among the Indians of Guiana*, 1883, páginas 213 y 214.

milia al tipo cuya unidad de composición es el individuo. Porque es obvio que, al disolverse la organización por familias, al dejar de existir los grupos que podían hacerse responsables, unos con respecto a otros, de los daños causados por sus miembros, la responsabilidad debía caer sobre los mismos miembros. Así, en el curso de la evolución social, de aquella forma injusta de las represalias, en que son responsables los grupos más que los hombres que los componen, surge esa forma justa en que los responsables son los hombres mismos: el culpable sufre las consecuencias de sus actos, sin permitirse que pesen sobre otros.

Un instructivo contraste que presenta la literatura de los hebreos viene en apoyo de esta conclusión. Según sus libros más antiguos, Dios castiga, no sólo a los que pecaron contra él, sino a su posteridad, durante varias generaciones; pero en las obras más modernas se profetizan tiempos en que ya no sucederá lo mismo. He aquí el pasaje de *Jeremías,* XXXI, 29, 30:

«En esos días no se dirá más: los padres comieron uvas agraces, y les dió dentera a los hijos, sino que cada cual morirá por su iniquidad propia, y tendrá la dentera el que comiere las uvas agraces.»

Es patente que en los pueblos de Europa se ha desenvuelto este factor del concepto de justicia, al paso que declinaba la organización por grupos y se desenvolvía la ciudadanía individual. Y es interesante advertir lo extraño que ahora nos parecen el concepto y el sentimiento antiguos, cuando nos vemos en su presencia, como acontece en China, donde subsiste la organización por grupos, y donde si se mata a uno de los nuestros se nos entrega una víctima a título de compensación, sin curarse de si la víctima es el culpable o un inocente.

§ 141. Pero si en las fases sociales más avanzadas se admite como una exigencia de la justicia el mantenimiento de la relación entre la conducta y sus consecuencias, en las fases primitivas la idea dominante es la de la igualdad que se procura conseguir infiriendo daños equivalentes. Difícilmente podía ser de otro modo. En tiempos de perpetua lucha, con su obligado cortejo de muertos y heridos, esa era la única igualdad que de un modo sensible podía conservarse. Con todo, es manifiesto que de esa costumbre de compensar muertes y mutilaciones tiende a surgir un elemento de la concepción de la equidad.

Mas puede decirse: hasta la misma vida belicosa contribuye en cierta medida al desarrollo de la idea, y a veces llegan a establecerse usos que imponen la conservación de cierta igualdad, aun en medio de un conflicto. Hablando de algunas de las antiguas guerras narradas en los libros indios, apunta Wheeler la observación siguiente (1):

«El sentimiento del honor, que sin ninguna duda, abrigaban los chatriyas, los llevaba a mirar como un crimen odioso el ataque a un enemigo dormido... Aswatthama, aunque resuelto a vengarse del asesino de su padre, despertó a su enemigo antes de matarle.»

Y varios relatos nos ofrecen testimonios de que en ciertas circunstancias, especialmente en combates personales, se creía un deber no atacar al enemigo sin que se encontrase hasta cierto punto en igualdad de condiciones, aunque, en general, la intención fuese la inversa, es decir, atacarle aprovechando todas sus desventajas.

Evidente es que poco a poco fué penetrando la idea

(1) Wheeler: *History of India*, I, 102 y 103, nota.

de la igualdad de tratamiento en las relaciones de los hombres, y principalmente entre los individuos de una misma sociedad, pero el desarrollo de tal idea en gran escala era incompatible con la vida y la organización militares. La guerra, incluso la de represalias, no sólo ha sido fatalmente una escuela de injusticia, por el hecho de acarrear heridas y la muerte a individuos que en su mayor parte no tenían que responder de ningún género de agresiones, sino que, al propio tiempo, ha llegado a establecer dentro de cada sociedad un tipo en organización que desatendía las exigencias de la justicia, así por sus disposiciones coercitivas con respecto a los combatientes, como por la tiranía contra los esclavos y siervos, que formaban la clase laboriosa, y por la sumisión de la mujer. De ahí el hecho importante de que, en el curso del progreso, las relaciones de los ciudadanos no han llegado a ser comparativamente equitativas hasta que disminuyó el predominio del régimen militar, y de que sólo a favor de tal mudanza han venido a acentuarse el sentimiento de la justicia.

A guisa de demostración inversa, aduciré las costumbres y sentimientos que acompañan al estado de paz. Ya en el último capítulo he citado algunos pueblos cuya falta de inclinaciones agresivas contra otros pueblos va acompañada de falta de inclinaciones agresivas en sus relaciones interiores; y no hay que decir que esa circunstancia se debe en parte al respeto hacia los derechos ajenos que la justicia implica. También he citado en el último capítulo el testimonio de varios viajeros acerca de la gran honradez que caracteriza a tribus de esa misma clase; y tampoco hay que añadir que su honradez debe considerarse, en gran parte, como prenda de sus sentimientos de justicia. A esa prueba indirecta añadiré la prueba más directa de su

modo de tratar a las mujeres y a los niños. En los *Principios de Sociología* (§§ 324 y 327) he expuesto el contraste que existe entre la mísera situación de las mujeres en pueblos salvajes o semicivilizados, de vida guerrera, y su elevada condición en pueblos incultos, pero no guerreros. Indiqué que los todas, a pesar de su atraso en varios sentidos (1), relevan a las mujeres de los trabajos penosos, y éstas «jamás traspasan sus umbrales para ir en busca de agua o de leña»; que las mujeres de los bodos y dhimales (2) «están libres de todo trabajo fuera de su vivienda»; que las de los hos (3) «disfrutan de toda la consideración debida a su sexo»; y que entre los «laboriosos, honrados y pacíficos pueblos indios» (4) no se obliga a ninguna muchacha a casarse contra su voluntad, y «en punto a pretender, suelen trocarse los papeles»: circunstancias todas que delatan el reconocimiento de esa igualdad de títulos, que es un elemento esencial de la idea de justicia. Y ahora puedo añadir un ejemplo, no citado antes, referente a los manansas (5), pueblo que habita una comarca montañosa donde ha buscado refugio contra los invasores bamanguatos y macololos. Decía uno de ellos a Holub: «A nosotros no nos hace ninguna falta la sangre de los animales; menos tenemos para qué desear la de los hombres»; y por eso precisamente los miran con desdén las tribus más poderosas. Holub, sin embargo,

(1) Shortt: *Transactions of the Ethnological Society*. London. New Series, v, 241.

(2) *Journal of the Asiatic Society Bengal*, XVIII, parte, II, 744.

(3) Ayes: *Dalton's Descriptive Ethnology of Bengal*. Calcutta, 1872, pág. 194.

(4) Bancroft: *Native Races of the Pacific States of North America*, 1875, I, 555, 547.

(5) Holub: *Seven Years in South Africa*, 1881, II, 206, 211.

dando testimonio de su honradez y fidelidad, dice que «todo lo malo que parece alegarse en contra de ellos es su cortesía y su bondad habituales»; y añade: «Tratan a sus mujeres de un modo que contrasta, muy favorablemente para ellos, con el de los bechuanas y matabeles», es decir, con relativa justicia, de igual suerte, en los *Principios de Sociología* (§§ 330-332) he señalado la gran diferencia que existe entre la manera como tratan a los niños los pueblos guerreros que ejercen sobre ellos el derecho de vida o muerte, y reservan a los varones una suerte mucho mejor que a las hembras, y el modo de tratarlos esos pueblos no guerreros, que observan una conducta bondadosa, e igual con las niñas que con los niños.

A estas indicaciones, encaminadas a demostrar la preponderancia del sentimiento de justicia en los pueblos de hábitos pacíficos, debería añadirse algo sobre las expresiones en que dan testimonio de él esos mismos pueblos. Poca precisión puede esperarse de gentes incultas en tales manifestaciones, dada la complejidad del sentimiento y de la idea. Cabe inferir, sin embargo, que quien, como el salvaje veddah, no concibe que un hombre pueda tomar lo que no es suyo, debe tener una idea bastante clara de la justicia, aunque no la formule; y bien puede afirmarse la existencia implícita de esa misma idea en los pacíficos tharus que, cuando huyen a las montañas en busca de refugio, «dejan siempre un trapo atado a la puerta de la casa abandonada con el importe de los alquileres vencidos» (1). Y no cabe duda de que el sentimiento y la idea que inspiran el respeto a los derechos ajenos deben predominar en los hos, entre quienes no es raro

(1) Nesfield: *Calcuta Review*, LXXX, 41.

que se suicide el acusado de robo, y en los let-htas (1), una tribu de montañeses indígenas de Birmania, a quienes se atribuye una bondad ideal —tan ideal, que el individuo a quien varios acusan de una mala acción «se retira a un lugar apartado, cava su sepultura y se ahoga»—. Pero hasta llegar a los pueblos que alcanzaron el grado de cultura suficiente para producir literaturas, no se encuentran testimonios precisos sobre la concepción de la justicia. Hallamos entonces un hecho muy significativo.

En las antiguas sociedades que, consideradas en conjunto, ofrecen un carácter militar por sus hábitos de vida, por los tipos de su estructura y por el sistema universalmente establecido del *estatuto* o la cooperación obligatoria, el pensamiento no diferenciaba la justicia del altruísmo. Las literaturas de los chinos, de los persas, de los antiguos indios, de los egipcios y de los hebreos, confunden en sustancia la justicia con la generosidad y la humanidad. Testimonio de ello es esa máxima, que se mira comúnmente como caraterística del cristianismo, y que, según se ha visto, ya en tiempos pre-cristianos, enunciaban varios pueblos en términos semejantes. «Haz a otros lo que quisieras que te hicieran a ti» es un precepto que identifica la justicia con la generosidad. En primer término, no establece ninguna distinción entre lo que debe hacerse respecto al prójimo por consideraciones de equidad y lo que ha de hacerse por consideraciones de benevolencia, y en segundo término, no encierra ningún reconocimiento expreso ni tático de aquellas reivindicaciones del agente que se llaman sus «derechos». La conciencia de la justicia, en sentido estricto, contiene tanto un elemen-

(1) Fytche: *Burma, Past and Present,* 1878, I, 343.

to egoísta como un elemento altruísta, es decir, una conciencia de los derechos propios y una conciencia simpática de los derechos ajenos. El reconocimiento y la afirmación de tal derecho del individuo no pueden desenvolverse en una sociedad organizada para la guerra y sometida a un régimen de cooperación obligatoria.

Si cada hombre fuese libre de obrar como quisiese dentro de los límites prescritos por la equidad, sobrevendría allí la universal parálisis. Bajo una dominación despótica hay margen para una dosis cualquiera de generosidad, pero no la hay sino para una dosis limitada de justicia. El sentimiento y la idea de esta última no pueden desenvolverse hasta que disminuyen los antagonismos exteriores de las sociedades y crece la armónica cooperación interior de sus miembros.

CAPITULO VII

La generosidad.

§ 142. Es difícil establecer una clasificación satisfactoria de los géneros de conducta que se comprenden comúnmente bajo el nombre de generosidad; y lo es, tanto porque mucho de lo que circula con ese nombre no es inspirado realmente por sentimientos generosos, como porque la generosidad propiamente dicha es un sentimiento de naturaleza compleja y de composición variable.

La generosidad es un sentimiento que arranca de dos raíces: una muy antigua y otra muy moderna. Su raíz antigua es el instinto filoprogenético que, según se ve en gran parte del reino animal, conduce al sacrificio propio en beneficio de la descendencia. Esta forma de generosidad coexiste en varios seres con una desestima absoluta del bien de todos los restantes, salvo el de la prole: se observa así claramente en los carnívoros, y menos claramente en los herbívoros. La raíz comparativamente moderna de la generosidad es la simpatía, que revelan en gran escala algunos de los animales superiores, como el perro. El hombre, y sobre todo ciertos tipos elevados de la especie, la mani-

fiestan de una manera más extensa y variada. El factor primitivo de la generosidad es personal y estrecho; el más reciente es impersonal y amplio.

En el hombre se combinan los dos generalmente. El amor a los desvalidos, que constituye el elemento esencial del instinto filoprogenético, se asocia casi siempre con un sentimiento de solidaridad: el padre simpatiza con los placeres y las penas del hijo. A la inversa: el sentimiento que inspira a un adulto una acción generosa con respecto a otro, comprende comúnmente un elemento derivado del instinto primitivo. La persona a quien se ayuda aparece vaga o distintamente como un objeto de compasión, y la compasión es un sentimiento íntimamente relacionado con el paternal, ya que se dirige a un ser relativamente desvalido, un desgraciado, un paciente.

A la naturaleza mixta de ese sentimiento, tal y como ordinariamente se presenta, se debe al carácter confuso de sus manifestaciones en razas de diversos grados de civilización; y a eso mismo hay que atribuir, por tanto, las dificultades que ofrece el llegar a inducciones satisfactorias.

§ 143. Importa notar previamente que el sentimiento de la generosidad, aun en su forma más desenvuelta, es más sencillo que el de justicia: por eso se manifiesta más pronto. El primero debe su origen a la representación mental de los placeres o dolores ajenos, y se manifiesta en actos inspirados por los sentimientos que esas representaciones excitan. El segundo implica representaciones, no sólo de penas o placeres, sino también, y principalmente, de las *condiciones* necesarias o adecuadas para evitar penas o procurar placeres. Comprende, pues, un juego de acciones intelectuales superpuestas a las que constituyen la generosidad.

Reconocido este hecho, se explica el orden en que ambos sentimientos se suceden en el curso de la civilización. Y más se explica aún ese orden, si recordamos que, en pueblos de inteligencia rudimentaria, la generosidad se deriva a menudo de su incapacidad para representarse claramente las consecuencias de los sacrificios que hacen: son imprevisores.

§ 144. Tratemos ante todo de esa pseudo-generosidad, compuesta principalmente de sentimientos extraños a los benévolos.

El deseo de la ajena felicidad, rara vez es puro de toda mezcla: suelen concurrir otros motivos, especialmente la ambición del aplauso. En los casos inferiores de actos debidos aparentemente a la generosidad, esos otros motivos son los estímulos predominantes o únicos, en vez de móviles subalternos.

Las manifestaciones de la hospitalidad en los pueblos salvajes y bárbaros nos deparan ejemplos elocuentes. A propósito de los beduinos, «tan rapaces como pródigos», y que ejercen la hospitalidad escrupulosamente, dice Palgrave (1):

«El beduino tiene por lo común poco que ofrecer, y no es raro que medite cobrarse con creces ese poco, saqueando a su huésped de una noche apenas se aleja unas cuantas horas de su albergue por la mañana.»

Atkinson (2) afirma asimismo que un jefe kinguis respeta a los viajeros mientras permanecen en sus vivienda; pero cuando se ponen en camino, manda tras ellos gente que los roben. De igual suerte, en el Africa oriental un jefe de Ureri (3) «atenderá a sus huéspedes

(1) Palgrave: *Journal through Central and Western Arabia*, I, 37.

(2) Atkinson: *Oriental and Western Siberia*, 1858, pág. 506.

(3) Burton: *Lake Regions of Central Africa*, II, 274.

mientras permanezcan en su aldea, pero los saqueará en cuanto salgan». Más asombrosas son aún las contradicciones que se observan en la conducta de los indígenas de Viti.

«El mismo indígena, que a pocos pasos de su casa asesinaría a un huésped para robarle un cuchillo o un destral, le defenderá con riesgo de su vida en cuanto pone el pie en sus umbrales.»

Cuán poca relación existe entre la generosidad verdadera y una hospitalidad de esa índole, lo patentiza más la afirmación de Jackson, de que los europeos que han vivido mucho tiempo entre los indígenas de Viti se han hecho hospitalarios: costumbre que han adoptado a ejemplo de esos salvajes» (1).

Los pueblos no civilizados, de todos los tipos, suelen ejercer una hospitalidad menos traidora, inspirada en usos cuyo origen es difícil comprender.

«La «costumbre» impone a todo aíno el ejercicio de la hospitalidad. Reciben a cualquier extraño como me recibieron a mí, dándole lo mejor que tienen, cediéndole el puesto de preferencia, haciéndole regalos, y ofreciéndole, al marcharse, tortas de mijo» (2).

Leemos que en Australia (3) las leyes de la hospitalidad exigen que no se moleste al forastero durante su permanencia. Jackson (4) afirma que, según las prescripciones de la hospitalidad samoana, «a todos los ex-

(1) Capt. Wilkes: *United State's Exploring Expedition.* Filadelfia, 1854, III, 77.—Jackson, en Erskine, *Journal of a Cruise among the Islands of the Western Pacific,* 1853, página 460.

(2) Isabella Bird: *Unbeaten Tracks in Japan*, 1880, página 460.

(3) *Transactions of the Ethnological Society*. London, New Series, III, 246.

(4) Erskine: *Cruise in the Western Pacific*, pág. 415.

tranjeros se les trata bien en el país, y se les da lo mejor». Al decir de Lichtenstein (1), «los cafres son hospitalarios»; y Winterbottom (2) escribe que «casi todos los viajeros que han vivido mucho tiempo en Africa, hablan de la hospitalidad de los indígenas».

Sobre las tribus que habitan en la América Septentrional dice Morgan (3):

«Uno de los mayores atractivos de la sociedad india era el espíritu hospitalario que la animaba. Quizá ningún pueblo practicó nunca ese principio tan universalmente como los iroqueses.»

También los neo-zelandeses, según Angas (4), son muy hospitalarios con los extranjeros.

Este último pueblo nos revela hasta qué punto es un factor de la generosidad aparente el deseo de aplauso. «Los neo-zelandeses, escribe Thomson, admiran mucho la liberalidad y quieren que se los tenga por desprendidos en sus fiestas»; y en otro punto añade que «estimaban vergonzoso acumular riquezas, como no fuese para despilfarrarlas». A un sentimiento parecido puede atribuirse el hecho de que los habitantes de la isla de San Agustín (5) «sometiesen a juicio a los muertos, declarándolos felices o desgraciados según su «bondad» o su «maldad» —entendiéndose por *bondad* el que los amigos del difunto den una gran banquete funerario, y por *maldad* el que los tales amigos sean unos roñosos que no den nada»—. Ese afán imperioso de la

(1) Lichtenstein: *Travels in Southern Africa*, 1882, I, 272.

(2) Winterbottom, *Account of the Africans of Sierra Leona*, 1803, I, 213.

(3) Morgan: *The League of the Iroquois*, 327.

(4) Angas: *Savage Life in Australia and New Zealand*, 1847, II, 22, y Thomson: *History of New Zealand*, I, 191, 198.

(5) Rev. Turner: *Samoa a hundred years ago*, 1884, páginas 292 y 293.

aprobación ajena suele llegar a veces, con motivo de una defunción o de un matrimonio, a gastos tan exorbitantes, que empobrecen para años a la familia; y en alguna ocasión, sino en varias, se mata a las niñas para evitar los dispendios ruinosos que acarrea el matrimonio de una hija.

A estos móviles de la pseudo-generosidad pueden añadirse los que revelan las costumbres de colonos civilizados de remotas comarcas. La llegada de un extraño, en medio de su vida solitaria, es un inmenso alivio de aquella monotonía, y viene a satisfacer el anhelo de trato social. De ahí que no sólo se acoja con alma y vida a los viajeros y cazadores, sino que se les inste a permanecer.

Así, pues, el sentimiento que lleva en muchos casos a acoger hospitalariamente a los visitantes y a agasajar a los amigos, es, sin duda alguna, un sentimiento pro-moral. En tales casos entra por poco o no entra para nada el sentimiento moral propiamente dicho.

§ 145. No obstante, en algunos de los pueblos menos civilizados se observan rasgos de generosidad verdaderamente pura, y aun a veces mayor que en los pueblos civilizados.

Burchell (1) nos dice que los buchmanos ejercen entre sí «las virtudes de la hospitalidad y de la generosidad, y con frecuencia en un grado extraordinario». Añade que los hotentotes son también muy hospitalarios entre sí y aun a menudo con respecto a los miembros de otras tribus; y Kolben (2) cree «que, en muni-

(1) Burchell: *Travels in the Interior of Southern Africa*, 1822, II, 54.

(2) Burchell: *Travels in the Interior of Southern Africa*, II, 349, y Kolben: *Present State of the Cape of Good Hope*, 1731, I, 165.

ficencia y hospitalidad, quizá superan los hotentotes a todas las naciones de la tierra». En punto a los indígenas del Africa oriental, escribe Livingstone (1):

«Casi todas las tribus del interior que no han tenido mucho roce con europeos ofrecen de comer a los extranjeros con tanto agrado, que se aceptan gustosamente sus ofertas.»

Aunque el ejemplo siguiente, relativo a los habitantes de Loanga (2), prueba que el deseo de la alabanza es un estímulo poderoso de las acciones generosas, parece evidente, no obstante, que con ese estímulo concurre un verdadero sentimiento de generosidad:

«Siempre están dispuestos a partir lo poco que tienen con los necesitados. Si han hecho una buena caza o una buena pesca; si encuentran alguna cosa rara, corren a decírselo a los amigos y vecinos, llevando a cada uno su parte. Se quedarían sin nada antes que dejar de dar esa prueba de amistad. Llaman a los europeos *puños cerrados*, porque no dan nada por nada.»

Otras razas, de diversos grados de desarrollo, ofrecen ejemplos semejantes. Leemos que los indígenas de Australia (3), cuando son afortunados en la caza, nunca reparan en dar una parte a aquellos de los suyos que no han tenido la misma suerte. La pintura que hace Vancouver (4) de los naturales de las islas Sandwich, prueba que antes de que los desmoralizaran los malos tratamientos de los europeos, eran generosos

(1) Livingstone: *Missionary Travels and Researches*, 601.

(2) Loyart, en Pinkerton: *General Collection of Voyages*, XVI, 565.

(3) *Transactions of the Ethnological Society*. London, N. Series, III, 271.

(4) Cap. Vancouver: *Voyage of Discovery to the North Pacific Ocean*, 1798, III, 21.

hacia los extranjeros, como la mayoría de los pueblos no civilizados. Dice Vancouver:

«La acogida que aquí (en Hawai) nos dispensaron esos pueblos incultos, generalmente conocidos con la denominación de salvajes, fué de tal naturaleza que, a mi juicio, pocas veces se encontrará su igual en las naciones más civilizadas de Europa.»

Brett (1) nos describe las tribus de la Guayana como «apasionadamente amantes de sus hijos, hospitalarias para todos, y generosas hasta el exceso en sus relaciones interiores». Pueden reforzarse estos ejemplos con otro de un país apartado. Bogle (2) estuvo en el Tibet con los parientes del Lama que le trataron de una manera muy bondadosa. Cuando él quiso ofrecerles regalos, se negaron a aceptar, diciendo: Venís de una tierra lejana; a nosotros nos corresponde haceros grata la estancia aquí. ¿Por qué habéis de darnos regalos?»

§ 146. Varias razas no civilizadas demuestran su generosidad de una manera distinta, y que revela ese sentimiento más claramente desligado de todo otro. La raza tan inferior de los australianos suministra ejemplos. A todas horas querían indicar a Mr. Eyre los sitios en que podía encontra agua, y, aun sin pedírselo, ayudaban a sus hombres a cavar con este objeto (3). Su bondad a este propósito es tanto más digna de mención cuanto que ellos mismos luchan con grandes dificultades para abastecerse de agua. Sturt cuen-

(1) Rev. Brett: *The Indian Tribes of Guiana*, 1868, página 276.

(2) Bogle: *Mission to Thibet*, 1876, pág. 110.

(3) Eyre: *Journal of Expeditions of Discovery into Central Australia*, 1845, I, 278, y Capt. Sturt: *Expeditions into Southern Australia*, 1833, II, 105.

ta que se ha visto a un indígena, amigo de los europeos, interponerse, con riesgo personal, en defensa de viajeros a quienes estaba a punto de atacar una tribu hostil. Lo mismo pasó con un pueblo vecino, con el de Tasmania (1): en épocas de disturbios, las mujeres indígenas salvaron la vida a los blancos varias veces, «escapándose de sus tribus para darles aviso de los ataques que se proyectaban». Los naturales de las islas Tonga manifiestan también, bajo una forma distinta, gran generosidad de sentimientos.

«Jamás se alaban, según Mariner (2), de ninguna de las proezas que ejecutan, sino que, al revés, aprovechan todas las ocasiones que se les ofrecen para elogiar a sus adversarios; y cualquiera de ellos lo hará así, aunque su adversario sea un cobarde: alegará entonces en su abono alguna disculpa, como lo desfavorable de las circunstancias, su gran cansancio, su mala salud, las dificultades del terreno en que se movía.»

Esos y tantos hechos parecidos evidencian que engaña mucho el nombre de «salvajes», aplicado a gentes no civilizadas, e inducen a pensar que el nombre podría aplicarse con mucha más exactitud a varios de nosotros y de nuestros vecinos europeos.

§ 147. Como se ve, la generosidad, ora bajo la forma de hospitalidad impuesta por la costumbre —en cuyo caso tiene mucho de fingida—, ora bajo formas en que aparece más sincera, se halla muy extendida entre pueblos que no han pasado de las primeras fases de cultura. No es, pues, sorprendente encontrar expresiones de sentimientos generosos y exhortaciones a ejecutar actos generosos en las literaturas primitivas de las razas que se han elevado a fases superiores. He

(1) Meredit: *My Home in Tasmania*, I, 228.
(2) Mariner: *Account of the Tonga Islands*, 1818, I, 228.

aquí un pasaje del *Rig Veda* en que aparece el móvil interesado de la generosidad (1):

«Los que hacen larguezas habitan alto en el cielo; los que dan caballos viven en el sol; los que dan oro gozan de la inmortalidad; los que dan ropa tienen larga vida.»

De igual modo se ensalza la liberalidad para con los sacerdotes en el *Rig Veda*, x, 107:

«Miro como el rey de los hombres al que primero ofrece un presente... El sabio hace una largueza, dando su peto. Los hombres bienhechores no mueren ni sufren calamidades, no experimentan daños ni penas. Su liberalidad les confiere todo este mundo y el cielo.»

En el *Código de Manú* se lee que hay que recibir y tratar bien a los extranjeros. El huésped ha de comer antes que el dueño de la casa (III, 105). «El honrar a un huésped da riqueza y reputación, da la vida y el cielo (III, 106; IV, 29), y limpia de culpas» (III, 98). Apastamba recomienda la hospitalidad por motivos análogos (2).

El que acoge a un huésped obtiene por recompensa su «exención de toda desgracia y la bienaventuranza celestial» (II, 3, 6). «El que recibe un huésped por una noche alcanza la felicidad terrenal; una segunda noche le abre las esferas medias; una tercera le procura la bienaventuranza celestial; una cuarta le eleva al mundo de la felicidad insuperable; varias noches le conquistan mundos infinitos» (II, 3, 7, 16).

La literatura persa contiene pensamientos similares. Dice el *Shayast* (3) que la vestidura del alma en el otro

(1) *Rig Veda*, x, 2, 5, etc.

(2) Bühle: *Sacres Laws of the Aryas*. Oxford, 114, 119.

(3) West: *Pahlavi Texts* (Max Müller's *Sacred Books of the East*, vol. v), XII, 341; *Sadi* VIII, 69, 2.

mundo esta hecha «de limosnas». Ciertos pasajes del *Gulistan* ordenan la liberalidad y condenan el ascetismo.

«El hombre generoso que come y da es mejor que el devoto que ayuna y atesora. El que renuncia al lujo por ganar el aplauso de los hombres, cae de un placer lícito en un placer ilícito.»

Y en la misma obra se ve una exhortación más positiva a la generosidad, pero mezclada aún con un móvil interesado:

«Haz bien, sin decirlo nunca, y ten por seguro que hallarás tu recompensa.»

Pasando a China, encontramos en Confucio varios preceptos semejantes y sin mezcla de móviles inferiores. Ejemplos (1):

«El hombre completamente virtuoso, así como procura asegurar su vida, procura asegurar también la ajena; así como desea aumentar su bienestar, trata de aumentar también el ajeno.

»El Maestro ha dicho: «Aunque un hombre tuviese »dotes tan admirables como las del príncipe de Chow, »si fuese avaro y orgulloso, todas sus otras prendas no »merecían ninguna estima.»

»Cuando moría cualquiera de sus amigos (los de Confucio); si no tenía parientes que cumpliesen los últimos deberes, él decía siempre: «Yo le enterraré.»

Y no hay que añadir si se encuentran preceptos de esa índole en los libros sagrados de los hebreos, unidos unas veces a promesas de recompensas sobrenaturales, y otras veces sin tales promesas. Pero bueno es notar que, por los pasajes citados, no pueden compararse los caracteres de los indos, persas, chinos o hebreos, con

(1) Confucio: *Analets*, VI, 28; VIII, 11, X, 15.

los que atribuyen a los pueblos no civilizados los testimonios precedentes; porque aquellos pasajes pertenecen a escritos de hombres excepcionales, de sabios y poetas. No obstante, aunque la exageración de las recomendaciones de la generosidad pueda deberse en muchos casos a una reacción violenta contra el imperio del egoísmo, forzoso es admitir que algo significa la posibilidad de tales exageraciones.

§ 148. No es posible seguir con precisión el desarroyo de la generosidad en las diversas etapas de los pueblos europeos. Sabemos que en los tiempos antiguos existían una porción de sentimientos y de usos al tenor de los que existen aún entre los salvajes, es decir, que simulaban la generosidad. Tácito dice de los primitivos germanos (1):

«No hay nación que más se complazca en la hospitalidad. Negarse un hombre a admitir bajo su techo a un ser humano, se considera como una cosa impía.»

Y esos usos y esas ideas no obstaban, como sabemos, para que existiese una falta absoluta de simpatía: implicaban una generosidad de ostentación santificada por las tradiciones.

En la Edad Media y hasta en tiempos comparativamente recientes, aparte esa generosidad aparatosa, ya entonces en declive, apenas se registra más que la generosidad inspirada por la esperanza de conquistar el favor divino. Ese motivo ha venido expresándose en la máxima: «El que da a los pobres presta a Dios» (*Proverbios*, XIX, 17), y se supone que Dios pagará buenos intereses. El Cristianismo, aun bajo su forma primitiva, habla de la limosna como un medio de salvación, y durante siglos de historia cristiana la li-

(1) Tácito: *Germania*, XXI.

mosna apenas obedecía a otro motivo. Se erigían capillas para redimir culpas, se emancipaban esclavos para reconciliarse con Dios. De igual modo, el único motivo que tenían los ricos para hacer buenas obras, amén de la ambición de los elogios que los atraían sus larguezas, era un motivo ultraterrestre: el temor del infierno y la esperanza de la gloria. Como dice Mr. Lecky (1): «Las personas daban dinero a los pobres, simple y exclusivamente por su propio bien espiritual, sin pensar ni poco ni mucho en el bien del menesteroso.» Hasta qué punto era extraño a la generosidad propiamente dicha el sentimiento dominante, bien lo delata la descarada y presuntuosa confesión de sir Thomas Brown, que cita Mr. Lecky en este pasaje: «Yo no doy limosna por satisfacer el hambre de mi hermano, sino por cumplir la voluntad y el mandamiento de mi Dios.»

En los tiempos modernos, sin embargo, podemos descubrir una proporción creciente de generosidad verdadera, podemos ver definirse el sentimiento moral a diferencia del pro-moral. Aunque todavía prepondera ese egoísmo transcendente que hace el bien aquí para ganar la felicidad después; aunque todavía existe muchedumbre de individuos que, a ejemplo de sir Thomas Brown, confiesan sin empacho que sus bondades para con otros obedecen a su deseo de agradar a Dios más que al de contribuir al bienestar del prójimo, no obstante hay hombres que hacen beneficios, principal o exclusivamente, a impulsos de un sentimiento de simpatía hacia aquellos a quienes ayudan. Y amén de las manifestaciones de ese sentimiento de generosidad en los actos privados, no faltan manifestaciones del mismo en los actos públicos, como cuando

(1) Lecky: *History of European Morals*. Ed. 1877, II, 93.—Brown: *Religio Medici*, 1656, 2.ª parte, § 2.

nuestra nación hizo un sacrificio de veinte millones de libras esterlinas para emancipar a los esclavos de las Indias Occidentales.

Casi huelga añadir que ese desarrollo de generosidad pura ha sido consecuencia del incremento de la simpatía, y que la simpatía encontró campo donde desplegarse al llegar los hombres a una vida social ordenada y amistosa.

§ 149. Por razones indicadas al comienzo, es difícil reducir a generalizaciones de un carácter definido las diversas manifestaciones de la pseudo-generosidad y de la generosidad propiamente dicha. Al inconveniente que ofrecen la complejidad y la composición variable de la emoción instigadora de los actos generosos se junta la inconsistencia de los caracteres que presentan los hombres, y sobre todo, los tipos inferiores de hombres. Naturalezas desequilibradas estos últimos, obran en los sentidos más opuestos, según el impulso que por el instante domina su conciencia. Angas (1) nos dice que «entre los neo-zelandeses es frecuente el infanticidio». Sin embargo, «los padres aman casi con idolotría a sus hijos». Y mientras Cook los presenta como «implacables con sus enemigos», Thomson afirma que son bondadosos con sus esclavos. Otros ejemplos ofrecen las razas negras. Read dice que en regiones del Africa ecuatorial donde campea el espíritu más traicionero, se ven también pruebas notables de amistad acendrada. Burton escribe sobre los africanos orientales (2):

«Pasada la infancia, padre e hijo se convierten en

(1) Angas: *Savage Life in Australia*, I, 312. Capt. Cook, en Hawkesworth: *Account of Voyages*, 1773, III, 47.—Thomson: *History of New Zealand*, I, 149.

(2) Burton: *Lake Regions of Central Africa*, II, 333.

enemigos como fieras. Sin embargo, son una raza sociable, y a veces la pérdida repentina de un pariente lleva a la hipocondría y a la locura.»

A falta de esas emociones superiores que sirven para coordinar las inferiores, estas últimas, aisladamente, imprimen a los actos, ya una, ya otra dirección, según las circunstancias del instante. Así, sólo comparando casos extremos, puede esperarse descubrir algunas relaciones significativas de los hechos.

En los testimonios referentes a los más feroces salvajes, a esos caníbales de Viti que adoran a dioses caníbales —salvajes cuyos títulos de honor son «el devastador» de tal costa, «el despoblador» de tal isla, y autores de atrocidades que Williams (1) «no *se atrevía* a repetir»—, en esos testimonios, decimos, no se menciona más generosidad que la aparente y de ostentación. Entre los pieles-rojas belicosos de la América septentrional, los dacotas (2) pueden citarse como los que en más alto grado manifiestan el espíritu agresivo y vengativo a que da pábulo una vida de perpetua lucha —son hombres que entregan a las mujeres los prisioneros, y sobre todo los viejos, para que se entretengan en martirizarlos—. Hablando de ellos, no se cita nunca la generosidad, si no es para advetir su falta: el dacota es interesado, dice Burton: no da nunca, como no sea para recibir más a trueque. De igual suerte, los nagas (3), que están en continua lucha de aldea a aldea o con las tribus vecinas; que llegan a los mayores extremos en esas sangrientas contiendas; que son temibles como ladrones o asesinos, siempre mutilan al enemigo muerto, «no tienen, según se afirma,

(1) Williams: *Fiji and the Fijians*, I, 55, 133.
(2) Burton: *The City of the Saints*, 124, 125.
(3) Mayor Butler: *Travels in Assam*, 855, pág. 158.

ni asomos de generosidad, y no darán sin su cuanto las cosas más baladíes».

Los testimonios sobre el caso inverso no suelen ser concluyentes, porque la generosidad atribuída a pueblos que no viven en un estado perpetuo de hostilidades, pertenece por lo común al género de la manifestada en la hospitalidad, que puede deberse en parte, sino en todo, a la costumbre o al deseo de ostentación. Así, Colquhoun (1), que habla de los «hospitalarios aborígenes», y dice que se ensancha el alma al alejarse de los cristianos annamitas para dirigirse a las tribus montañesas menos repulsivas, aunque paganas (los steins que moran en «retiros castigados de fiebres», donde pueden llevar una existencia pacífica), dice que «allí todo extraño está seguro de una buena acogida: se mata el cerdo o la gallina más gorda, y se le presenta la copa de la amistad». De igual modo, en su obra precedente *A través de Crisa* (2), Mr. Colquhoun, hablando de los pueblos indígenas dispersos entre los conquistadores tártaros, nos los pinta «afables, bondadosos y hospitalarios»; y después cita las impresiones de un misionero francés, que hablaba de los pacíficos naturales como gente «sencilla, hospitalaria, honrada, de buen corazón», mientras que, refiriéndose a los dueños del país, a los chinos, y especialmente a los mandarines militares, declaraba: «*être mandarin, c'est être voleur, brigand!*» De igual índole es el contraste que señala el abate Fabre en su obra sobre las *Tribus salvajes de la península de Malaca* (3). Por una parte, pinta a la raza conquistadora, a los malayos, como

(1) Colquhoun: *Among the Shans*, 160.
(2) Idem: *Across Chrysê*, 1883, II, 120, 268.
(3) Abate Favre: *Tribus sauvages de la presqu'île de Malacca*, 1865, págs. 97-100, 8, 73, 72, 100-102.

raza de inclinaciones rapaces, falsa, trapacera, saqueadora —«no es posible fiarse de ellos en nada»—, y gente que, lejos de ejercer hospitalidad, no perdona medio de desollar al viajero. Por otra parte, a propósito de los pueblos aborígenes, que «huyeron a los parajes seguros del interior donde han seguido viviendo en estado salvaje», nos dice que ventilan sus disputas «sin luchas ni arterías», que son «completamente inofensivos», y, en general, «buenos, afables, inclinados a la gratitud y a la beneficencia», «liberales y generosos». Resumiendo el contraste entre unos y otros, añade: «Las acciones de los malayos delatan generalmente sentimientos bajos y sórdidos; los jakuns, al contrario, son altivos y generosos por naturaleza.» «¿A qué es debida una diferencia tan notable?» se pregunta el abate Favre. Y apunta como una causa «los latrocinios y las hazañas sanguinarias» de los piratas malayos en oposición a la tranquila existencia que llevan los jakuns en sus soledades. Añadiré, por último, el caso de los pacíficos y «sencillos arafuras» (1), de quienes dice el residente francés M. Bik: «Tienen la disculpable ambición de adquirir el título de ricos pagando las deudas de los más pobres de sus conciudadanos... No utilizan sus riquezas más que para nivelar las diferencias de fortuna.»

(1) Kolff: *Voyage of the Dutch Brig «Dourga»*. (Trad. de Earl), 1840, págs. 161-163.

CAPITULO VIII

La humanidad.

§ 150. La separación que hacemos entre la materia de este capítulo y la del último es en gran parte artificial, y sólo defendible bajo el punto de vista de la conveniencia. La bondad, la piedad y la clemencia, que agrupamos aquí bajo el epígrafe común de humanidad, se relacionan con la generosidad íntimamente aunque no se prestan tanto como esta última a ser simuladas por sentimientos inferiores. Todas ellas son sentimientos altruístas, y tienen por raíz común la simpatía. Claro es, pues, que en lo tocante a sus relaciones con otros rasgos de carácter y con el tipo de la vida social, habrá que repetir aquí mucho de lo ya dicho acerca de la generosidad.

Habrá que repetir por el pronto que esos sentimientos humanitarios, en sus formas desenvueltas, nacen principalmente de la representación mental de los dolores o placeres ajenos, y, por tanto, envuelven a la postre, como envolvían al principio, en gran escala, el sentimiento paternal: el sentimiento que inspira la idea de la relativa incapacidad o desamparo de otro, el placer que se siente en venir en auxilio de quien táci-

tamente invoca ayuda. Y la naturaleza compleja de tales sentimientos agrava aquí también, como el caso de la generosidad, las dificultades que ofrece la generalización.

Otra dificultad, consecuencia evidente de la última, estriba en los sentimientos contradictorios que manifiestan varios tipos de hombres, y especialmente los inferiores. Así, mientras los buchmanos, según Moffat (1), «matan a sus hijos sin ningún remordimiento», y no hay otros salvajes, según Lichtenstein, que lleguen «a tan alto grado de brutal ferocidad», el mismo Moffat, hablando de las atenciones que tuvieron con él cuando cayó enfermo, nos dice: «Me impresionó profundamente la simpatía de aquellos pobres buchmanos, para quienes nosotros éramos gente completamente extraña.» Kolben (2), de acuerdo con Burchell, pinta a los hotentotes como pueblo cariñoso, generoso, benévolo; y, sin embargo, por Kolben y por Sparrman sabemos que suelen quemar vivos a sus hijos, y que dejan morir a los viejos en lugares solitarios. Lo propio ocurre con los indígenas de Australia. Aunque abandonan a los viejos y matan a menudo a los niños, se los describe como padres cariñosos y complacientes, y se afirma que han dado frecuentes pruebas de bondad a los viajeros. Más extraño es aún el constraste que es observa en Borneo, donde, según Boyle (3), se ha visto muchas veces a un dayak «correr por una aldea conquistada, estrechando tiernamente en sus brazos a un

(1) Moffat: *Missionary Labours in South Africa*, 1842, páginas 58, 156.—Lichtenstein: *Travels in Southern Africa*, 1812, II, 195.

(2) Kolben: *Present State of Cape of Good Hope*, 1731, I, 332, 165, 142, 318.

(3) Boyle: *Adventures among the Diaks of Borneo*, 1865, pág. 223.

niño, sin soltar de la mano la ensangrentada cabeza del padre».

En presencia de tales hechos, parece difícil que nuestras inducciones sobre las relaciones del sentimiento con el tipo del hombre y de la sociedad puedan tener más que un valor vagamente aproximado.

§ 151. Empecemos por los casos de completa falta de simpatía, ya bajo la forma negativa de simple indiferencia a los sufrimientos ajenos, ya bajo la forma positiva de goce en esos sufrimientos. Refiriéndose a los karens, dice Mason (1):

«Me encontré una vieja que se moría abandonada en un miserable cobertizo, y fueron inútiles mis instancias para que le prestasen auxilio sus hijos y nietos, que estaban allí cerca.»

En prueba de la falta de sentimientos que demostraba en su época el pueblo de Honduras, cita Herrera (2) el caso de una mujer, que, teniendo enfermo el marido, se negaba a matar a una gallina, porque, según decía ella, como el enfermo había de morirse, perdería a la vez marido y gallina. Varias razas negras suministran ejemplos semejantes. Aunque los naturales de Loanda, al decir de Monteiro (3), «no son de inclinaciones crueles» (es decir, no cometen crueldades positivas), «no tienen la más ligera idea de clemencia, de piedad o de compasión».

«La vista de un semejante o un animal retorciéndose de dolor es una escena que excita en el más alto grado su alegría y su regocijo».

---

(1) Mason: *Journal of the Asiatic Society*. Bengal, XXXVII, 2.ª parte, 144.

(2) Herrera: *Historia general del continente y de las islas de América*, IV.

(3) Monteiro: *Angola and the River Congo*, 1875, I, 244.

Duncan y Burton (1) declaran acordes que los dahomeyanos «están desprovistos de simpatía y de gratitud, aun hacia sus propias familias», y en punto a cariño paternal, son inferiores a los animales». Los ashantis erigen esa diferencia en principio de conducta. Dos de sus proverbios, citados per Burton, son de este tenor: «Si sufre otro (para ti), como si sufriese un leño.» «Los apuros de los demás no son cosa tuya; no te alteres por ellos.»

Pasando de la crueldad negativa a la positiva, encontramos en los damaras ejemplos de las dos. Hablan de ellos, dice Baines (2):

«Todo el mundo sabe que en otras tribus se deja perecer a los viejos o a los desvalidos; pero que una madre se niegue a coger unas cuantas brazadas de hierba para tapar la choza donde duerme su hija enferma... eso, ¿no es ya increíble?»

Y, según Galton, «los parientes (de un enfermo) le echan de la choza, obligándole a dejar la lumbre para tomar el frío de fuera; hacen todo lo que pueden por apresurar su muerte». De igual modo, a la inhumanidad negativa de los dahomeyanos, de que ya se ha hecho mérito, puede añadirse la inhumanidad positiva que revelan, verbigracia, en la «costumbre anual» de degollar una porción de víctimas para proporcionar a su rey difunto «nuevos servidores en el mundo de las sombras», y también en la costumbre de adornar sus edificios de cráneos humanos que se procuran promoviendo guerras para ese fin (3). Entre varios testimonios semejantes,

(1) Burton: *Wit and Wisdom from West Africa*, 1865, páginas 121 128.

(2) Baines: *Exploration in South West Africa*, 1864, página 243.—Galton: *Exploration in tropical South Africa*, página 190.

(3) Burton: *Mission to Gelele*, I, 345.

Holub nos ofrece uno referente a los marutsis (1): afirma que «una de las tachas predominantes de ese pueblo es una crueldad brutal»; y otro nos ofrece lord Wolseley (2), diciendo: «Para los negros del Africa occidental, es un verdadero placer el derramar sangre, y la cosa más natural del mundo gozarse en espiar el sufrimiento físico de un hombre en cualquier forma.»

Añadamos a estos testimonios de inhumanidad positiva los que dan las tribus saqueadoras de la América del Norte, que hacen pasar a los jóvenes un noviciado de torturas, y martirizan también a sus enemigos. «Los lobos nacidos de mujeres», como se llama a los indios de las Praderas, entregan «un viejo o una vieja a sus mujeres e hijos para que se entretengan» (en atormentarlos). Burton (3), que es quien lo afirma, dice en otra parte que los yutahs son «todo lo crueles que les permiten sus limitadas inteligencias». Por otros testimonios sabemos que, entre los comanches, las mujeres son más crueles aún que los hombres, y se deleitan en torturar a los prisioneros (4).

§ 152. ¡Cuántos errores engendra el abuso de las palabras! La voz «salvaje», que originalmente significaba rudo, selvático, inculto, se aplicó después a los pueblos aborígenes. Y como algunos indígenas, por represalias, trataron pérfida y cruelmente a los viajeros, esa crueldad y esa perfidia se miraron como un carácter universal, y «salvaje» vino a equivaler a feroz. De ahí la creencia infundada de que el salvajis-

(1) Holub: *Seven Years in South Africa*, 1881, II, 297.

(2) General Wolseley, en la *Forthnightly Review*, Diciembre de 1888.

(3) Burton: *The city of the Saints*, págs. 124 y 125.

(4) Bollaert, en el *Journal of the Ethnological Society*, 1850, II, 269.

mo, tomado en ese sentido, caracteriza al hombre no civilizado en oposición al civilizado. Pero la inhumanidad de que han dado muestras las razas llamadas civilizadas, no es menor, a buen seguro, y muchas veces ha sido mayor que la de los pueblos que se llaman no civilizados.

Haciendo gracia de la infinidad de crueldades que manchan los anales de las naciones antiguas del Oriente, entre las cuales puede citarse como ejemplo a los asirios; limitándonos a recordar de pasada las proezas de esos admiradores griegos de Homero, de esos embusteros, ladrones y asesinos (como demuestra Grote) (1), cuyos héroes se embriagaban con las atrocidades; y sin insistir en las brutalidades de los espartanos y en la dureza de alma, por no decir otra cosa, de griegos posteriores, volvamos los ojos a los romanos, cuya civilización sin entrañas, ensalzada por los admiradores de conquistas, acarreó a nuestra Europa siglos de miseria. Veinte generaciones de guerras devastadoras desenvolvieron una naturaleza cuya ferocidad rara vez igualaron las peores de las razas más bárbaras que conocemos. Los indios de la América del Norte han torturado a cautivos, pero no a sus esclavos. En las islas Viti hubo tribus sojuzgadas que tenían que dar víctimas para los festines de los caníbales; pero esos caníbales no llegaban al extremo de matar centenares de compañeros de un esclavo que hubiese asesinado a su amo. Y si muchas veces las razas no civilizadas reducen a esclavitud a los vencidos cuya vida respetan, no los apriscan como rebaños, no les hacen trabajar como bestias, no les niegan todas las prorrogativas humanas, ni se sirven de ninguno para saciar sus

(1) Grote: *History of Greece*, II, 32.

pasiones sanguinarias arrojándolo a la arena de un circo —apetito tan tiránico en Roma, que la necesidad de satisfacerlo corría parajes con la necesidad de aplacar el hambre—. Usando, pues, la palabra «salvaje» en su acepción moderna, bien podemos decir que los salvajes blancos de Roma eclipsaron a todos los salvajes de piel oscura, sin más excepción que los de Viti.

Si las preocupaciones teológicas y las preocupaciones patrióticas no cegasen a los hombres, verían claramente que también en la Europa cristiana, durante la mayor parte de su historia, la inhumanidad alimentada por las guerras entre sociedades y por las discordias intestinas de cada sociedad, llegó a extremos que superan a los alcanzados por los pueblos inferiores que gozan fama de feroces. Aunque en Europa no ha habido ejemplo de las atrocidades cometidas por razas semicivilizadas como los mejicanos y los pueblos de la América Central, que desollaban vivas las víctimas y les arrancaban el corazón palpitante, sin embargo, los europeos, que se jactan de profesar una religión de amor, las excedieron con mucho por su genio inventivo para multiplicar las torturas y prolongar las agonías de herejes, brujos y delincuentes políticos. Y aun hoy, cuando el influjo de una vida social pacífica casi ha extinguido tales inhumanidades dentro de Europa, nuestro propio pueblo, lejos de aquí, perpetra todavía actos inhumanos, sino de esa, de otra especie. Las fechorías de los colonos australianos con respecto a los naturales, las de los merodeadores de las costas y las de los piratas en el Pacífico, son testimonios irrefragables de la bárbara conducta de los invasores europeos con las razas indígenas, esas razas a quienes, cuando usan de represalias, se tilda de «salvajes».

§ 153. Si ciertas variedades de hombres parecen

desprovistas de todo sentimiento de simpatía y de las prendas morales que ese sentimiento engendra, otras variedades existen que, aunque inferiores a nosotros en punto a cultura, nos igualan, cuando no nos superan, en punto a humanidad. He aquí, en términos sumarios, una serie de testimonios de viajeros, cuyos nombres se verán en las notas.

Los veddahs (1) son, en general, «dulces y afectuosos: la comunidad se encarga siempre del sostenimiento de las viudas». Los tannesis (2) «cuidan cariñosamente a los enfermos hasta el fin». «En Nueva Guinea (3) algunas tribus de papúas han demostrado gran humanidad hacia europeos que se encontraban a merced de ellas». «Los dayaks (4) son humanos hasta un punto que bien puede avergonzarnos a nosotros». Los melgaches (5) «se tratan unos a otros con mayor humanidad que la nuestra». Los esquimales (6) «en sus mutuas relaciones, no ceden a ningún pueblo en esa virtud que se llama bondad de corazón». Entre los iroqueses (7) se prescribe «la bondad para con los huérfanos, la hospitalidad para con todos y la fraternidad dentro de la tribu». Los chippeuas (8), antes de la llegada de los blancos, «tenían más caridad entre sí, y jamás dejaban vivir en la pobreza y la miseria a la viuda y al huér-

(1) Tennent: *Account of the Island of Ceylan*, II, 445.
(2) Turner: *Nineteen Years in Polynesia*, 1861, pág. 92.
(3) Jukes: *Surveyng Voyage of H. M. S. «Fly»*, 1842-46, II, 248.
(4) Boyle: *Adventures among the Dyaks of Borneo*, 215.
(5) Drury: *Madagascar*, 1729, pág. 230.
(6) Hall: *Life with the Esquimaux*, 1864, II, 312.
(7) Morgan: *The League of Iroquois*, 171.
(8) Schoolcraft: *Historical and Statistical Information respecting the Indian Tribes of the United States*. Filadelfia, 1851-1860, II, 139.

fano». Entre los araucanos (1) no se encuentra ningún pobre: «los más imposibilitados de bastarse a sí propios van vestidos decentemente»; «son generosos y humanos con el vencido». Sobre los mandingos leemos (2): «me es imposible olvidar la caridad desinteresada y la tierna solicitud que varios de esos pobres idólatras me atestiguaron en mis sufrimientos». Y Kolf, hablando de «la bondad no interrumpida» de los habitantes de Luan (3), dice: «Nunca vi más armonía, contento y tolerancia, más diligencia para el mutuo auxilio, más paz y felicidad domésticas ni más humanidad ni hospitalidad.»

Verdad es que algunos pueblos, como los buchmanos, a que ya se ha hecho referencia en el primer párrafo de este capítulo, nos ofrecen una mezcla de acciones humanitarias y de actos brutales; pero en varios de los pueblos que acabo de citar, como los veddahs, los esquimales y los habitantes de Luan, no existe semejante mezcla.

§ 154. En la literatura de los antiguos pueblos orientales abundan las expresiones de sentimientos humanos y las exhortaciones en pro de una conducta humanitaria: consejos de poetas y de sabios, que aunque no correspondan, sino en escasa medida, a los sentimientos reinantes, pueden tomarse hasta cierto punto como signos del progreso consiguiente a una vida social ordenada. Ya uno de los primitivos libros indos el *Mahabharata*, contiene lo siguiente (4):

«No ofender a nadie en pensamiento, en palabras,

(1) Thompson: *Geogr. and Hist. Dictionary of America* de D. Ant. de Alcedo, 1812, I, 416, 403.

(2) Park, en Pinkerton: *General Collection of Voyages*, 1808, XVI, 871.

(3) Kolff: *Voyage of the Dourga*, 127.

(4) *Mahabharata*, III, 16, 782, 16, 796, 16, 619.

ni en obras; dar al prójimo y ser bondadoso con todos: he ahí el deber constante del bueno.»

Y en el mismo libro la princesa Savitri, suplicando a Yama, el dios de la muerte, que le devuelva el alma de su marido, le encarece lo noble que es la piedad. Insiste en que el acto de dar es más divino que el de tomar, y más propio de poderosos el conservar que el destruir. Los preceptos de humanidad del libro sagrado de los persas, el *Zend Avesta* (1), parecen inspirados hasta cierto punto en la doctrina de la metempsícosis —por esa razón en parte insiste en recomendar el buen tratamiento de los animales—; pero Sadi formula en el *Gulistan* exhortaciones categóricas (2):

«Demostrad compasión hacia el infeliz campesino... es criminal abrumar con el arma del poder a pobres indefensos... Tú, que permaneces indiferente a los sufrimientos ajenos, no mereces el nombre de hombre.»

Los egipcios prescribían también una conducta caritativa. Según Birch y Duncker (3), era obligado «dar pan al ambriento, agua al sediento, vestido al desnudo y posada al viandante»; y las inscripciones de las tumbas «representan vidas justas y caritativas, escenas de protección a las viudas y menesterosos y socorros al pueblo en épocas de hambre». Los libros de los sabios de China ensalzan de igual modo las virtudes que emanan del amor al prójimo. Según Legge (4), Lao-tse

(1) Haug: *Essays on the sacred writings of the Parsees* 1878, pág. 242.

(2) *Sadi*, I, estrofa 10.

(3) Duncker (Max): *The History of Antiquity* (trad. ing. de Abbott), 1879, I, 203.—Poole, en la *Contemporary Review*, Agosto de 1881, pág. 287.

(4) Legge: *The religions of China*, 1880, pág. 224.—Confucio: *The Doctrine of the Man*, en Legge, *Chinese Classics*, vol. I, cap. XX.—Men-tseu, lib. II, 1.ª parte, cap. VI, lib. I, 1.ª parte, cap. VII.

«condena, al parecer, la pena capital, y deplora la costumbre de la guerra». Confucio, animado del mismo espíritu, afirma que «el elemento característico de la humanidad es la benevolencia». Y Mengtseu, para quien «el sentimiento de la conmiseración es esencial en el hombre», dice: «El hombre superior se encariña tanto con los animales, que no puede ver morir a los que ha visto vivos.» A todo lo cual deben añadirse, naturalmente, los testimonios que encierran los libros sagrados de los hebreos, pudiendo leerse en los de fecha más moderna exhortaciones a la bondad y a la compasión, no sólo hacia los hombres, sino hacia los animales, exhortaciones que los pueblos europeos aceptaron como un dogma, juntamente con la doctrina aún más humana de Jesús, pero que tanto distaron de practicar, aun en pequeña escala, durante siglos.

§ 155. En medio de tantas causas de confusión y de testimonios más contradictorios, no parece posible llegar a conclusiones generales dignas de confianza, si no es poniendo unos frente a otros los casos extremos. Comparaciones de esa índole justificarán nuestras previsiones.

Entre los karens (1), de cuya falta absoluta de corazón ya se ha hecho mérito, dícese que «cada tribu se halla en antagonismo con todas las demás», y allí la guerra es casi continua. Lo propio acontece con los afridis, atro pueblo indio (2). Tal es la intesidad de sus inclinaciones belicosas que «un afridi se encuetra por lo común en contienda sanguinaria con las nueve décimas de sus propios parientes»; y harto patentiza su absoluta falta de todo sentimiento humanitario el

(1) Mason: *Journal of the Asiatic Society*. Bengal, XXXVII, 2.ª parte, 152.

(2) General Max Gregor: *Central Asia*, Calcuta, 1873, I, 27.

aserto de que «la dureza de corazón, la rapiña cobarde y el asesinato alevoso a sange fría son la sal de la vida para el afridi». Tenemos, además, el caso de los dahomeyanos, huérfanos de toda simpatía, según se ha visto, aun hacia su prole, y cuyo régimen, puramente militar, brilla tan maravillosamente en el hecho de poseer un ejército de amazonas. Las tribus más salvajes de la América del Norte, los dacotas y los comanches, que revelan su inhumanidad torturando a los prisioneros, son también tribus de guerreros en perpetuo estado de discordia y de lucha.

Del caso inverso, los ejemplos más salientes que atrás se mencionan son los que ofrecen ciertos pueblos absolutamente pacíficos, como los esquimales, los habitantes de Luan y los veddhas. Entre estos pueblos, libres de aquellas pasiones que se alimentan y crecen al calor de las enemistades entre tribus, hallamos un desarrollo excepcional de esa simpatía hacia los semejantes que engendra una conducta bondadosa y acciones benévolas.

Y aquí puede agregarse a ese contraste otro de análoga índole entre la falta y la existencia de un sentimiento asociado al de la humanidad. Me refiero a la gratitud, porque, en efecto, la raíz más honda de la gratitud, como la de la humanidad, es la simpatía. He aquí como habla Williams de los levantiscos y destructores indígenas de Viti (1): «La ingratitud es una mancha negra y deshonrosa de los idólatras naturales.»

«Si yo daba medicina a un enfermo, el hombre me creía obligado a darle de comer; si le procuraba comida, se consideraba con derecho a pedirme vestido; y, logrado éste, se juzgaba dueño de pedirme todo lo que

(1) Williams: *Fiji and the Fijians*, I, 128 y 129.

se le antojase, y de insultarme, si me negaba a sus desmedidas pretensiones.»

Por otra parte, ¿qué nos dicen de los veddahs, que viven siempre en paz? Mr. Atherton afirma que «agradecen mucho toda atención o ayuda»; y Mr. Bennett, citado por Pridham (1), refiere que, habiendo hecho regalos y favores a unos veddahs, «una noche dejaron en la marquesina de su casa un par de colmillos de elefante, como de seis pies de longitud, y los veddahs que los pusieron allí jamás le ofrecieron ocasión de recompensarlos. ¡Qué lección de gratitud y delicadeza (exclama el autor) puede darnos hasta un veddah!»

Y la da, en efecto, al corresponder tan discretamente, y con tanto trabajo, y con tal usura al favor recibido. Más aún: nos enseña que donde no se han predicado las virtudes cristianas pueden practicarse en grado más alto que donde se profesan ostentosamente y se recuerden a todas horas.

---

(1) Tennent: *Ceylan*, II, 441.—Pridham: *Historical Account of Ceylan*, 1849, pág. 460.

CAPITULO IX

La veracidad.

§ 156. La veracidad absoluta es una de las virtudes más raras. Aun los que se creen más veraces pecan diariamente por exceso o por defecto. La exageracion es casi universal. El uso continuo de la palabra «muy» donde no viene a cuento demuestra cuán difundida y arraigada se halla la costumbre de falsear las cosas. Y esa costumbre va unida a veces con las mayores declamaciones contra la falsedad. Después de muchas disertaciones sobre el capítulo de «las verdades», se hacen pinturas completamente falsas de cosas y personas, pinturas falseadas en fuerza de usar palabras hiperbólicas donde no cuadraría más que un lenguaje liso y llano: cuadros de dibujo correcto, pero cuyas luces y sombras y cuyas colores tienen doble o triple intensidad de la debida.

De las innumerables divergencias que pueden existir entre una exposición y los hechos expuestos, aquí sólo debemos ocuparnos de aquellas en que la inexactitud afecta a la forma lo mismo que al color, de aquellas que constituyen, no simplemente una perversión,

sino una inversión de la verdad. Y principalmente tendremos que atender a los casos en que los móviles instigadores de la falsedad son intereses personales de cualquier especie: ya el deseo de causar un perjuicio, como ocurre en los falsos testimonios; ya el de obtener un provecho; ya el de eludir un castigo o cualquier mal que nos amenace; ya el de captarse simpatías diciendo lo que agrada. Porque en la humanidad, considerada en su conjunto, son raros los ejemplos de amor a la verdad por verdad misma, independientemente de todo otro objetivo.

Examinemos ahora algunos de los ejemplos de veracidad y de falta de veracidad —principalmente de lo último— que diversas razas humanas nos ofrecen.

§ 157. Los miembros de las tribus salvajes cazadoras o nómadas, más o menos hostiles a sus vecinos, casi siempre son blanco de las censuras de los viajeros por su falta de veracidad. Y eso pasa también con los menores de sociedades más numerosas, consolidadas a favor de la conquista bajo la autoridad de jefes despóticos.

Burton dice, refiriéndose a los dacotas (1): «El indio, a imitación de otros salvajes, nunca dice la verdad.» A propósito de los mishmis escribe Griffith (2): «Hacen tan poco aprecio de la verdad, que no puede fiarse mucho de lo que dicen.» Con ocasión de los kirguises, se hace una observación general en el mismo sentido (3): «En toda el Asia Central, la verdad es sierva de los poderosos, y el jefe que gobierna suavemente obtiene poco respeto.»

(1) Burton: *The City of the Seints*, 13.
(2) Griffith: *Travels in Assam*. Calcutta, 1847, pág. 40.
(3) Capt. Valikhanof: *The Russians in Central Asia* (traducción inglesa de Michell), 1865, pág. 279.

Entre las sociedades sedentarias, la primera que hay que citar es la de los indígenas de Viti, sobre los cuales dice Williams (1):

«Su propensión a mentir es tan irresistible, que no tratan siquiera de negarla... Se alcanza el arte de mentir a fuerza de practicarlo para ocultar los proyectos y maquinaciones de los jefes, a cuyos ojos un embustero hábil y listo es una preciosa adquisición... «Verdad de vitiano» es sinónimo de mentira.»

De análoga especie es la condición que, en circunstancias parecidas, revela el pueblo de Uganda (2).

«Al igual de todas las tribus salvajes, tienen en muy poca estima la verdad, nunca consideran malo mentir; al revés, un embustero afortunado pasa por mozo de despejo, y se le admira.»

Lo mismo sucedía en los antiguos pueblos semicivilizados de la América Central. De algunos de ellos, que vivían bajo un régimen despótico y sanguinario, dice De Laet: «Son embusteros, como la mayoría de los indios» (3). Y por lo que hace a los indios actuales, que es de su poner conserven más o menos el carácter de sus ascendientes, escribe Dunlop:

«Jamás he encontrado un indígena de la América Central que vea el menor asomo de vicio en la mentira; y cuando alguno logra engañar a otro, por grande y por inicuo que sea el fraude, los naturales se limitan a decir: «¡Qué hombre tan vivo!»

Mr. Foreman (4) consigna un hecho semejante en

(1) Williams: *Fiji and the Fijians*, I, 124.

(2) Wilson y Felkin: *Uganda and the Egyptian Soudan*, I, 224.

(3) J. de Laet: *Novus Orbis*, 1633 lib. IX, cap. II. —Dunlop: *Travels in Central America*, 1847, pág. 336.

(4) Foreman: *The Philippine Islands*, 1890, págs. 386. y 187.

su obra sobre las islas Filipinas. Dice que los indígenas no «parecen mirar como un pecado el mentir, sino más bien como una cosa legítima y conveniente, aunque artificiosa».

§ 158. Las literaturas de los antiguos pueblos semicivilizados nos presentan etapas sociales en que se apreciaba poco la verdad, o más bien, en que se aplaudía la mentira tácita o abiertamente. Según hemos visto en un capítulo anterior (§ 127), la primitiva literatura de la India recomendaba a veces el engaño y la crueldad como caminos de medro. La *Biblia* prueba que, aparte el falso testimonio, que redundaba en daño de uno de los suyos, los hebreos no reprobaban grandemente la mentira. Y lo maravilloso hubiese sido lo contrario, cuando Jehová daba el ejemplo; v. g.: para consumar la ruina de Achab, enviaba «un espíritu de mentira» *(Reyes,* 1.º, XXII, 22) a fin de engañar a sus profetas; y, según *Ecequiel* (XIV, 9), amenazaba usar de daños como medio de venganza:

«Cuando el profeta se engañase al decir una cosa, yo, Jehová, fuí quien engañé al tal profeta y extenderé sobre él mi mano, y lo raeré de en medio de mi pueblo de Israel.»

Naturalmente, quienes de ese modo concebían los principios divinos, no habían de tener en gran estima la veracidad. Y así se ve en multitud de casos, como, por ejemplo, cuando Isaac decía que Rebeca no era su mujer, sino su hermana, a pesar de lo cual recogía aquel mismo año opima cosecha: «Bendíjole Jehová» *(Gen.*, XXVI, 12); o cuando Rebeca inducía a Jacob a engañar a su padre para suplantar a Esaú —mentira no condenada, sino seguida a poco de la promesa divina de largas prosperidades—; o cuando Jeremías dice una falsedad por indicación del rey. No hay que

perder de vista, sin embargo, que en los escritos de los profetas hebreos, como en algunas partes del Nuevo Testamento, se reprueba enérgicamente la mentira. Contrapesando los testimonios, podemos inferir que, a medida que fué más estable y ordenada su vida, los hebreos ganaron la veracidad.

No podía esperarse un gran respeto a la verdad de parte de los griegos. En la *Iliada*, los dioses, amén de engañar a los hombres, se engañan los unos a los otros. Los jefes «no retroceden ante ninguna clase de mentiras». Pallas Athena ama a Ulises por lo embaucador; y, según las palabras de Mahaffy (1), el mundo homérico está lleno de «dolo y de falsía» (2). Y no era mucha la diferencia en días posteriores. El defecto que se atribuye a los cretenses de ser «embusteros sempiternos», aunque pudiese ser más acentuado en

(1) Mahaffy: *Social Life in Greece*, 1874, págs. 27-150.

(2) Son maravillosos los efectos de los perjuicios de educación. Uno de nuestros primeros estadistas se distingue por su conocimiento familiar de los hechos de ese pueblo, reo de tantas «atrocidades», caracterizado, como dice Grotte, por una «crueldad repulsiva de costumbres», compuesto de embusteros en todos los grados de su jerarquía, desde los dioses hasta los esclavos, y cuya religión era un tejido de groseras y brutales supersticiones; y este estadista cree que tal familiaridad con los hechos de los griegos, en todas sus épocas, es la mejor preparación posible para la vida más elevada. En su discurso de Eton, reproducido en el *Times* de 16 de Marzo de 1891, decía Mr. Gladstone: «Si el objeto de la educación es preparar al espíritu humano para el ejercicio fecundo de las más altas funciones, el mejor instrumento que puede utilizarse a este fin, el más poderoso y flexible, es sin comparación la cultura antigua, y, sobre todo, la cultura griega. Dejando a un lado toda otra cuestión, se pregunta uno lleno de confusiones y de curiosidad cuál de los credos políticos de Mr. Gladstone ha de atribuirse al influjo de la cultura griega: si el credo con que se dió a conocer como tory, acabado de salir de Oxford, o el avanzado credo radical que ha adoptado últimamente.»

ellos que en los griegos en general, no constituía una esencial diferencia. Para Mahaffy, la conducta griega, durante el período ático, tenía por caracteres la «perfidia» y un egoísmo ladino». «Darío (dice) consideraba como una excepción notable a un griego que cumpliese su palabra.»

La correlación existente entre un estado crónico de hostilidad y el completo desprecio de la verdad descúbrese al través de toda la historia de Europa. En el período merovingio —la «era de sangre»— se veían jefes que, a poco de prestar un juramento en el altar, lo violaban; y Salviano escribe: «¿Qué mucho que un franco perjure, si mira el perjurio, no como un crimen, sino simplemente como una forma oratoria?» Tras los doscientos años del período carlovingio, con sus perpetuas guerras contra los árabes, los aquitanios, los sajones, los lombardos, los eslavos, los bávaros y los normandos, vino el primer período feudal, sobre el cual dice H. Martín (1):

«El siglo x puede considerarse como la era clásica del fraude y la falsía. En ninguna época de nuestra historia aparece el sentido moral tan completamente borrado del alma humana como durante ese primer período del feudalismo.»

Y esa perfidia siguió en pie después, como cortejo y fruto de los conflictos interiores que condujeron a la constitución de la monarquía francesa: los nobles no conocían «la sinceridad, la lealtad y el desinterés» en sus relaciones mutuas. «No había vida ni reputación seguras en sus manos» (2). Aunque Mr. Lecky (3) atri-

(1) Henri Martín: *Histoire de France*, 1844, II, 709.—Salvianus: *De Gubernatione Dei*. París, 1864, IV, cap. XIV.

(2) Crowe: *History of France*, 1858-68, II, 201.

(3) Lecky: *History of European Morals*, I, 138.

buye «la indiferencia» de la Edad Media por la verdad a causas distintas del estado crónico de guerra, sin embargo, formula un aserto que, indirectamente, viene en apoyo de la inducción hecha aquí, y que es de tanta más valía cuanto que no se dirige a prestar tal apoyo. Advierte que «donde no ha penetrado el espíritu del trabajo, rara vez ocupa la veracidad, en el catálogo de las virtudes, puesto tan preferente» como entre las naciones «educadas en los hábitos de la vida laboriosa».

E igual correlación de fenómenos vemos al presente en el contraste que existe entre las naciones orientales y occidentales de Europa.

§ 159. La reflexión demuestra, sin embargo, que esa correlación no es directa. No hay ninguna conexión inmediata entre la sed de sangre y el mentir. Ni de que un hombre sea de buen corazón se sigue que ha de ser veraz. Si, pues, según implica lo precedente, una vida de enemistad conduce a la veracidad y una vida de enemistad alimenta la falsía, las relaciones entre estos términos deben ser indirectas. Después de dirigir una ojeada a algunos otros hechos, comprenderemos mejor de qué modo se asocian habitualmente esos rasgos de vida y de carácter.

Por lo que toca a la veracidad, como por lo que atañe a otras virtudes, tengo que volver a los diversos pueblos aborígenes confinados por razas invasoras en retiros poco envidiables, donde llevan una existencia absolutamente tranquila, o libre, por lo menos, de hostilidades constantes con sus vecinos. Morris (1), hablando de los kois, y después de decir que todos pare-

(1) Morris: *Account of the Godaveri District*, 1878, página 89.

cen padecer de fiebres crónicas (lo cual explica de sobra el que nadie vaya a molestarlos en sus insanas soledades), añade:

«Se distinguen por su veracidad, y en este sentido pueden servir de ejemplo a los habitantes más cultos y civilizados de las llanuras.»

En la obra de Shortt titulada *Montañas de la India meridional*, leemos (1):

«Una prenda atractiva de los saurahs es su absoluta sinceridad. No saben mentir No están aún bastante civilizados para poder inventar.»

Añadiré de pasada que he oído a otros ingleses establecidos en la India atribuir a falta de inteligencia esa buena prenda de carácter —manera no muy digna de poner a salvo el crédito de las razas superiores—. Considerando que los niños pequeños mienten, y que mienten los perros, si no en palabras, en actos, se necesita valor para achacar a estupidez la sinceridad de esos pueblos y de otros semejantes. En su obra sobre las *Altas mesetas de la India Central*, escribe Forsyth (2):

«El aborigen es el más sincero de los seres, y rara vez niega una deuda de dinero o un crimen de que sea realmente culpable.»

Sinclair (3), en su descripción de los ramosis, afirma:

«Son tan embusteros como las razas más civilizadas, diferenciándose en esto de las verdaderas tribus montañesas y de los paruaris, de quienes oí decir una vez a un brahmán: «Los kunabis, si prometen una

(1) Shortt: *Hill Ranges of Seuthern India*. Madrás, 1870, III, 38.

(2) Forsyth: *Highlands of Central India*, 2.ª ed., 164.

(3) Sinclair, en *Indian Antiquary*. Bombay, Julio de 1874, pág. 186.

»cosa, la cumplen, pero un mahar (paruari) es tan ton»to, que dice la verdad sin el menor motivo.»

Y esta opinión del brahmán evidencia de qué modo pervienten a esos sinceros aborígenes sus vecinos más civilizados. Así, con respecto a los sonthales, dice Sherwill (1) que «miran la verdad como cosa sagrada, y ofrecen en este sentido un alto ejemplo a sus embusteros vecinos, los bengalis»; pero Man declara que «las malas compañías ejercen sobre ellos su funesto influjo», y teme que «pronto dejará de correr en lenguas la proverbial veracidad de los sonthales».

En los *Principios de Sociología* (vol. II, §§ 437 y 574) cité los nombres de otras tribus montañesas de la India reputadas por su veracidad: los bodos y dhimales, los aborígenes de la Carnática, los todas y los hos. Añadiré aquí la tribu de los puluyanos (2), cuyo refugio se halla «ceñido totalmente por los montes, los bosques, los pantanos y el mar», y que «se distinguen a veces por un raro respeto a la verdad y al honor, que deberían imitar sus superiores en la jerarquía de castas». Lo mismo ocurre en la vecina tierra de Ceilán. «La sinceridad y honradez» de los veddahs pasan por proverbiales (3). Otras regiones ofrecen análogos ejemplos. Sobre algunos pueblos del Asia septentrional, que no parecen organizados para el ataque ni para la defensa, leemos: «En honra de los ostiakos y samoyedos, hay que decir que se distinguen notablemente por su integridad y su sinceridad» (4).

(1) Sherwill: *Journal of the Asiatic Society*. Bengal, XX, 554, y Man: *Sonthalia and the Sonthals*, 1867, pág. 21.

(2) Oppert: *Madras Journal of Literature and Science*, 1887-88, pág. 104.

(3) Bailey: *Transactions of the Ethnological Society*. London, New Series, II, 291.

(4) *Revelations of Siberia*, 1852, II, 130.

Pero ahora debemos incluir hechos que son para pararnos. Existen ejemplos de veracidad en pueblos que no tienen nada de pacíficos o que sólo lo son en parte. Los hotentotes, aunque «dulces, apacibles y tímidos», según se dice, no escásean las guerras por disputa de territorios; y, sin embargo, Kolben escribe de acuerdo con Barrow (1):

«La palabra de un hotentote es sagrada, y apenas hay para ellos en el mundo una cosa más vil que faltar a un compromiso.»

Morgan (2), hablando de los iroqueses, afirma que «el amor a la verdad es otro rasgo saliente del carácter indio». Y no obstante, aunque la liga iroquesa se formó expresamente para la conservación de la paz, y lo consiguió por lo que afecta a las naciones federadas, esas naciones no han dejado de hallarse en hostilidad abierta con sus vecinos. Las tribus patagonas combaten frecuentemente entre sí, lo mismo que con los agresores españoles; y, sin embargo, dice Snow (3), «detestan la mentira». Asimismo, los konds (4), para quienes la veracidad es uno de los más sagrados deberes impuestos por los dioses, tienen «conflictos sangrientos» por disputas de tierras entre tribus. Y a propósito de los kolis, establecidos en las tierras altas del Decán, leemos que, «aunque valerosos, sencillos y sinceros», son «muy rapaces y despiadadamente crueles».

¿Qué hay de común entre las tribus sinceras y pacíficas y las tribus sinceras más o menos belicosas? Tienen de común el no estar sometidas a un régimen coer-

(1) Barrow: *Travels in the Interior of Southern Africa*, I, 101.—Kolben: *tate of the Cape of Good Hope*, I, 59.

(2) Morgan: *The League of the Iroquois*, 335.

(3) Snow: *Two Year's Cruise of Tierra del Fuego*, II, 233.

(4) Macpherson: *Journal of the Royal Asiatic Society*. London, VII, 196.

citivo. Que eso ocurre con las tribus pacíficas, ya lo he demostrado en otra parte (*Principios de Sociología*, II, §§ 573 y 574); y aquí llegamos al hecho significativo de que lo propio sucede con las tribus sinceras que no son pacíficas. El gobierno de los hotentotes corresponde a una asamblea que decide por mayoría de votos, y los hombres principales tienen poca autoridad. Los iroqueses elegían un consejo de cincuenta sachems, que podían ser depuestos por sus tribus; y las expediciones militares eran empresas de iniciativa particular, compuestas de voluntarios y dirigidas por jefes que debían al mérito su designación. El gobierno de los patagones tenía escaso poder; los subordinados abandonaban a los jefes cuando estaban descontentos. Hablando del «sistema social de los konds, dice Macpherson (1): «Toda su constitución se halla penetrada de un espíritu de igualdad; allí sólo gobierna el ascendiente moral de los jefes naturales, con absoluta exclusión de todo principio de autoridad coercitiva.»

§ 160. Las observaciones de numerosos viajeros demuestran que el predominio de la falsedad o de la sinceridad se deben a la existencia o no existencia de un gobierno despótico.

Leyendo la *Relación del descubrimiento del Perú*, de Jerez y Pizarro (págs. 68 y 69, 85 y 86, 114 120), se ve claramente que la falsía general, allí descrita, se debía al sistema de intimidación empleado con los indios. Así, respecto a los de Méjico (2), decían los franciscanos: son mentirosos, pero hablan sinceramente a quien los trata con bondad. Livingstone llegó a com-

(1) Macpherson: *Report on the Konds*. Calcutta, 1842, página 27.

(2) Ternaux-Compans: *Relations pour servir à l'Histoire de la découverte de l'Amérique*. París, 1537, v, 102.

prender muy bien por experiencia la relación que existe entre la falacia y el temor. Hablando de la falsedad de los africanos orientales (1), escribe:

«Pero, por grande que sea ese defecto en los hombres libres, es mucho más insoportable en los esclavos. Es difícil conseguir que un esclavo manifieste sinceramente ninguna cosa; no piensa más que en lo que podrá agradar.»

Y añade esta observación: «La mentira es como un refugio de los débiles y oprimidos.»

Una simple ojeada a los pueblos civilizados lo corrobora al punto. Entre los europeos, el sometido a la autoridad más absoluta es el pueblo ruso, obediente a la voluntad de un autócrata, y notoria es su extraordinaria falta de sinceridad. El egipcio, sujeto de larga fecha a la tiranía de funcionarios despóticos, se enorgullece de darse maña para mentir, y cuando sufre algún contratiempo, lo atribuye a no haber sabido engañar a alguien (2) Tenemos juntamente el ejemplo de los indios, que, regidos en sus primeros días por un gobierno irresponsable, sometidos después durante un largo período al yugo brutal de los mahometanos, y luego al yugo no mucho menos brutal de los cristianos, son tan falsos, que sus juramentos ante los tribunales no tienen valor ninguno, y confiesan sin sonrojo sus mentiras. La historia nos refiere ejemplos de un espíritu de falsía que, empezando en los gobernados, acaba por inficionar a los gobernantes. Hablando del último período del feudalismo en Francia, escribe Michelet (3):

---

(1) Livingstone: *Expedition to the Zambesi*, pág. 309.

(2) B. St. John *Two Year's Residence in a Levantine Family*, 1856, pág. 77.

(3) Michelet, *Histoire de France* (trad. ing. de Smith), I, 341.

«Es un estudio curioso seguir de año en año las mentiras y palinodias del rey falso-monedero»; en nuestros días, aunque aún se cometen en Francia fraudes políticos, no son de tal calibre. Y lo mismo ha ocurrido entre nosotros. Si comparamos «la universal y odiosa perfidia de que se hacían reos continuamente los hombres políticos de todos los partidos» (1) durante el reinado de Isabel, cuando apenas conocía límites aún el poder manárquico, con la veracidad de los hombres de Estado de nuestro tiempo, tendremos una prueba análoga de las relaciones existentes entre la falsedad aneja a la tiranía y la sinceridad que acompaña al desarrollo de la libertad.

De donde resulta que las conexiones apuntadas entre la falsía y una vida de relaciones externas hostiles, y entre la veracidad y una vida de amistad interior, no se deben a ninguna relación directa entre la violencia y la mentira, ni entre la apacibilidad y la sinceridad, sino que se deben al régimen coercitivo que desarrolla el estado crónico de enemistad externa, y al régimen no coercitivo que desarrolla una vida de amistad interna. Añadamos a esto que, dentro del primer sistema de condiciones, la mentira apenas es objeto de reprobación moral, o más bien pro-moral, y aun a veces no lo es de ningún modo; mientras que, bajo el segundo sistema de condiciones, se acentúa enérgicamente la reprobación pro-moral de la mentira, y aun en amplia escala la reprobación moral.

(1) Kirkus: *Forthnightly Review*, Nov. de 1866, pág. 644.

CAPITULO X

La obediencia.

§ 161. Bajo el nombre común de «obediencia» se comprenden los géneros de conducta, que poseen muy diversas sanciones: permanente la una, temporal la otra. Equiparadas así la obediencia filial y la obediencia política, a las dos se asocia la idea de virtud; y casi todos los hombres piensan que la sumisión loable en un caso, lo es también en el otro.

Pero forzoso es reconocer que la subordinación obligada del hijo al padre tiene su raíz en el orden permanente de la naturaleza, es buena en absoluto, mientras que la subordinación del ciudadano al gobierno corresponde a un proceso transitorio, y no es buena sino dentro de ciertas condiciones.

Cierto que, en las sociedades cuya génesis ha seguido la marcha que sir Henry Maine estima universal erróneamente, las dos clases de obediencia tienen una raíz común: el grupo patriarcal nace de la familia, y la sumisión de los hijos pequeños a los padres pasa a ser insensiblemente sumisión de los hijos adultos a su padre, y sumisión de los grupos de familia al padre del padre o patriarca. Cierto también que, uniéndose

varios grupos patriarcales, se llega a una organización cuyo jefe político es un patriarca supremo Pero en sociedades desenvueltas como las actuales, han desaparecido completamente esas formas primitivas de agrupación, y los dos tipos de obediencia han llegado a ser completamente distintos. Sin embargo, como inspirados en gran parte por el mismo sentimiento, las dos varían a la par comúnmente.

Examinemos los hechos, considerando en primer lugar los que se refieren a la subordinación del hijo al padre, y después los que se refieren a la suboodinación del ciudadano al gobierno.

§ 162. Caracteriza a las primeras etapas sociales, no sólo la falta de jefes, y, por tanto, del sentimiento que determina la sumisión política, sino también con frecuencia una sumisión tan escasa de parte de los hijos, que el grupo familiar humano se confunde casi con el grupo familiar animal: la responsabilidad paterna y la sumisión filial cesan pronto.

Las razas americanas suministran ejemplos. Los araucanos (1) «no castigan nunca a sus hijos varones, por estimar que el castigo es degradante, y expone a hacer del futuro hombre un ente pusilánime, poco a propósito para llenar sus deberes de guerrero». Entre los arauacos (2) parece inspirar análoga indulgencia el cariño: un padre «soportará pacientemente cualquier insulto o molestia que le ocasione su hijo, antes que propinarle una corrección». Y a propósito de los muchachos dacotas, leemos (3):

---

(1) E. R. Smith: *The Araucanians*. Nueva York, 1855, página 201.

(2) Hillhouse: *Journal of the Royal Geographical Society*. London, II, 229.

(3) Burton: *The City of the Saints*, pág. 131

«A los diez o doce años se rebelan abiertamente contra toda disciplina doméstica, y no vacilan en pegar a su padre, el cual padre da media vuelta entonces, rascándose la parte dolorida, y va a alabarse ante sus vecinos de haber engendrado un chico tan valiente.»

Algunas razas del antiguo mundo ofrecen ejemplos semejantes. Sobre los indígenas del Africa oriental, escribe Burton (1): «Pasada la infancia, padre e hijo se convierten en enemigos como fieras.» Burckhardt (2), a su vez, pintando el carácter de los beduinos y comentando «las contiendas diarias entre padres e hijos», dice que, «en vez de enseñar modales al muchacho, el padre le instiga a que apalee y apedree a los extraños que se dirijan hacia su tienda», a fin de ejercitar su valor. En otra parte añade:

«El joven, tan pronto como puede, se emancipa de la autoridad del padre... En cuanto logra hacerse a su vez dueño de una tienda... no oye ningún consejo, ni obedece en el mundo a nada más que a su voluntad.»

A la insubordinación hacia los padres se junta a veces la crueldad con ellos en la vejez. Entre los chippeuayanos (3), «se abandona a los viejos, y todo el mundo los trata sin ningún respeto, incluso sus hijos»; y los kamchadales no «miraban siquiera como una violación del deber filial el matar a sus padres, cuando llegaban a ser una carga gravosa» (4).

Con quien menos miramientos se guarda es con las madres, a causa del desdén que inspira su condición

(1) Burton: *The Lake Regions of Central Africa*, II, 333.

(2) Burckhardt: *Notes on the Bedouins and Wahabees*, 1829, pág. 201, 56.

(3) Hearne: *Journey from Prince of Wales' Fort*. Dublin, 1796, pág. 345.

(4) Kotzebue: *New Voyage round the World*, 1830, II, 16.

de esclavas de los hombres. Los dacotas (1) enseñan a sus hijos «a obligar a las madres a trabajar por ellos». En las islas Viti (2) «una de las primeras cosas que se enseña a los niños es a pegar a sus madres, porque, si se descuidase esa lección, podría temerse que el muchacho llegase a ser un cobarde». Cuando un joven hotentote puede ya rozarse con los hombres «es dueño, si le place, de insultar a su madre impunemente; es dueño de apalearla, sin temor de que nadie le pida cuentas. Esos actos se consideran como pruebas de virilidad y valentía» (3).

Acerca de los jóvenes zulús, escribe Thompson (4):

«Es un hecho desconsolador el ver que, si su madre intenta castigarlos, siendo aún unos niños, la ley los autoriza a matarla inmediatamente.»

Y Mason, hablando de los karens, dice (5):

«A lo mejor, cuando molestan a los hijos las reprensiones de la madre, exclama uno de ellos: «Mucho ha»bla mi madre; no estaré contento hasta que se mue»ra. Voy a venderla, aunque no me den más que un »gong o cinco rupias.» Y la vende.»

En estos ejemplos, la falta de obediencia de los hijos hacia los padres coincide con un tipo inferior de organización social. Pero esa relación no es uniforme, como lo comprueba el caso de los esquimales (6) «entre quienes es muy grande el cariño de los padres por los hijos, y muy rara la desobediencia de estos últimos. Los padres no imponen nunca a sus hijos un castigo

(1) Burton: *The City of the Saints*, pág. 131.
(2) Williams: *Fiji and the Fijians*, I, 177.
(3) Kolben: *Present State of the Cape of Good Hope*, I, 123.
(4) Thompson: *Travels in Southern Africa*, 1827, II, 415.
(5) Mason: *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, XXXVII, 2.ª parte, 144.
(6) Cap. Hall: *Life with the Esquimaux*, 1864, II, 314.

corporal». De aquí lo que parece desprenderse es que en los grupos sociales inferiores lo mismo puede existir la obediencia que la desobediencia filial; pero que si los grupos son de los que llevan una vida de antagonismos, entonces la falta de la obediencia filial no les deja adquirir la cohesión que la organización social requiere.

§ 163. Así lo indican los casos inversos, tal y como se observan en varios tipos de hombres.

Si con los semitas nómadas, citados atrás, comparamos otros semitas, originariamente nómadas, pero llegados después a una vida sedentaria y a una organización política, veremos en los unos poca subordinación filial y mucha en los otros. El cabeza de familia tenía entre los hebreos el derecho de vida y muerte (*Génesis*, XXXVII, 24). En el decálogo (*Exodo*, XX, 12), el precepto de honrar a los padres viene inmediatamente después del de obedecer a Dios. El *Levítico* (XX, 9) amenaza al que maldice a su padre o a su madre con el castigo destinado al blasfemo; y el *Deuteronomio* (XXI, 18-21) manda matar a pedradas al hijo rebelde. Sobre otra rama de la raza semítica, la asiria, cuya organización social obedecía al tipo coercitivo, leemos lo siguiente: «El padre era dueño soberano en su casa. Si un hijo o una hija desconocían la autoridad paterna, eran vendidos como esclavos; y si se rebelaban contra su madre, quedaban fuera de la ley» (1).

En los primeros tiempos, el indio demostraba su piedad filial, no sólo con ofrendas de manjares al padre, al abuelo, al bisabuelo difunto, etc., sino que se la demostraba también, e inequívocamente, en vida.

«El padre de Nakiketas había ofrecido lo que se lla-

(1) Geo. Smith: *Ancient History from the Monuments. Assirya*, 1875, pág. 14.

maba un sacrificio universal, el cual exige que un hombre renuncie a todo lo que posee. El hijo, que había oído hablar del voto de su padre, le pregunta si está resuelto a cumplir su promesa sin restricciones. El padre vacila al pronto; pero después exclama airado: «¡Sí! ¡y ofreceré en sacrificio tu propia vida!» Pronunciadas estas palabras, tenía que cumplir su voto y sacrificar al hijo. Este último se presta en seguida espontáneamente a facilitar el cumplimiento de la temeraria promesa» (1).

Y no aparece menos clara esa correlación en China, donde ha subsistido hasta nuestros días desde fecha inmemorial. Al culto de sus antepasados, con sus ofrendas periódicas de alimentos, ha acompañado siempre la absoluta subordinación de los hijos a los padres durante la vida de estos últimos. Confucio dice (2): «¡La piedad filial y la deferencia fraternal! ¿No son la raíz de todas las buenas acciones? Según reza un antiguo adagio chino, «entre las cien virtudes, la piedad filial es la primera», y un edicto sagrado de 1670, declara que la piedad filial es en China «el primero y el princial de los deberes». Otro tanto pasaba en una gran sociedad cuya historia se remonta más allá de nuestra cronología: me refiero a los egipcios. Según Ptha-hotep (3), «el secreto del deber moral es la obediencia, y su raíz la obediencia filial». Y no ocurría otra cosa en aquella sociedad que, reducida al comienzo a simple grupos de tribus, se dilató progresivamente hasta extenderse por toda Europa y por la parte del Asia y del Africa. En los

(1) Max Müller: *Hibbert Lectures. On the Origin and Growth of Religon in India*, 1878, págs. 333 y 334.

(2) Confucio: *Analects*, I, 2.—Edkinson: *Religions of Condition of the Chinese*, 1854, pág. 155.—Legge: *Religions of China*, 1880, pág. 104.

(3) Poole: *Contemporary Review*, Agosto de 1881, pág. 286

primitivos días de Roma, y mucho tiempo después, la sumisión de los hijos respecto de los padres era absoluta —mayor, sin duda, que en China, porque aunque aquí los padres han conservado hasta hoy el derecho de infanticidio, y pueden vender sus hijos como servidores o esclavos; y aunque, consiguientemente, los hijos adultos no pueden hacer nada sin la aprobación de sus padres, y estos últimos pueden confiscar siempre sus bienes, no leemos que los chinos hayan ejercido el derecho de vida y muerte sobre sus hijos adultos, como lo hicieron los romanos—. No hay que decir que al reconocimiento de ese absoluto poder paterno acompañaba la idea de que la sumision del hijo debía ser absoluta. Y si en el curso ulterior de la historia europea no han ido tan allá esa autoridad de los padres y esa subordinación de los hijos, sin embargo, hasta tiempos relativamente modernos han sido muy acentuadas.

De esa suerte, diversos tipos de hombres nos muestran que la obediencia filial ha acompañado siempre al desarrollo y consolidación de las sociedades, por lo menos durante las primeras etapas de ese desarrollo.

§ 164. El grado a que puede llegar la obediencia política depende muy principalmente de la existencia de condiciones favorables. Si los caracteres físicos del país impiden la formación de grandes agrupaciones humanas —como sucede en los espacios estériles, que obligan a la vida nómada, o donde se interponen entre unos y otros grupos cadenas de montañas— el sentimiento filial no parece tender a extenderse fuera de los límites patriarcales, y, aun desenvolviéndose dentro de estos límites, puede ofrecer resistencia a toda autoridad más amplia. Véase el ejemplo en los konds (1):

(1) Rowney: *The wild Tribes of India*, 1882, pág. 101.

«Todas las tribus profesan el mayor respeto al jefe de la familia, siendo uno de sus adagios que «El padre de un hombre es su dios sobre la tierra». Su organización es estrictamente patriarcal: el padre es siempre el jefe absoluto de la familia; y la desobediencia hacia él se mira siempre como un crimen.»

En el mismo caso se halla otro pueblo montañés: el de los bhils (1), que, aunque sometiéndose hasta cierto punto a los jefes generales, demuestran suma adhesión a los jefes de familia o patriarcas que designan con el nombre de «turuis».

«Tan asombroso es el influjo del jefe sobre ese pueblo fanático, que jamás, ni en situaciones desesperadas, se resuelven a hacerle traición. Si el turui lo desea, les parece la cosa más natural del mundo matar a alguien o resignarse a morir ellos mismos.»

De esa extensión de la obediencia oficial puede surgir con el tiempo la obediencia política, cuando las circunstancias físicas son favorables, y sobre todo en pueblos que organizan acciones combinadas para la guerra. Pallas dice (2) que «los kalmucos demuestran una gran adhesión hacia sus jefes legítimos», y honran y obedecen a sus padres. Entre los sgaus (3), rama de los karens (evidentemente distinta de las otras), dicen los ancianos:

«¡Hijos y nietos, respetad y reverenciad a vuestro padre y a vuestra madre!... ¡Hijos y nietos, obedeced las órdenes de los reyes, porque los reyes, en los primeros tiempos, obedecían los mandatos de Dios!»

(1) Hunter: *Journal of the Royal Asiatic Society*. London, VIII, 189.—Malcolm: *Memoir of Central India*, 1823, II, 180.

(2) Pallas: *Historiche Nachrichten über die Mongolen*. San Petersburgo, 1776, I, 106.

(3) Mason: *Journal of the Asiatic Society Bengal*, XXXV, 2.ª parte, 12.

Pero donde los dos géneros de obediencia aparecen más íntimamente relacionados, es en las grandes sociedades de los tipos primitivos. En China, donde, como ya hemos mostrado, se lleva al extremo la obediencia filial, vemos que se insiste sobre las dos simultáneamente, como cuando Tsze-hea elogiaba al hombre «capaz de desplegar su mayor energía al servicio de sus padres y de consagrar su vida al servicio de su príncipe»; o, según prueba la conducta de Confucio, que, amén de prescribir, como hemos visto, la obediencia filial, «cuando pasó por delante del sitio vacío en que se sentaba el príncipe, pareció inmutarse su semblante, se le doblaron las piernas y hablaba como si le faltase el aliento» (1). Pasemos a Persia, no sin advertir antes, que a veces hubo en China sus disentimientos sobre ese punto, como demuestra un pasaje de Meng-Tseu, aconsejando la rebelión. En Persia encontramos también manifestaciones aisladas de independencia, como la del derviche que decía: «Los reyes están para proteger a los súbditos, y no los súbditos para servir a los reyes»; pero, en general, se exhortaba a la obediencia política, cuando no por otros motivos, por razones de prudencia. Uno de sus visires declaraba:

«Tener opiniones distintas del rey equivale a bañar vuestras manos en vuestra sangre. ¿Afirma el rey durante el día que es de noche? Decid que veis brillar las pléyadas y la luna.»

Y Sadi (2) preceptúa una actitud sumisa como parte del deber. Sirva de ejemplo esta sentencia:

«Todo el que posee las prendas de la rectitud posa la cabeza sobre el umbral de la obediencia.»

(1) Confucio: *Analects*, I, 7; X, 4.
(2) *Sadi*, I, estancias 28, 31, 25.

Los antiguos indos, que, según se ha notado, llevaban hasta el último extremo la sumisión del hijo al padre, encarecían enérgicamente el deber de la sumisión política, Así, el *Código de Manú* (1) considera como un desacato el tratar a un rey, aun siendo un niño, «como si fuese un simple mortal: es una gran divinidad bajo forma humana». En Egipto, además de la exhortación ya citada de Ptha-hotep, de obedecer a los padres, puede mencionarse esta recomendación suya de una más amplia obediencia: «Si te humillas para obedecer a los superiores, tu conducta será completamente buena ante Dios» (2). Ducker, comentando las serviles prosternaciones que representan las esculturas y las pinturas egipcias, advierte que aquel pueblo «adoraba a sus reyes como divinidades del país». Y en efecto, las inscripciones grabadas en las tumbas de los funcionarios mencionan como pruebas de su virtud actos que implicaban tal culto. Lo mismo entre los hebreos. Si en el *Decálogo* aparecen íntimamente unidas la obediencia religiosa y la obediencia filial, en otros lugares se agrega a ambas la obediencia política, como en los *Proverbios*, XVI, 10, donde se dice: «Sentencia divina es lo que profieren los labios del rey; no prevaricará su boca en sus juicios.»

Análoga correlación puede seguirse al través de toda la historia europea. Al par con la teoría y la práctica de la absoluta sumisión del hijo al padre, imperaban la teoría y la práctica de la absoluta sumisión al jefe del grupo —primero al jefe local, mientras los grupos fueron poco numerosos y coherentes; después

(1) *Manú*, VII, 8.

(2) *Records of the Past*, New Series, III, 21.—Max Dunker: *History of Antiquity* (trad. ing. de Abboutt), I, 184.

al jefe central, cuando se extendieron y consolidaron—. Al establecerse el feudalismo, tras formas de gobierno menos definidas, surgió primeramente la fidelidad al señor feudal, y más adelante, con los progresos de la unificación política, la fidelidad al rey. En la antigua literatura épica de Francia, el único crimen inexpiable es la traición de un vasallo, y la más noble virtud su lealtad. En nuestro país acreditan el predominio del mismo sentimiento la extraordinaria lealtad de los *highlanders* hacia los jefes de sus clanes, y su lealtad posterior a los Estuardos como reyes La nobleza inglesa, aparte otros modos de manifestar ese sentimiento, lo expresaba en muchas de sus divisas; por ejemplo: los Paulet y otros: «Amad la lealtad»; los condes de Grey y otros: «De buen grado servir al rey»; los condes de Lindsay: «La lealtad me encadena»; los barones Mowbray: «Seré leal por toda la vida»; los condes de Rosse: «Por Dios y el Rey»; los Adair: «Leal hasta la muerte» (1).

Y notemos aquí, a propósito de esta frecuencia con que se declara la lealtad, el más alto sentimiento, lo mucho que recuerda la frecuencia con que otros nobles proclamaban como el sentimiento más digno el de agresión.

§ 165. La explicación de esta coincidencia reside en el hecho de que ambos sentimientos acompañan al régimen militar permanente. Si se recuerda que el jefe en un comienzo, después el rey, y más tarde el emperador, es ante todo el generalísimo, y que su supremacía en tiempo de paz no es más que una continuación de su mando supremo en tiempo de guerra, se verá claramente que la obediencia política se identifica en

(1) Burke y Debrett: *Peerage*.

un principio con la obediencia militar. Basta advertir, por otra parte, que el éxito de la guerra reclama como una condición esencial la subordinación absoluta al que ejerce el mando supremo, y que la subordinación absoluta al mismo como rey es un hecho concomitante, para convencerse de que, mientras subsiste el régimen militar, ambas subordinaciones siguen siendo una misma cosa.

Concurren a evidenciar esta correlación algunos cuantos casos en que se extrema la obediencia política sobre la de cualquier otro linaje. El primer testimonio que puede aducirse nos lo depara un pueblo de otros días, los guerreros y caníbales mejicanos, que atacaban a sus vecinos para procurarse víctimas con que acallar a sus hambrientos dioses. Moctezuma II, según Herrera (1), exigía un respeto tan alto que rayaba casi en adoración. Ningún hombre del pueblo debía contemplar su cara, so pena de muerte. Para Pedro de Gante, «la nota más despreciable del carácter de los indios es su servilismo»; y Herrera, hablando de su lealtad, cita a un hombre que no quiso nunca hacer traición a su señor, y que antes que tal cosa se dejó despedazar por los perros. Entre los pueblos aún existentes, los caníbales de Viti nos ofrecen un ejemplo notable. Erskine (2) nos pinta a esos salvajes feroces, que se gozan en la guerra y en la destrucción como hombres de una profunda fidelidad. Tan obedientes son a sus jefes, dice Jackson, que se los ha visto comer piedra pómez, cuando así se les mandaba; y según

(1) Herrera: *Historia general de América* (1601), trad. ing. de J. Stevens, 1725, III, 203.—Ternaux Compans: *Relations pour servir à l'Histoire de la découverte de l'Amérique*. Paris, 1837, II, 195.—Herrera, VI, 126.

(2) Erskine: *Cruise in the Western Pacific*, 1853, páginas 208, 456.—Williams: *Fiji and the Fijians*, I, 30.

Williams, un condenado a muerte permanece suelto cuando le van a matar, y él mismo declara que «todo lo que manda el rey debe hacerse». De esos sanguinarios dahomeyanos que hasta tienen su ejército de amazonas, refiere un viajero (1) que «ante el rey todos son esclavos igualmente», y otro afirma que «le veneran con una mezcla de amor y de temor que raya en veneración casi»: «se estima que los padres no tienen ningún derecho sobre los hijos, los cuales, como todo, pertenecen al rey». De forma que esta subordinación política ahoga todas las otras clases de subordinación.

Y no son sólo estos casos extremos, ni los correspondientes en inverso sentido, los únicos que revelan la conexión indicada. La revelan también los casos intermedios, como puede verse en los varios pueblos de Europa. En Rusia, toda la vida nacional se halla subordinada al régimen militar y a sus exigencias; y, entre todos los europeos, los rusos son los que manifiestan la obediencia más depresiva, atrayéndose por ello los aplausos de Carlyle. Erigiendo la lealtad en culto, se someten sin resistencia a cuanto dictan todos los funcionarios, desde el más alto al más bajo. Viniendo al extremo opuesto, nosotros somos el pueblo en cuya vida ocupan menos lugar el régimen militar y sus manifestaciones, y en donde menos sumisión política existe. El gobierno ha llegado a ser un servidor, en vez de un amo. Los ciudadanos critican severamente sus principios; discuten sobre la conveniencia de abolir una de las Cámaras legislativas, y arrojan del poder a los ministros que no les agradan.

---

(1) Ellis: *The Ewe Speakin Peoples of the Slave Coast of W. Africa*, 162, 163.—Danzel: *History of Dahomey*, 1793, página 69.

Y lo mismo se observa cuando comparamos las primeras fases y las ulteriores de una misma nación. Vemos entonces que al punto que la vida de amistad interna prevalece sobre la vida de enemistad externa, el sentimiento de obediencia decae. Aunque grande es la sumisa lealtad que se profesa al actual emperador de Alemania, no es tan grande, sin embargo, como la que se demostraba al conquistador Federico II, cuando Forster escribía: «Lo que me disgustó principalmente era el endiosamiento del rey» (1). Si, a pesar de la forma nominalmente libre de su gobierno, la masa del pueblo francés deja pisotear sus libertades hasta un punto que, según los delegados ingleses en un Congreso obrero de París, era «una vergüenza y una anomalía en una nación republicana», sin embargo, esa subordinación voluntaria no es ya tan grande como en el tiempo en que la guerra elevó la monarquía francesa a su cenit. Por lo que hace a nosotros, al par que con un contraste marcado entre el estado de guerra interior y exterior de los primeros tiempos, y la completa paz interior unida a una larga paz exterior que los tiempos modernos han conocido, existe un contraste no menos marcado entre la gran lealtad demostrada en pasados días y la lealtad mediocre, nominal en gran parte, demostrada al presente.

Sólo nos falta añadir que al decrecimiento de la subordinación política ha acompañado el decrecimiento de la subordinacion filial. A la dura autoridad de los padres y la humilde sumisión de los hijos en los siglos anteriores, ha sucedido en nuestro tiempo un ejercicio muy moderado de la autoridad paterna, y una subordinación filial que, sobre ser mucho menos acentuada

(1) Baring Gould: *Germany Past and Present*, II, 302.

que antes durante la adolescencia, acaba casi al llegar la edad del matrimonio.

§ 166. Así, pues, aunque inspiradas por análogo sentimiento, y sometidas en general a simultáneas variaciones, esas dos especies de obediencia, la filial y la política, tienen sanciones diferentes. La una se relaciona con las leyes de la vida, al paso que la otra depende de las exigencias del estado social, y a compás de ellas cambia.

Para la obediencia del hijo al padre existen dos razones: la imperfección relativa de su desarrollo y la obligación de corresponder a los beneficios recibidos. Esas razones son a todas luces permanentes; y aunque con el progreso del hombre y de las sociedades desde los tipos inferiores hasta los tipos superiores, decrece la sumisión filial, sin embargo, siempre debe subsistir algo de ella, y algo que seguirá inspirándose en un sentimiento moral propiamente dicho.

Por otra parte, la obediencia política, no existente en los grupos de hombres primitivos, nace durante las integraciones políticas que la guerra efectúa; es decir, durante el crecimiento y organización de grandes sociedades formadas por conquistas sucesivas. En esas sociedades el desarrollo de la obediencia política es una necesidad, puesto que sin ella serían imposibles las acciones combinadas a que se deben las anexiones y unificaciones.

Lo cual quiere decir que, siendo su función transitoria, el sentimiento de la obediencia política debe de crecer a medida que decrece la exigencia de la función. Conforme declina ese sistema del *estatuto*, característico del tipo de organización militar, y se desarrolla el sistema del contrato, característico del tipo industrial, la exigencia de la sumisión va cediendo poco

a poco. El cambio de sentimiento correspondiente al tránsito de la cooperación obligatoria a la cooperación voluntaria, no modifica sólo las relaciones de los ciudadanos entre sí, sino también sus relaciones con el gobierno: no se exige ya ni se siente el mismo grado de obediencia hacia él. La sumisión humilde deja de ser una virtud, y surge la virtud de la independencia.

La decadencia de la sumisión política y de la creencia en su carácter obligatorio, marchan a la par con una subordinación creciente a principios morales, con una conciencia más clara de la supremacía de estos últimos, y con el propósito de atenerse a ellos más que a las prescripciones legislativas. Los sentimientos promorales que estimulan a obedecer al gobierno se encuentran cada vez en mayor conflicto con los sentimientos morales que estimulan a obedecer a la conciencia. Esta última suscita una oposición creciente a las leyes contrarias a la equidad; y cada vez se comprende mejor que la coerción legal sólo es admisible en tanto que la ley sea salvaguardia de la justicia.

Claro es que, mientras siga siendo apremiante la necesidad de la subordinación política, no es fácil reconocer que la obediencia política constituye una virtud puramente transitoria; y mientras la necesidad apremie, seguirá en pie la autoridad ilimitada del poder gubernamental (si no el de un hombre, el de una mayoría). Mas, si por las pasadas mudanzas cabe colegir las futuras, bien puede inferirse que, en una fase avanzada de civilización, la esfera de la obediencia política se encerrará dentro de los límites relativamente estrechos; y que, más allá de esos límites, la sumisión del ciudadano al gobierno parecerá tan meritoria como hoy el servilismo de un esclavo hacia su amo.

CAPITULO XI

El trabajo.

§ 167. Para comprender el origen y las variaciones de los sentimientos morales y pro-morales que en diversos tiempos y puntos han prevalecido acerca del trabajo, debemos fijarnos ante todo en ciertas distinciones fundamentales entre las esferas de la actividad humana y en sus relaciones con el estado social

La industria, tal y como ahora la entendemos, apenas existe entre los hombres primitivos, y difícilmente *puede* existir antes de inaugurarse el estado pastoral y agrícola. El salvaje primitivo, que vive de los productos naturales, tiene que consumir sus energías principalmente en buscar y coger esos productos, algunos de los cuales, como los frutos y raíces, son fáciles de obtener, pero otros no se alcanzan sin dificultades y peligros, como los animales ágiles o de gran tamaño. El resto de las energías lo absorbe un empeño más difícil y peligroso que la caza: la guerra con los semejantes. Por tanto, las ocupaciones del hombre ajeno a toda civilización pueden dividirse, *grosso modo*, en dos clases: las que requieren fuerza, valor y destreza en gran escala, y las que no requieren esas cualidades o no las exigen más que en una escala reducida. Y como

en la mayoría de los casos la existencia de la tribu depende sobre todo de su fortuna en la guerra o en la caza, se acaba por honrar la fuerza, el valor y la destreza, tanto por sí como por su importancia para la tribu. Al contrario, como la extracción de raíces, la recolección de frutos silvestres y la pesca de mariscos no reclaman fuerza, valor y destreza, ni contribuyen de una manera tan ostensible a la conservación de la tribu, esas ocupaciones son poco honradas o relativamente desdeñadas. Una consecuencia viene a acentuar el contraste Mientras el sexo fuerte es el llamado a consagrarse a las unas, las otras se relegan al sexo débil, a veces con la ayuda de vencidos o esclavos: razón de más para que en las primitivas sociedades se honren las energías depredadoras y se menosprecien las ocupaciones pacificas. Así, el sentimiento pro-moral condena, naturalmente, la industria, o, por lo menos, lo que en un principio la representa.

Entre las aplicaciones de la actividad que pueden incluirse en el dominio de la industria, las únicas admisibles para los guerreros de la tribu son las que exigen la fabricación de armas y la construcción de *wigwams* o chozas: la una, sobre relacionarse íntimamente con la guerra, supone también habilidad; y la otra requiere a la vez habilidad y fuerza, no la fuerza moderada que se emplea en una labor monótona, sino la gran energía que hay que desplegar de golpe en un momento dado. Y esas excepciones aparentes corroboran lo dicho; porque revelan de nuevo que las ocupaciones despreciadas son las que, por pedir relativamente poca energía física o intelectual, estan al alcance de los inferiores.

El contraste iniciado así entre los sentimientos con que se miraban esas clases de ocupaciones ha persisti-

do durante el curso de los progresos humanos, atenuándose, sin duda, continuamente, pero en pequeñas proporciones. Mientras la propia conservación de las sociedades ha dependido, de una manera visible, de las energías que demandaba el éxito de la guerra, esas energías han gozado de gran predicamento, y la actividad industrial, por consecuencia, ha sido objeto de desestima. Sólo en tiempos recientes, sólo desde que el bienestar de las naciones pende más y más cada día de las fuerzas productoras, y desde que estas fuerzas superiores penden más y más a su vez de las supremas facultades intelectuales, se ha empezado a respetar otras ocupaciones que las guerreras, y a apreciar las aptitudes para el trabajo persistente y uniforme.

Con esta clave podremos comprender mejor la moral del trabajo en medio de sus mudanzas de pueblo a pueblo y de edad en edad.

§ 168. Los indios de la América del Norte nos suministran los ejemplos más claros y sencillos de los hábitos depredadores y los sentimientos correspondientes. A propósito de los chippeuas, dice Schoolcraft (1):

«Siempre han mirado el uso del arco y de la flecha, de la maza y la lanza, como los ejercicios más dignos del hombre... Cazar bien y combatir bien constituyen el objeto primero y último de sus esperanzas y de sus elogios a los vivos y a los muertos... Siempre han considerado como degradantes las labores agrícolas y las artes mecánicas.»

Sobre el indio culebra, escriben Lewis y Clarke (2):

(1) Scholcraft: *Indian Tribes of the United States*. Filadelfia, 1851, v, 150.

(2) Lewis y Clarke: *Travals to the Sources of the Missouri*, 1884, pág. 308.

«Se estimaría degradado, si se le obligase a andar algun tiempo.» Una cosa parecida refiere Burton acerca de los dacotas (1):

«El guerrero, considerando que la caza es ya una buena parte de la maldición del trabajo, es tan perezoso, que jamás se resigna a levantarse para ensillar o desensillar su caballo. Es tan difícil de someter al trabajo, como un animal salvaje: preferiría morir a trabajar honradamente.»

Los iroqueses, pueblo más civilizado, manifestaban también el sentimiento primitivo: «El guerrero despreciaba las faenas agícolas y reputaba todo trabajo como cosa inferior a él» (2). Hasta los pacíficos esquimales demuestran, según se dice, la misma aversión (3):

«Caza y pesca; pero cuando ha puesto en tierra su botín, no vuelve a ocuparse de él: sería un baldón que sacase siquiera una foca del agua.»

Quizá existe en favor de esta costumbre la razón que alegan los chippeuayanos para que «cuando los hombres matan un animal grande, siempre se encarguen las mujeres de llevarlo a la tienda» (4); a saber: que la caza, en tierra o mar, es sumamente fatigosa.

Pasando a la América del Sur, encontramos hechos de análoga significación. En las tribus de la Guyana, los hombres no hacen más que despejar terreno para el cultivo: permanecen «tumbados indolentemente en sus hamacas hasta que las necesidades de su familia los obligan a pescar o les imponen el ejercicio más

(1) Burton: *City of the Saints*, pág. 126.
(2) Morgan: *League of the Iroquois*, pág. 329
(3) Crantz: *History of Greenland*, 1820, I, 154.
(4) Hearne: *Journey from Prince of Wales' Fort*. Dublin, 1796, pág. 90.

violento de la caza» (1). Entre los araucanos, pueblo guerrero, pero agrícola (sin duda por los pocos recursos que el país ofrece para la caza), «el amo y señor apenas hace más que comer, dormir y pasearse a caballo» (2).

Según demuestra expresamente el último testimonio, e implícitamente los anteriores, el egoísmo, no moderado aún en las primeras edades por el altruísmo que engendran el trato social amistoso, lleva a los hombres a cargar sobre las mujeres de todas las ocupaciones monótonas y fatigosas, que no ofrecen el incentivo de una proeza. El «amo y señor» hace lo que le place e impone a su mujer (o a sus mujeres, caso de ser varias) todo el trabajo ingrato y penoso. De ello existen infinidad de pruebas. Por lo que atañe a América, nos las ofrecen los relatos acerca de los chippeuayanos (3), de los criks (4), de los tupis (5), y de los patagones (6). Ejemplos:

«Esa penosa faena (arrastrar los trineos) pesa sobre las mujeres. Nada subleva más los sentimientos de una persona acostumbrada a la vida civilizada que contemplar su estado de degradación.

»Las mujeres hacen todas las faenas de la casa y del campo. De hecho, no son más que esclavas de los hombres.

»Cuando los indígenas levantaban el campamento, utilizaban a las mujeres como bestias de carga. Ellas

(1) Brett: *Indian Tribes of Guiana*, pág. 27.
(2) Smith: *The Araucanians*. Nueva York, 1855, pág. 214.
(3) Capt. Franklin: *Journey to the Shores of the Polar Sea*, 1828, pág. 161.
(4) Schoolcraft: *Indian Tribes of the United States*, v, 272.
(5) Southey: *History of Brazil*, 1810, 1, 250.
(6) Falkner: *Description of Patagonia*. Hereford, 1774, pág. 125.

llevaban las hamacas, las marmitas, los morteros de madera, todo el ajuar, en suma.»

La vida de las mujeres de los patagones es «un trabajo continuo... Exceptuando la caza y la guerra, ellas lo hacen todo».

He aquí también testimonios de los viajeros de Africa sobre los hotentotes (1), los bechuanas (2), los cafres (3), los ashantis (4), los naturales de Fernando Póo (5) y los del Níger inferior (6).

La mujer «tiene que buscar y preparar el alimento» para el marido, «para ella y para los hijos, y correr con todas las atenciones y faenas de la casa, sin dejar por eso de tomar parte en la guarda del ganado».

«Las mujeres construyen las casas, siembran y recogen el trigo, van a buscar el agua y el combustible, y guisan la comida. Es rarísimo que los hombres las ayuden, ni aun en faenas más penosas.»

«Aparte los quehaceres domésticos, la mujer tiene que cargar con todos los trabajos rudos: es el buey de su marido, como me decía una vez un cafre: «¿La ha »comprado uno? Pues tiene que trabajar.»

«Es de notar que los trabajos más pesados corresponden comúnmente a la mujer, a quien se ve «moler en el molino, tratar en el mercado o cultivar la plantación».

---

(1) Kolben: *State of the Cape of Good Hope*, 1731, I, 159.

(2) Burchell: *Travels in the Interior of South Africa*, I, 564.

(3) Shooter: *The Kafirs of Natal and the Zulu Country*, 79.

(4) Beecham: *Ashantee and the Gold Coast*, pág. 129.

(5) *Journal of the Ethnological Society*. London, 1850, II, 114.

(6) Allen y Thompson: *Expedition to the Niger in 1841*, I, 396.

«A las mujeres de Fernando Póo se les asigna una buena parte de trabajo, como plantar y recoger el ñame... pero se las trata con más consideración y bondad que en todas las partes de Africa visitadas por nosotros.»

«A orillas del Níger inferior suele emplearse a las mujeres en el comercio menudo con los países del contorno; hacen también una buena porción de las faenas rudas, sobre todo de las agrícolas.»

Entre estos pasajes, es de advertir que los últimos, referentes a pueblos más adelantados y que ejercen industrias más desenvueltas, denotan que en tales pueblos es menos acentuada la esclavitud de la mujer.

El descrédito que en las edades primitivas pesa sobre el trabajo, en atención a que pueden hacerlo las mujeres, es decir, seres incapaces o juzgados incapaces para la guerra y la caza, aumenta por el hecho de ocuparse en él también vencidos y esclavos, esto es, hombres que de una u otra manera han dado pruebas de inferioridad. Así, en fases muy primitivas, vemos emplear a veces los esclavos en ocupaciones extrañas a la caza y a la guerra, y enojosas para los amos. A propósito de los chinuks (1), leemos que «todos los trabajos fatigosos los hacen esclavos», a veces con la ayuda de mujeres. Anderson dice:

«Los damaras son holgazanes. Lo que no hacen las mujeres se lo encargan a los esclavos, que ora son descendientes de miembros empobrecidos de su propia tribu..., ora cautivos buchmanos» (2).

Describiendo a los indígenas de Embomma, ribereños del Congo, escribe Tuckey (3):

(1) Ross: *Adventures on the Oregon*, pág. 92.
(2) Anderson: *Lake Ngami*, pág. 231.
(3) Tuckey: *Expedition to the Congo*, 1818, pág. 120.

«El cultivo del suelo es incumbencia exclusiva de los esclavos y de las mujeres, incluso las de los príncipes y las hijas del rey, que se ocupan en él constantemente.» Burton (1) dice que en Dahomey se desprecia la agricultura «por ocuparse en ella esclavos; pero una gran parte de las faenas parece que la hacen las mujeres». Y respecto a los mishmis (2) de Asia, se lee también que «todo el cultivo lo hacen las mujeres y los esclavos».

Es, pues, natural, y aun puede añadirse que inevitable, que en esas etapas primitivas surja una honda prevención contra el trabajo —un sentimiento pro-moral que lo condena—. Cómo ese sentimiento pro-moral, sancionado por usos tradicionales, afecta diversos caracteres, según las diversas costumbres que el medio determina, revélanlo multitud de testimonios. Así, leemos:

«Los buchmanos son enemigos jurados de la vida pastoral. Algunas de sus máximas aconsejan vivir de la caza o del saqueo» (3).

«Los árabes puros desdeñan el cultivo, como ocupación que los degradaría» (4).

En cuyos ejemplos, y en tantos citados ya, puede verse cómo un género de vida proseguido durante mucho tiempo, determina un conjunto de sentimientos y de ideas en correspondencia con él. Diversos casos anormales ponen de relieve la fuerza de las preocupaciones que perpetúan costumbres tradicionales de esa

(1) Burton: *Mission to Gelele, King of Dahomey*, II, 248.
(2) Cooper: *The Mishmee Hills*, 1873, pág. 207.
(3) Sparrman: *Voyage to the Cape of Good Hope*, 1785, I, 198.
(4) Niebuhr, Pinkerton's *General Collection of Voyages*, X, 131.

índole. Livingstone (1) nos dice de los pueblos del Africa oriental:

«En las tribus que poseen ganado, las mujeres labran la tierra, plantan el trigo y construyen las chozas. Los hombres se están en la vivienda cosiendo, hilando, tejiendo, charlando u ordeñando las vacas.»

Más rara es aún en Abisinia la división del trabajo entre los sexos. Según Bruce (2):

«Para un hombre es una deshonra ir a comprar nada al mercado. El hombre no puede acarrear el agua ni cocer el pan; pero tiene que lavar la ropa perteneciente a ambos sexos, y en esa función no pueden prestarle ayuda las mujeres.»

En la descripción que hace Cieza (3) de algunos antiguas peruanos —los cañari— encontramos un sistema parecido: las mujeres son grandes labradoras, porque ellas cavan la tierra, hacen la siembra y recogen la mies, mientras que los maridos permanecen en la casa cosiendo, tejiendo, adornándose sus prendas de vestir y ocupándose en otros quehaceres femeninos... Algunos indios dicen que eso se debe a la escasez de hombres y a la gran abundancia de mujeres.

Tales anomalías nacieron quizá, cuando, disminuyendo la necesidad de las empresas violentas a favor de las circunstancias, y bastando el trabajo de las mujeres para las exigencias de la producción, los hombres pudieron llevar una vida ociosa o dedicarse a ocupaciones fáciles. Bien puede asegurarse que en los pueblos bárbaros, los hombres no se entregaron a una

---

(1) Livingstone: *Expedition to the Zambesi*, pág. 67.

(2) Bruce: *Travels to discovery the Sources of the Nile*, 1804, IV, 474.

(3) Cieza de León: *Viajes*, 1532-50, cap. 44.

labor penosa y monótona sino cuando a ello se vieron constreñidos.

§ 169. Pero alllí donde no comprimía el desarrollo de la población un estado crónico de guerra, el incremento de los habitantes hizo preciso que los hombres se consagrasen a producir; y con esa mudanza en la vida social se inició una mudanza en los sentimientos pro-morales respecto al trabajo. Los konds nos proporcionan un ejemplo (1):

«Consideran depresivo para su dignidad todo tráfico o comercio... y miran como gente baja y plebeya a todos los que no son guerreros o labradores.»

Sobre los javaneses (2) nos dicen:

«Desprecian el comercio, y los personajes de alto rango consideran deshonroso su ejercicio; pero la gente del pueblo se halla siempre dispuesta a entregarse a los trabajos agrícolas, y los jefes a honrar y fomentar la agricultura.»

Sabemos por varias fuentes que las tribus germánicas, así en su primitiva residencia como en los territorios que invadieron, se reconciliaron con el cultivo, alternándolo con la caza y el merodeo, sin duda porque ninguna otra ocupación bastaba para obtener el necesario sustento.

Sobre estos y otros períodos análogos de transición pueden aventurarse dos observaciones. La primera es que, como la industria, y sobre todo la industria agrícola, es al principio incumbencia de esclavos y de mujeres que trabajan bajo una autoridad superior, cuando los hombres libres se ven obligados a trabajar a causa de la carencia del sustento, sienten gran repulsión a

(1) General Campbell: *Thirteen Year's Service in Khondistan*, 1864, pág. 50.

(2) Raffes: *History of Java*, 1817, 1, 246.

hacerlo por cuenta de otros, es decir, a alquilar su labor, porque el trabajo por contrato bajo una autoridad se asemeja demasiado al trabajo impuesto por la fuerza. Schomburgk (1), después de pintar a los caribes como la raza más laboriosa de la Guayana, añade que sólo la extrema indigencia puede hacer que un caribe se humille a trabajar mediante salario por un europeo. Con igual o mayor fuerza revelan ese mismo sentimiento ciertos pueblos pacíficos para quienes la subordinación es cosa poco familiar o desconocida. Hablando de la región Sudeste de la India, dice Lewin (2):

«Entre las tribus de las montañas no se conoce el trabajo asalariado; cada cual trabaja para sí. En 1865 hubo que abrir un camino en ese distrito, y aunque se ofrecieron salarios fabulosos, la población montañesa se negó enérgicamente a trabajar.»

Y más acentuada es aún la aversión de los laboriosos sonthales a toda labor impuesta (3):

«El sonthal no se pone nunca al servicio de nadie: no quiere trabajar más que para él y su familia. Si se intenta obligarle, abandona el país o se interna en la espesura; y allí, olvidado y seguro, empieza a desbrozar un trozo de terreno y a construirse una choza con troncos de árboles.»

La segunda observación es que el menosprecio del comercio, coexistente al principio, como hemos notado, con la estima de la agricultura, se debe quizá al hecho de ser ejercido en su origen, principalmente, por hombres no sedentarios, miembros dispersos y poco seguros de una comunidad donde la mayoría de los restantes individuos tenían posiciones estables. Pero el

(1) Schomburgk: *Reisen in British Guiana*, II, 427-8.
(2) Lewin: *Wild Races of South Eastern India*, 90 y 91.
(3) Sherwill: *Journal of Asiatic Society*, Bengal, xx, 554.

desarrollo del comercio modificó poco a poco esa apreciación. Así como las tribus cazadoras desdeñaban la agricultura, cuando no era esencial para ellas, pero empezaban a respetarla cuando llegaba a ser medio indispensable de vida, así también el comercio, que al principio no era esencial (porque la mayoría de las cosas esenciales se hacían en la casa), carecía de la sanción de la necesidad y de la costumbre hereditaria; pero conforme fué creciendo su valor, dejó de excitar poco a poco el sentimiento pro-moral que se revela en el menosprecio.

§ 170. El desarrollo de sociedades populosas y el acicate, más poderoso cada vez, de las exigencias de la agricultura, no fueron parte, durante mucho tiempo, para que se reconociese el valor del trabajo, y eso por las razones ya indicadas: porque corría de cuenta de esclavos o de siervos, o en épocas posteriores, de hombres más o menos inferiores, física o espiritualmente. El pensamiento asociaba ambas cosas de una manera íntima, y la repugnancia natural al trabajo se fortificaba con la creencia de que su ejercicio era una confesión de inferioridad.

Aunque las literaturas de las antiguas sociedades civilizadas insisten sobre el deber del trabajo, la mayoría de las veces parece que se habla del deber de los hombres dependientes. El precepto contenido en el *Código de Manú* (1): «Haz todos los días el trabajo señalado que te corresponde», se refiere necesariamente a hombres sometidos a una autoridad: las palabras «trabajo señalado», implican un amo. Así también, según el *Libro de los Muertos* (CXXV) (2), el egipcio, al

(1) Manú, IV, 238, en William: *Indian Wisdom*, pág. 285.
(2) Bunsen: *Egypt's Place in Universal History* (trad. de Cotrell), V, 254-255.

ser interrogado después de morir, debía declarar: «No he sido perezoso» y «no me he remoloneado ni he perdido el tiempo». Del tenor de esta última frase, bien puede inferirse que esa labor diligentemente hecha era labor mandada. Lo mismo puede aplicarse a los hebreos. Si se recuerda que, siendo originariamente un pueblo pastoral, siguieron mirando durante mucho tiempo la guarda de ganados como ocupación relativamente noble (al modo de los árabes de hoy, que cuando no andan de saqueo no encuentran más que hacer digno que apacentar sus rebaños), podemos colegir que la obligación de trabajar pesaba principalmente sobre servidores o esclavos, siendo generalmente esta última palabra la más propia. Aunque el tercer mandamiento se aplica a los amos lo mismo que a los criados, y aun suponiendo que el origen de los mandamientos fuese indígena, el hecho de que la vida era aún principalmente pastoral, implica que el trabajo de que se habla era pastoral, y no manual. Cierto que en la leyenda de la condenación de Adán la maldición del trabajo pesa sobre todos sus descendientes; pero, en primer término, tenemos buenas razones para suponer que esa leyenda es de origen babilónico, y, en segundo término, según se desprende de las investigaciones modernas, los adami, raza negra, eran esclavos, y comer ellos del fruto prohibido, reservado a la raza superior, era una transgresión punible: bien así como el comer coca en el antiguo Perú estaba reservado a la clase de los Incas. Es muy posible, por consecuencia, que también entre los hebreos se impusiese el deber de trabajar a hombres inferiores más que a los hombres como tales. En la literatura persa se ve una idea más clara de la dignidad del trabajo independientemente de sus condiciones; se dice, por ejemplo: «El

que siembra semillas es tan grande a los ojos de Ormuz como si hubiese dado la existencia a un millar de criaturas.» Y en los *Parsis,* de Dosabhy Framji (1), leemos que «la religión de Zoroastro exhorta a ganar el pan con el sudor de la frente».

§ 171. Los pueblos de Europa, desde los primeros días hasta nosotros, ofrecen ejemplos de esta relación entre el tipo de actividad social y el punto de vista reinante a propósito del trabajo.

Tenemos por el pronto el ejemplo de los griegos. Platón manifiesta su sentir acerca de los comerciantes, diciendo que el legislador los pasa en silencio, mientras que por los agricultores demuestra todo el respeto que implica el darles leyes; y aún acentúa más en la *República* su desdén hacia todos los productores y agentes de distribución, comparándolos a lo más bajo del organismo individual. Semejantes son en la creencia y el sentimiento que expresa Aristóteles cuando dice: «Es imposible que el que hace la vida de un artesano o de un servidor asalariado haga vida virtuosa» (2).

Y no pasaba otra cosa más al Occidente. En el mundo romano, con su organización militar persistente y activa, era mayor cada vez la degradación de las clases no guerreras, esclavos y libertos. Y al través de «los siglos de tinieblas» que sucedieron a la brutal civilizacion de Roma, así como al través de aquellos otros de perpetuas guerras que condujeron a la fundación de grandes reinos estables, continuó subsistiendo ese menosprecio hacia el trabajo, así físico como intelectual; porque no se desdeñaba sólo la labor, tosca o

(1) Albitis: *The Morality of all Nations*, 1850, pág. 21.—Framji: *The Parsees*, pág. 48.

(2) Aristóteles: *Política*, lib. III, cap. IV.

hábil, del artesano, sino la labor intelectual del hombre de cultura. Sólo a medida que la guerra dejó de ser el único objeto de la vida para todos los que no pertenecían a las clases subyugadas, y sólo cuando estas últimas, a favor de su desarrollo, ejercieron más amplio influjo en la formación de la opinión, empezó a estimarse en cierta medida la dignidad del trabajo: hasta entonces, si las clases gobernantes le tributaban elogios, era por el convencimiento de que contribuía a su bienestar.

En nuestros días, especialmente entre nosotros y los norteamericanos, el elemento industrial se ha sobrepuesto hasta tal punto al militar y ejerce tal predominio en la formación de los sentimientos y de las ideas referentes al trabajo, que casi los ha invertido. Cierto que aún se mira con algán desdén el trabajo rudo, como signo de inferioridad de inteligencia y de posición social; cierto que la labor del artesano, aunque más considerada por las superiores facultades que implica, lo es poco por la clase a que se asocia; sin embargo, el trabajo intelectual ha conquistado un puesto honroso en la época contemporánea. Pero el hecho que debe notarse principalmente es que, con los progresos del «industrialismo» hacia la conquista de la supremacía social, se ha generalizado la convicción de que es un deber imperioso tener una ocupación útil cualquiera. La «ociosidad del rico» la condenan hoy los mismos ricos.

Hay que advertir, con todo, que aún sobrevive el añejo sentimiento entre los representantes del antiguo *régimen* —los oficiales del ejército y de la marina—; de donde resulta que, entre los individuos de su seno, los que poseen una cultura más elevada —los médicos militares y de marina y los oficiales de ingenieros— se

estiman de inferior nivel a los demás, y son tratados oficialmente con menos consideraciones.

§ 172. En este capítulo, como en todos los precedentes, vemos que las concepciones morales, o más bien, pro-morales, son determinadas por las diversas formas de la actividad social. Las formas que conducen visiblemente al bienestar común despiertan sentimientos de aprobación, y a la inversa, resultando a la postre que llega a asociarse a las mismas la idea del bien, y la idea del mal a su falta.

De ahí el contraste que se observa, desde los tiempos más remotos hasta hoy, entre el descrédito del trabajo en las sociedades exclusivamente guerreras y su predicamento en las total o relativamente pacíficas. Ese contraste se revela elocuentemente en el de las ceremonias con que se celebra el advenimiento de un jefe.

En el acto de proclamar un jefe o coronar un rey en pueblos no civilizados y guerreros, siempre figuran armas: ya se le levanta sobre un escudo sostenido en hombros de individuos de su séquito, ya se le ciñe la espada y se le entrega la lanza. Y como en la mayoría de los casos las sociedades relativamente pacíficas han conservado en sus tradiciones el ceremonial de su época exclusivamente guerrera, rara vez faltan símbolos de ese linaje al advenimieuto de un jefe supremo. No obstante, una tribu de Africa, citada ya, nos ofrece un ejemplo notable de ausencia de esos signos: la tribu de los manansas (1) que, recluída en una región montañosa por las tribus guerreras circunvecinas, se ha dedicado completamente a la agricultura, y dice: «A nosotros no nos hace ninguna falta la sangre de los animales: menos tenemos para qué desear la de los

(1) Holub: *Leven Years in South Africa*, II, 211.

hombres.» En esa tribu, según Holub, el nuevo soberano recibe a guisa de presentes un poco de arena, piedras y un martillo, «como símbolo de la industria y el trabajo».

Nos falta llamar la atención sobre un hecho en que importa fijarse. De los sentimientos pro-morales que sancionan y acreditan el trabajo surge en su día el verdadero sentimiento moral. Este no prescribe el trabajo sólo por sí, sino como consecuencia del deber de procurarse cada cual su sustento, en vez de esperarlo de otros. La virtud del trabajo consiste esencialmente en la realización de los actos indispensables para proveer a nuestra subsistencia, así como a la de los seres que dependen de nosotros, y para cumplir nuestros deberes sociales; mientras que el carácter vergonzoso de la ociosidad estriba esencialmente en el hecho de tomar del fondo común los medios de vivir, sin hacer nada por aumentar ese fondo ni contribuir de ninguna otra manera a la felicidad de los hombres.

CAPITULO XII

La templanza.

§ 173. Los sentimientos morales, o, más bien, pro-morales, que se relacionan con la templanza, tienen principalmente un origen religioso, como muchos de los sentimientos pro-morales asociados a ellos. Según hemos visto en los *Principios de Sociología* (§ 140), soportar el hambre viene a ser en muchos casos una virtud, porque es consecuencia de reservar una parte de sustento para el antepasado, o, en una etapa posterior, de ofrecer un sacrificio a los dioses. Cuando abunda poco el alimento, esas ofrendas entrañan ayunos absolutos o una restricción en las comidas; de esa suerte llega a asociar el pensamiento la moderación en el comer con una subordinación religiosa o casi religiosa.

Es posible que en ciertos casos se impongan restricciones análogas en lo tocante a las bebidas que se emplean en las libaciones, puesto que las cantidades indispensables para estas últimas reducen las que quedan para quienes los ofrecen. Si, como acontece a menudo, hay que cercenar de cada comida algo de bebida y de alimento para los seres invisibles que vagan alrededor, será natural suponer que el que se excede hasta el punto de embriagarse desatiende a esos seres invi-

sibles y merece censuras. Verdad es, como veremos en seguida, que otras ideas conducen a veces a creencias y sentimientos opuestos; pero es posible que de esa causa haya procedido la reprobación divina que se alega en ciertos casos.

Después de escritos los párrafos anteriores, he adquirido la prueba patente de que la sospecha que expresan es perfectamente fundada. Un pueblo, que, en todas las épocas conocidas de su historia, ha practicado con celo el culto de los antepasados y les ha ofrecido sacrificios periódicos, nos revela que la moderación en el alimento y en la bebida, extremada frecuentemente hasta el ascetismo, es una consecuencia de las atenciones concedidas a los muertos, a quienes se hacen constantes oblaciones. Decía Confucio (1): «El que aspire a ser completamente virtuoso no ha de buscar un goce en la comida.» Aquí se menciona la virtud independientemente de su causa. Pero Confucio decía también: «Yo no puedo descubrir en Yu ningún defecto.» El tomaba alimentos ordinarios y bebidas comunes, pero demostraba suma piedad filial hacia los espíritus. Vestía pobremente, pero se adornaba con elegancia suprema para sacrificar. Aquí se nos presenta la virtud en relación con el deber religioso, siendo este último la causa y aquélla la consecuencia.

Claro es que la virtud de la templanza, cuando no se mira a su supuesta sanción religiosa, no puede tener más sanción que su utilidad, tal y como la experiencia la determina. Los efectos bienhechores de la moderación y los efectos dañosos de los excesos sirven de base a los juicios y a los sentimientos que los acompañan.

(1) Confucio: *Analectes*, I, 14; VIII, 21.

No podremos formarnos ideas racionales a propósito de la templanza, especialmente en la comida, hasta que dirijamos una ojeada sobre las variaciones que introducen en las exigencias fisiológicas las variaciones de las circunstancias ambientes.

§ 174. Lo que en nosotros sería glotonería repugnante y censurable es completamente normal y hasta necesario en las condiciones en que viven ciertas razas de hombres. Cuando el país es de tal índole que en unas épocas escasean los medios de subsistencia, y en otras abundan, la supervivencia depende de la capacidad para consumir cantidades enormes de alimento cuando la ocasión lo depara. Buen ejemplo de ello nos ofrece la pintura de sir Georges Grey (1) de las orgías que se celebran en Australia cuando se encalla en la costa una ballena:

«Al punto afluye en tropel de todas partes alegre muchedumbre de indígenas. De noche bailan y cantan; de día comen y duermen; y sigue la francachela durante días hasta que abren un buen boquete en la ballena; y entonces los veis subirse y meterse por el hediondo cadáver en busca de las tajadas más sabrosas... Allí se están los días enteros pringados de pies a cabeza de una grasa nauseabunda y atiborrados de carne podrida... Cuando, por último, se retiran del festín, todavía se llevan lo suficiente para tambalearse con el peso.»

Viviendo en un país estéril y medio muertos de hambre con frecuencia, los australianos que no fuesen capaces de aprovechar cumplidamente una ocasión de ese género, serían los primeros en morir en tiempos de

(1) Grey: *Expedition of Discovery in W. and N. W. Australia*, II, 277-278, y *Journal of the Anthropological Institute*, VII, 148.

escasez. El testimonio de Christison sobre una tribu del centro de Queesland prueba que tal es la verdadera interpretación. Sus individuos son de mucho comer sólo al principio; pero en cuanto se acostumbran a vivir a ración, haciendo comidas regulares de pan o *damper*, comen muy moderadamente, quizá más moderadamente que los europeos.

En otras ocasiones, lo que a nosotros nos parece un exceso inaudito y casi increíble, se debe a la necesidad fisiológica de producir calor en climas donde son muy grandes las pérdidas del mismo. Tal es la explicación del siguiente caso (1):

«Por Kuilittuk aprendí a conocer otro lujo de los esquimales. Había él comido y bebido hasta embriagarse, y a cada paso se dormía, con la cara encendida y congestionada y la boca abierta. A su lado estaba sentada Arnalua (su mujer), cuidando la marmita puesta al fuego. De poco en poco tiempo despertaba a su marido para atestarle la boca, hasta donde podía, de carne a medio cocer, sirviéndose al efecto del dedo índice; y cuando ya la boca estaba bien repleta, cortaba el trozo de carne al nivel de los labios. El hombre mascaba parsimoniosamente, y así que ella columbraba un vacío, lo colmaba con un trozo de grasa cruda. Durante esta operacion, el bienaventurado no movía ninguna parte de su cuerpo, excepto las mandibulas; ni siquiera abría los ojos; pero a ratos manifestaba su íntima satisfacción con un gruñido muy expresivo, cuando la boca ofrecía bastante espacio libre para dejar paso al sonido.»

Otro ejemplo no menos sorprendente tenemos en el Asia septentrional. Dice M. Cochrane (2):

(1) Capt. Lion: *Private Journal*, 1824, págs. 181, 182.

(2) Cochrane: *Pedestrian Journey through Russia and Si-*

«Los yakutos y los tunguses son muy glotones... Yo di a un niño (un chiquillo de unos cinco años) una vela de sebo de la peor catadura; se la tragó, y acto seguido devoró una segunda y una tercera con la mayor avidez. Luego el timonel le dió varias libras de manteca rancia y helada; se las tragó inmediatamente; después le entregó un pedazo de jabón amarillo, y el jabón tomó el mismo camino. Carne o pescado, todo lo engullen, proceda del animal que quiera, así sea corrompido y dañoso; y la cantidad no varía más que entre lo que tienen y lo que pueden procurarse. Varias veces he visto a un yakuto o un tungús devorar cuarenta libras de carne en un solo día.»

Los efectos fisiológicos de ese enorme consumo nos los da a conocer el capitan Wrangel:

«Aún en Siberia se llama a los yakutos *hombres de hierro,* y creo que ningún otro pueblo del mundo podría soportar tambien como ellos el frío y el hambre. Los he visto frecuentemente, con el frío terrible que castiga a aquella comarca, y después de mucho tiempo de apagado su fuego, dormir tranquilamente al raso, medio desnudos y con el cuerpo cubierto de una espesa capa de escarcha.»

Y ahora notemos el hecho importante y significativo de que allí donde la supervivencia depende de la capacidad para comer y digerir inmensas cantidades de alimento, esa capacidad adquiere una sanción moral o pro moral. Así, Erman cita este adagio de los yakutos: «Comer y engordar mucho es el destino más alto de los hombres.»

§ 175. Pasando de estos ejemplos extremos, en que las exigencias de la vida engendra ideas correspon-

beria Tartary, 1825, I, 254.—Wrangel: *Expedition to the Polar Sea.* (Ed. Sabine), 384.—Erman: *Travel in Siberia,* II, 361.

dientes del bien y el mal, y viniendo a los casos ordinarios de los climas templados o tropicales donde entra en juego una especie de sanción moral, en el sentido en que solemos entender esta palabra, no descubrimos ya ninguna conexión entre la templanza y las demás notas del carácter, si no es la asociación general de la glotonería con la degradación.

Y aun esa generalización restringida podría estimarse problemática. Cook (1) hablaba de los tahitianos como gente que consumía «una cantidad prodigiosa de alimentación». Sin embargo, eran una raza hermosa bajo el punto de vista físico, superior intelectualmente a muchas otras, y con prendas de carácter dignas de admiración, según la pintura de Cook, a pesar de sus costumbres licenciosas. Por el contrario, los árabes, relativamente sobrios en la comida y la bebida, en sus relaciones con el otro sexo allá se van con los tahitianos, puesto que siempre están cambiando de mujeres, y dicen de sí mismos: «Los perros son mejores que nosotros.» Poca admiración merecen bajo ningún concepto: son fanáticos, son vengativos y miran la destreza en el robo como una recomendación para un hombre que quiere casarse (2).

En los pueblos extraños a la civilización, no sólo no se descubre ninguna relación definida entre la templanza o la intemperancia y los demás carácteres, sino que tampoco se obseva, a no ser en grado mínimo, ninguna apreciación que pueda llamarse moral, sobre una a otra. Su opinión en la materia no ha llegado a formularse, salvo en el dicho notable de los yakutos, de que ya se ha hecho mérito.

Sin embargo, en algunas sociedades antiguas semi-

(1) Capt. Cook Hawkesworth: *Account of Voyages*, II, 202.
(2) Palgrave: *Journey through Central Arabia*, I, 10.

civilizadas se había despertado la conciencia de que es un mal el exceso de alimentación. Se lee en el *Código de Manú* (1):

«La glotonería es odiosa: perjudica a la salud, puede conducir a la muerte y cierra seguramente el camino que lleva a la santidad de la virtud y a la felicidad celestial.»

La reprobación de los excesos en el comer se halla implícita en el pasaje del *Mahabharata*, que representa la felicidad celeste como pura de todo «placer sensual». Y claro es que tanbien implica esa reprobación la vida ascética que recomiendan los sabios indos. Los hebreos tenían la misma idea y aconsejaban a veces la sobriedad, según demuestra el proverbio:

«No andes con los bebedores de vino ni con los que comen carne, porque el bebedor y el comilón se empobrecerán y la soñolencia les hará vestir harapos.» (*Proverbios*, XXIII, 20, 21.)

Los egipcios consideraban la glotonería como un vicio; pero se entregaban a ella sin reservas. Por un lado, incluían los excesos en el comer entre los cuarenta y dos pecados capitales, y por otro:

«No parecen haber sido muy sobrios en sus banquetes. Herodoto dice (II, 78) que en los festines se iba presentando a los convidados una imagencita de madera que figuraba una momia, con la siguiente exhortación: «¡Mira esto, bebe y regocíjate. ¡Cuando mueras, serás como esto!» Y la exhortación no era estéril. Las pinturas de los monumentos nos ofrecen, no sólo hombres, sino mujeres, devolviendo el alimento o la bebida» (2).

(1) Manú, II, 54.—Muir: *Original Sanskrit Texts*, V, 324.
(2) Max Duncker: *History of Antiquity* (trad. ing. de Abbott), I, 225.

Pero el sentido general de estos ejemplos parece ser que, a medida que se han constituído sociedades organizadas y se han generalizado las experiencias, se ha llegado a condenar los excesos del alimento en nombre de la utilidad.

§ 176. «Abuso de la bebida» es una frase que, aunque aplicable al abuso de líquidos no fermentados, se aplica de hecho al de los líquidos fermentados, y por consiguiente, embriagadores, o, en general, a los que pueden producir embriaguez por cualquier causa. La opinión tocante a su uso depende principalmente de la observación de los efectos que producen, efectos que aquí se aprueban y allí se censuran.

Es un error suponer que la embriaguez se condena en todas partes. La embriaguez producida por el alcohol o por cualquier otra sustancia, ha sido celebrada en tiempos primitivos, y lo es aún en algunas partes. En tal sentido puede interpretarse la observación de un arafura (1) a quien se instaba a creer en el Dios de los cristianos diciéndole que ese Dios está presente en todas partes. «Pues entonces (respondió) está en vuestro arak, porque yo nunca me siento tan alegre como cuando lo he bebido en grande.» Y esa idea, implícita aquí, la expresaban clara y continuamente los antiguos indos en los elogios que hacían del soma. Creían que el dios Soma estaba presente en el jugo de la planta de ese nombre; la embriaguez que causaba era la posesión del dios; y el estado de exaltación que en la bebida buscaban, hallaban y ensalzaban, era para ellos un estado de bienaventuranza religiosa: suponían que a los dioses mismos inspiraba de esa suerte el dios Soma. Dice Max Müller:

(1) Kolff: *Voyages of the Dourga*, 161.

«Madakyut significa un estado de embriaguez que no era incompatible con el carácter de los antiguos dioses... Nosotros no tenemos ninguna palabra poética expresiva del estado elevado de excitación mental que producía el jugo embriagador del soma o de otras plantas; estado que no tenía nada de ignominioso, sino que, a la inversa, se celebraba en tiempos antiguos como una bendición de los dioses, como un estado no indigno de los mismos dioses, y que permitía al poeta y al guerrero dar cima a sus más altas empresas» (1).

Los griegos, a su vez, creían que Dionisos estaba presente en el vino, y la «excitación báquica», que comunicaba el don profético, era un efecto de la posesión divina. Así surge una sanción religiosa de la embriaguez, según desmuestran las orgías. Y no faltan casos análogos en nuestro tiempo. Según Burton (2), los dahomeyanos creen que es «un deber hacia los dioses el embriagarse», y los aínos santifican la embriaguez con la ficción de «beber por los dioses; cuanto más *saké* beben los aínos, más devotos son y más agradan a los dioses» (3). Análogas ideas y sentimientos existen en Polinesia en relación con el uso del embriagador *ava*, *kava* o *yacona*. En las islas Viti, durante los preparativos del festín y al beber, se recitan oraciones y se cantan himnos, y se mira como un honor el tomar parte en esas ceremonias.

Es, pues, evidente que la embriaguez, lejos de ser objeto siempre de anatema religioso, cuenta a veces con una sanción religiosa, y entonces viene a justificarla un sentimiento pro-moral. Así lo desmuestran los

(1) J. Max Müller: *Rig Veda*, I, 118.—Muir: *Sanskrit Texts*, V, 260.

(2) Burton: *Mission to Dahome*, II, 250.

(3) Bird: *Unbeaten Tracs in Japan*, II, 68.

aínos que se niegan a todo trato con los que no beben.

§ 177. Con o sin sanción de ese género, la intemperancia se halla muy generalizada, bajo una u otra forma, en las razas inferiores.

Pallas (1) dice que los kalmucos son intemperantes en el comer y en el beber, siempre que se les presenta la ocasión. Las fiestas de los konds, según Campbell (2), «acaban generalmente en borrachera general». Brett (3) escribe que la embriaguez de los indígenas de la Guayana se manifiesta a veces «en terribles excesos». Y a propósito de los guatemaltecas actuales leemos que «la mayor felicidad de ese pueblo consiste en la embriaguez que produce el abuso de la chicha...» (4). Estos últimos testimonios, relativos a los pueblos americanos del día, recuerdan testimonios semejantes referentes a los antiguos pueblos americanos. Sobre los peruanos dice Garcilaso de la Vega (5): «Trajeron gran cantidad de licor, porque éste era uno de los vicios predominantes de los indios.» Respecto de los yucatecas, escribe Landa (6): «Los indios eran muy viciosos y se emborrachaban frecuentemente»; «las mujeres se embriagaban en banquetes, pero sólo entre sí». Y según Sahagún (7), los mejicanos decían que los malos efectos de la embriaguez los producía uno de los

(1) Pallas: *Nachrichten über die Mongolen*. San Petersburgo, 1776, I, 131.

(2) General Campbell: *Thirteen Year's Service in Khondistan*, 164.

(3) Brett: *Indian Tribes of Guiana*, 349.

(4) Haefkens: *Centraal Amerika*. Dordrecht, 1832, página 406.

(5) Garcilaso de la Vega: *Comentarios reales*, lib. VI, capítulo XXII.

(6) Landa: *Relación de las cosas del Yucatán*, §§ 22 y 23.

(7) Sahagún: *Historia general de Nueva España*. Méjico, 1829, lib. I, cap. XXII.

dioses del vino, y, por consiguiente, no parecían mirar como un pecado lo que hacían mientras estaban beodos.

Pero la intemperancia dista mucho de ser universal en los pueblos no civilizadados y semicivilizados; algunos de los más primitivos, como algunos muy adelantados, son sobrios. Así, con referencia a los veddahs leemos: «No fuman, son muy morigerados y no beben más que agua» (1). Y al decir de Campbell (2), «los lepchas, aunque apasionados por las bebidas fermentadas y alcohólicas, no son dados a la embriaguez». Sobre los indígenas del interior de Sumatra, no corrompidos más que en parte por el contacto con los malayos, dice Marsden (3): «Son sobrios, así en la comida como en la bebida.» Tambien el Africa suministra ejemplos:

«Los fulahs y los mandingos se abstienen rigurosamente de las bebidas fermentadas y del alcohol, que aborrocen hasta el extremo de no volver a ponerse, sin lavarla, la ropa que les cae una sola gota» (4).

Y Waitz hace la observación general de que, «a excepción de los que han tenido frecuente roce con los blancos, no puede atribuirse a los negros una afición marcada a las bebidas fuertes» (5).

Esta última observación, recordándonos lo mucho que han contribuído los europeos a la desmoralización de las razas indígenas que pretenden civilizar, y recordándonos especialmente los desastrosos efectos que ha producido en ellas la venta del aguardiente y del

(1) Bailey: *Transactions of the Ethnological Society*. London. New Series II, 291.

(2) Campbell: *Journal of the Ethnological Society*. London, Julio de 1869, pág. 147.

(3) Marsden: *History of Sumatra*, 173.

(4) Winterbottom: *Native Africans of Sierra Leone*, I, 72.

(5) Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 86.

ron, nos indica cuán circunspectos debemos ser en materia de inducciones sobre la relación de los hábitos de intemperancia con el estado social. Es evidente que en ciertos casos, como sucede con los veddahs, la sobriedad puede proceder de la falta de bebidas embriagadoras, y en otros, la intemperancia no es cualidad natural del tipo o de la tribu, sino que ha sido importada.

§ 178. Quizá en la larga historia de los pueblos europeos podrá buscarse con más esperanza de éxito una correlación entre la sobriedad y las condiciones sociales. Lo que puede decirse es que, si la hay, no parece muy definida.

Por brutal que fuese el sistema social de los espartanos, eso no obstaba para que tuviesen un régimen de vida ascético: recordando las lecciones que les daban los ilotas ebrios, es patente que en un principio los espartanos reprobaban la embriaguez, y eran habitualmente sobrios; mientras que distaban de serlo en la misma época los atenienses, mucho más civilizados bajo el punto de vista social, y muy superiores en cultura. De algunos raros testimonios se desprende que, entre los pueblos europeos que entonces se hallaban socialmente organizados, aunque sólo de una manera rudimentaria, era frecuente el abuso de las bebidas. Diodoro de Sicilia (1) dice de los antiguos galos: «Tienen una afición tan desmedida por el vino, que se precipitan ansiosamente sobre él en cuanto lo importan los comerciantes.» Tácito, describiendo a los antiguos germanos (2), afirmaba que «no era vergonzoso para nadie el pasarse bebiendo un día y una noche». No tenemos muchos informes sobre lo que se bebía en los «siglos de tinieblas», pero por las indicaciones que

(1) *The Historical Libray of Diodurus Siculus*, 1814, v, 2.
(2) Tácito: *Germania*, XXII.

poseemos, puede inferirse que predominaba la intemperancia. Uno de los escándalos del período merovingio fué el que dió el obispo Eonio (1) que se cayó borracho celebrando la misa. Se nos advierte que Carlomagno (2) era sobrio, lo cual parece dar a entender que era una cosa excepcional la templanza. No se pierda de vista que en Francia, aun sin llegar a la embriaguez, se bebía vino con exceso durante siglos muy posteriores. Montaigne, después de advetir que, cuando escribía, la embriaguez era menor que durante su infancia, dice:

«He visto un gran señor de mi tiempo... que sin violencia se bebía durante las comidas poco menos de veinte cuartillos (*) de vino» (3).

Claro es que desde los tiempos de Montaigne hasta los franceses de hoy, la mayoría de los cuales agua el vino, ordinarimente flojo, que bebe, la intemperancia ha disminuído de una manera sensible. Entre nosotros se ha operado un cambio parecido, aunque con mucha irregularidad. En la época de los anglos y daneses, en que se embriagaban los monjes como todo el mundo; en la época de los normandos, que no tardaron en tener tan poca templanza como los vencidos, y durante los siglos siguientes, eran grandes y generales los ex-

(1) Gregorio de Tours: *Histoire ecclésiastique des Francs*, 1836, v, 41.

(2) Eginhard: *Life of Karl the Great*, trad. ing. de Glaister, 1877, cap. XXIV.

(3) Montaigne: *Essais* (trad. ing. de Cotton), II, 14.

(*) «Cinco *lots* de vino», dice Montaigne; pero los diccionarios no están de acuerdo en punto a la equivalencia del *lot*. Según unos, equivalía a dos pintas; según otros, a cuatro. Esta última cifra es la que da Littré. De ser la exacta, claro es que habrá que doblar la cantidad estampada en el texto, porque se trataría de veiente pintas de París, cada una de las cuales era cerca de un litro ($0^{l},931$).—(N. DEL T.)

cesos de bebidas de poca fuerza. A principios del siglo último, cuando el consumo de las bebidas alcohólicas llegó a elevarse hasta cerca de nueve cuartillos anuales por cabeza, en el conjunto de la población, dando margen a escenas como las que pintaba Hogarth en su *Gin Lane*, vino como remedio el acta sobre la ginebra, derogada a poco, después del mal resultado que dió (1). Durante el resto del siglo, «la bebida siguió siendo el vicio dominante de las clases medias e inferiores», y los ricos hacían tal derroche de vino en sus convites, que muchos se arruinaban.

§ 179. Así, pues, las relaciones entre el uso de la bebida y el tipo de vida social son oscuras. Nosotros no podemos asegurar, como los miembros de las sociedades de templanza, que exista una exacta correspondencia entre esta última y la civilización, ni entre la intemperancia y la degradación moral en general. «La mitad de las razas asiáticas, según el cirujano general Balfour (2) —árabes, persas, indios, birmanes, malayos, siameses...— son sobrias»; y, sin embargo, nadie entiende que esas razas sean superiores, por su tipo social ni por su conducta social, a las razas europeas que tanto distan de ser sobrias. En la misma Europa, diferencias análogas nos dan idéntica lección. La vida social de la sobria Turquía no es tan elevada como la de Escocia, donde se consume tanto whisky. Y si comparamos a Italia con Alemania, no vemos que al contraste entre lo poco que se bebe en la una y lo mucho que se bebe en la otra, corresponda un contraste del género que podría suponerse entre sus estados morales respectivos. Mirando, por una parte, al

(1) Massey: *History of England under George III*, II, 60.
(2) Balfour: *Cyclopædia of India*, tercera ed., I, 164.

beduino (1), ladrón por costumbre y lleno de vicios de tadas clases, pero que no bebe licores fermentados, y grita: «Quita de ahí, borracho», y, por otra parte, al hábil artesano inglés que bebe a veces hasta el exceso (y los más hábiles son los más abonados para el caso), pero que en otros sentidos es por lo común una excelente persona, no descubrimos ninguna clara asociación entre la templanza y la rectitud.

Alguna conexión cabe suponer racionalmente entre la costumbre de la embriaguez y un estado general de miseria. Cuando se lleva una vida mísera, se siente gran tentación de beber, en parte para disfrutar un corto placer momentáneo, y en parte para desechar las ideas tristes para el porvenir. Pero recordando lo que dominaba la embriaguez entre nuestras clases superiores durante el siglo último, no es posible decir que les servía de excusa la miseria, por lo menos la miseria física. También suele parecer una causa suficiente el tedio, y quizá el tedio explique el predominio de la embriaguez en Europa durante los antiguos días, cuando no se sabía en qué pasar el tiempo fuera de la guerra o de la caza. Pero es el caso que existen varios pueblos cuya vida es bastante monótona y que no beben. Indudablemente concurren aquí varias influencias, y sus efectos parecen demasiado irregulares para prestarse a generalizaciones.

§ 180. Pero lo que a nosotros nos importa principalmente es la consideración de la templanza y la intemperancia bajo el punto de vista ético. No hay que decir que la concencia moral condena la intemperancia en la comida y la bebida, considerando, no sus efectos exteriores, sino sus efectos interiores, perjudi-

(1) Burton: *Pilgrinage to Medina*, III, 93.

ciales por igual para el cuerpo y para el espíritu. Pero no sucede lo propio con la conciencia pro-moral. Tenemos varios casos de aprobación o reprobación de la intemperancia, según las ideas religiosas y los hábitos sociales.

Ya hemos visto que ciertas creencias teológicas santifican la embriaguez; y ahora procede advertir que la costumbre de excederse en la bebida, y la opinión corriente que se forma bajo su imperio, pueden conducir a la sanción social dèl abuso. El ejemplo de una de las razas no civilizadas nos revela que la costumbre de tomar cualquier subtancia embriagadora, cuando se generaliza, basta por sí sola para determinar su justificación y algo más que su justificación. Hablando de los kasias, dice Yule (1):

«Lo primero quizá que llama la atención en ese pueblo es su afición desmedida a mascar betel, y la absoluta indeferencia con que miran las huellas que deja en sus dientes y en sus labios. Más bien se alaban de eso, diciendo que «los perros y los bengalis tienen »los dientes blancos».

En los anales de las antiguas razas civilizadas encontramos testimonios de una vanagloria parecida por los excesos. El *rishi* indo, aparte la sanción religiosa que atribuía a la bebida del soma, se enorgullecía por la excitación que provocaba; y en un pueblo vecino, y bajo el influjo de las mismas ideas, el abuso de alcohol, lejos de mirarse como una cosa vergonzosa, se tenía por todo lo contrario, como atestigua el epitafio de Darío Hidasped, proclamando que fué un gran conquistador y un gran bebedor, y como acredita también el elogio que hacía de sí mismo Ciro cuando, «en su

(1) Yule: *Journal of Asiatic Society*. Bengal, XIII, 620.

carta a los espartanos, decía que, por otras muchas cosas, era más a propósito que su hermano para ser rey, y principalmente porque podía resistir mucho vino». Pero las pruebas más palmarias de que la costumbre de la embriaguez puede engendrar un modo de sentir que la justifica, nos las da la Europa moderna. Los usos referentes a la bebida, que reinaban en la Alemania de otras épocas y que aún se conservan entre los estudiantes, prueban que, al par con una afición desordenada a beber, y una resistencia casi increíble, se había desarrollado un sentimiento de desdén hacia los que no llegaban ni con mucho a la resistencia media, y un sentimiento de orgullo por la facilidad que ellos tenían de beber las mayores cantidades en el menor espacio de tiempo. Entre nosotros predominaban ideas y sentimientos semejantes en el siglo pasado. Para justificar los excesos, se repetía el dicho de que «el que no se divierte nunca, es un alma apocada». La costumbre de tomar sal para excitar la sed, el uso de vasos de vino que no se sostenían y las frases sacramentales con que se recomendaba apurar hasta la última gota, eran signo evidente del desprecio de la moderación, natural en quien encomiaba al hombre capaz de despachar «sus tres botellas». Aún viven algunas personas que han asistido a orgías, en que el huésped, después de cerrar la puerta con llave y de colocar cierto número de botellas de vino en el aparador, anunciaba a los convidados que tendrían que vaciarlas antes de levantarse: si alguien se negaba a tomar su parte correspondiente, era objeto de general reprobación (1).

(1) El difunto Mr. John Ball, miembro de la Sociedad Real, educado en los alrededores de Belfast, intimó de joven, a pesar de ser nominalmente católico, con una rica fa-

Pero mientras en las pasadas generaciones la intemperancia contaba con el apoyo de cierto sentimiento pro-moral, en la generación presente domina un sentimientos distinto, no sólo pro-moral, sino moral, a favor de la templanza. El exceso en la bebida merece censuras universales; el embriagarse, aunque no sea más que una vez, deja una mancha en la reputación de un hombre; más aún: muchas personas condenan hasta el uso moderado de la bebida. Así, en América se bebe agua en las comidas, y está mal mirado el tomar vino.

---

milia protestante, cuyo jefe, un *gentleman* de edad, era objeto de la veneración de los suyos. Mr. Ball me contó que ese patriarca se había encariñado con él; y un día, al salir del comedor, le llevó aparte, y, dándole golpecitos en el hombro, le dijo: Querido amiguito, tengo que hablarle a usted a propósito del vino. No bebe usted bastante. Siga usted mi consejo: procure ir acostumbrando la cabeza ahora que es joven, si quiere usted beber después durante toda su vida como un *gentleman*.

CAPITULO XIII

La castidad.

§ 181. Para comprender bien el aspecto ético de la castidad deben estudiarse antes sus sanciones biológicas y sociológicas. Siendo el criterio supremo de la moral evolucionista el logro del bienestar individual y social, la exigencia de la castidad ha de inferirse de sus efectos en codiciones dadas.

En el hombre, como en los seres inferiores, las necesidades de la especie son las que determinan que tales o cuales relaciones sexuales constituyan un bien o un mal, porque las relaciones desfavorables al medro de la descendencia en calidad o número deben tender a la degradación y extinción del linaje. Así se explica el hecho de que unos animales sean polígamos, y otros monógamos. En la tercera parte de los *Principios de Sociologia*, que trata de las «Instituciones domésticas», se ha mostrado que las relaciones entre los sexos toman diversas formas, según las circunstancias ambientes; y que en ciertas condiciones llegan a ser una necesidad ciertas formas inferiores de la relación, puesto que sería fatal para la sociedad el dejar de adoptarlas. Se vió que existía una conexión natural entre la poligamia y una vida de perpetuas hostilidades que aca-

rrean la muerte de muchos hombres. En efecto: entre varias tribus cuyos varones se exterminan, las que, por ser monógamas, dejan muchas mujeres sin maridos y sin hijos, no pueden conservar su población frente a las polígamas, que utilizan todas sus mujeres como madres (§ 307). Vimos también que en algunos casos, como acontece especialmente en el Thibet (1), la poliandria parece más favorable al interés social que ninguna otra relación de los sexos. Diversos viajeros la aprueban, y hasta un misionero moravo la defiende, diciendo que «una población excesiva en un país estéril debe ser una gran calamidad», y produce «eterna guerra o eterna escasez» (§ 301).

Tales formas inferiores de matrimonio no son compatibles con la concepción de la castidad existente en las sociedades adelantadas donde se ha establecido la monogamia. Esa palabra, según nosotros la entendemos, denota la abstención de toda relación sexual o la relación sexual de un solo y único hombre con una sola y única mujer. Pero no cabe extender esta concepción superior de la castidad a aquellas sociedades inferiores, ni debe esperarse descubrir en las mismas una reprobación moral de esas relaciones más libres, semejante a la que en nosotros provocan. Para comprobarlo, dirijamos una ojeada a los hechos.

§ 182. Ya en el § 120 se citan varios testimonios de esta verdad tan sorprendente para los que no han llegado a conocer, a favor de la educación, las manifestaciones multiformes de la humanidad, a saber: que en varias partes existe la aprobación moral de la poligamia, mientras que se condena la opuesta institución. Esa verdad, sin embargo, no debería sorprender a na-

(1) Wilson, *The Abode of Snow*, Edimb., 1875, pág. 235.

die, puesto que todos se han acostumbrado a leer desde la infancia la aprobación tácita de semejante uso en el libro que tienen por divino. Se habla allí de la poligamia de los patriarcas como cosa corriente, y se ve una mujer que la aprueba de una manera implícita instando a su marido a tomar una concubina. Pero aparte de esto, el caso de David nos ofrece la sanción religiosa y social del harem: implica la primera la afirmación de que David, a quien Jehová había dado «las mujeres de su señor», era un hombre «según su corazón» (el de Jehová); e implica la otra el hecho de que, cuando Nathán le reconvino, la reconvención consistía en que quitó a Urías su única mujer, no en que él tuviese varias (I *Samuel*, XIII, 14; II *Samuel*, XII). Podemos suponer razonablemente que el tener él varias mujeres constituía un título de dignidad, como lo son ahora las de los reyes en pueblos salvajes o semicivilizados. Es, pues, notorio que en ciertas condiciones sociales existe un sentimiento pro-moral en favor de la poligamia y de la especie de incontinencia que supone.

Lo mismo ocurre con la poliandria. Varios pasajes del *Mahabharata* (1) dan a entender que era una institución reconocida entre los antiguos indos, institución que estimaban perfectamente justa, y que practicaban aun los hombres reputados como modelo de virtud. Draupadi, la protagonista del poema, tenía cinco maridos, cada uno de los cuales poseía su casa y su jardín; y Draupadi los visitaba por turno, permaneciendo «dos días cada vez». Y, según hemos visto (§ 117), uno de esos maridos, Yudhishthira, desgraciado a pesar de su bondad, proclama el deber de obrar bien sin mirar a las consecuencias, mientras que Draupadi, por su par-

(1) Wheeler: *Histori of India*, I, 131, 136, 142.—*Mahabharate*, V, 1467.

te, pinta las virtudes que, en su sentir, deben adornar a la esposa, y se presenta a sí misma como guardadora de esas virtudes. Ejemplos semejantes ofrecen hoy algunas tribus de los valles del Himalaya, como los ladajis y los champas. Drew (1), después de decir que practican la poliandria, afirma que los ladajis son «joviales, complacientes y de buena condición»; que «no son pendencieros»; que «son muy veraces»; y añade: «En cuanto a la libertad social de las mujeres... creo poder decir que es igual a la de las mujeres de los obreros ingleses.»

Pero para interpretar rectamente estos hechos conviene advertir que el estado social en que existía primitivamente la poliandria en los pueblos indios, surgió de un estado social inferior aun en lo tocante a las relaciones de los sexos. Por malos que fuesen los dioses de los griegos, peores eran los de los antiguos indios. En los *Puranas*, lo mismo que en el *Mahabharata*, se leen relatos sobre los «amores adúlteros» de Indra, de Varuna y de otras divinidades; a la vez se dice expresamente que «las ninfas celestiales son cortesanas», y que los dioses «las envían de cuando en cuando a seducir a los sabios austeros». Una sociedad que poseía una teología de tal especie, por fuerza había de ser licenciosa. Hombres que llegaban a atribuir incestos a los dioses, no debían imponerse mucho freno a sí mismos. Leemos en el *Mahabharata* (2).

«En un principio las mujeres no estaban recluídas y vagaban a su albedrío con toda independencia. Aunque en su candor juvenil abandonasen a los maridos, no se

(1) Drew: *The Jummoo and Kashmir Territories*, 1875, páginas 287, 239, 240 y 250.

(2) Muir: *Old Sanskrit Texts*, IV, 41; V, 324.—*Mahabharata*, I, 471-922; en Muir, ob. cit., II, 336.

las tenía por culpables, porque tal era la costumbre de los antiguos tiempos.»

Y según una tracición referida en ese poema:

Ese estado de cosas fué abolido «por Svetakehi, hijo del rishi Uddalaka, irritado al ver que se llevaba a su madre un brahamín extraño. Su padre le dijo que no tenía razón para irritarse, porque en toda la tierra viven libremente las mujeres de las diversas castas: la situación de los seres humanos dentro de sus respectivas castas es igual a la del ganado en su rebaño.»

Es posible, por consiguiente, que la poliandria naciera como una limitación de la promiscuidad, y que el sentimiento moral que la abona sirviese de base realmente a una castidad relativa.

§ 183. Dejando esta semi-digresión sobre los tipos de castidad rudimentaria que implican los tipos inferiores de matrimonio, y volviendo al examen de la castidad y de la incontinencia, consideradas bajo sus formas más sencillas, atendamos ante todo a los testimonios que ofrecen diversos pueblos no civilizados. Y aquí, continuando el plan seguido en los capítulos anteriores, referentes a otros aspectos de la conducta, me veo obligado a citar hechos que, a no mediar una razón poderosa, omitiría. Con todo, no merecen más reparo que muchos de los que refieren diariamente los periódicos, sin más objeto que dar pasto a una insana curiosidad.

Los libros de viajes nos ofrecen ejemplos cumplidos de la falta completa o relativa de castidad Empecemos por la América del Norte. He aquí el testimonio de Lewis y Clarke (1), de acuerdo con los de Ross, a propósito de los chinuks:

(1) Lewis y Clarke: *Travels to the Source of the Missouri*, 1814, pág. 439.—Ross: *Adventures on the Oregon*, 1849, pág. 92

«Este pueblo, como todos los indios, dista tanto de juzgar criminal, ni aun indecorosa, la prostitución de las mujeres solteras, que ellas mismas solicitan los favores del otro sexo, con la plena aprobación de sus parientes y amigos.»

Esos mismos viajeros citan, con respecto a los siux, un hecho no menos significativo (1):

«Los siux nos ofrecieron squaws; y viendo que permanecíamos entre ellos después de rehusar, nos brindaban con mujeres para dos días.»

Viniendo más al Mediodía, tenemos a los criks que, según Schoolcraft (2), no son mejores que los chinuks. Y análogos ejemplos ofrecen algunas razas sudamericanas, como los tupis (3) y los caribes (4):

«No se temía infringir la regla de la castidad, ni se veía nada de malo en la incontinencia.»

Los caribes «no hacen ningún aprecio de la castidad de las mujeres solteras».

A estos ejemplos suministrados por América se juntan otros en que la falta de castidad es de orden restringido. Así, «entre los esquimales (5) se estima como una gran prueba de amistad entre dos hombres el cambio de mujeres por uno o dos días»; a cuyo hecho puede añadirse otro semejante entre los chippeuayanos (6):

«Es una costumbre muy común entre los hombres de este país cambiar de mujeres por una noche. Pero se hallan tan lejos de estimar culpable ese acto, que lo

(1) Lewis y Clarke, ob. cit., pág. 77.

(2) Schoolcraft: *The Indian Tribes of the United States*, v, 272.

(3) Southey: *History of Brazil*, 1810, I, 241.

(4) Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 382.

(5) Lubbock: *Prehistoric Times*, pág. 556.

(6) Hearne: *Journey from Prince of Wales Fort*. Dublin, 1796, pág. 129.

reputan uno de los vínculos más poderosos para estrechar la amistad de dos familias »

En los dacotas (1), como en otros muchos pueblos, hay relajación de costumbres antes del matrimonio, pero severidad después.

«Pocas naciones existen en el mundo en las cuales no pueda descubrirse la huella de esa costumbre que tiene por origen el natural deseo de no «precipitarse a ciegas en lo desconocido». Sin embargo, después del matrimonio, las mujeres dacotas serán tan austeras como las matronas espartanas en sus relaciones con el otro sexo.»

En la antigua Nicaragua (2), como en varios países, había otra especie de compromiso entre la castidad y la incontinencia.

«Con ocasión de cierta fiesta anual, todas las mujeres, de cualquier condición, podían abandonarse en brazos del que las agradase; pero en cualquier otro tiempo se les exigía rigurosa fidelidad.»

Parece, sin embargo, que con las solteras no rezaba ninguna prohibición, según el mismo Herrera atestigua. Muchas de esas mujeres (dice) eran guapas, y cuando estaban en edad de casarse, los padres solían mandarlas a ganar su dote. Se iban entonces por el país, conduciéndose de la manera más vergonzosa, hasta que reunían lo suficiente para casarse.

Asia ofrece ejemplos de otro uso común en los pueblos no civilizados. Los kamchadales (3) y los aleutes

---

(1) Burton: *The City of the Saints*, 142.

(2) Palacio: *San Salvador en 1576* (en Squier's *Collection of Rare and Original Documents*, vol. I, Nueva York, 1860), pág. 120, y Herrera: *Historia general de América* (trad. de Stevens, 1725), III, 340, 341.

(3) Ploss: *Das Weib*. Leipzig, I, 293.

prestan sus mujeres a los huéspedes, y lo mismo hacen otras varias razas del Asia septentrional. Pallas (1) nos dice que los kalmucos son poco celosos de sus mujeres, y se las dejan con frecuencia a los conocidos. Y sobre un pueblo vecino leemos (2):

«Las relaciones de los sexos entre los kirguises son de lo más primitivo: madres, padres y hermanos miran con la mayor indulgencia toda falta de moralidad, y los mismos maridos incitan a sus amigos a estrechar intimidad con sus mujeres... Los buruten desconocen los celos, lo mismo que los kirguises.»

De igual modo, según Prjevalsky (3), entre los mongoles «no se oculta siquiera el adulterio, ni se mira como un vicio». De pueblos más meridionales se pueden citar dos casos:

«Las costumbres de los karens rojos, así casados como solteros, son sumamente relajadas. Defienden como cosa que no tiene nada de malo el comercio sexual de los jóvenes, porque «esa es, dicen, nuestra costumbre» (4).

«Entre las mujeres de los todas es muy común la prostitución, mientras que la castidad es una virtud muy rara. Los lazos del matrimonio y los obstáculos de la consanguinidad son puramente nominales» (5).

A todos estos ejemplos, recogidos de diversos países,

---

(1) Pallas: *Nachrichten über die Mongolen*. San Petersburgo, 1776, I, 105.

(2) Valikhanof: *The Russians in Central Asia* (trad. ing. de Mitchell), 85.

(3) Prjevalsky: *Mongolia* (trad. ing. de Morgan, 1876), I, 70.

(4) Mason: *Journal of Asiatic Society*. Bengal, XXXV, segunda parte, 19.

(5) Shortt: *Transactions of the Ethnological Society*. London, VII, 240.

pueden agregarse otros de Africa. En las *Tierras Altas de Etiopía*, escribe Harris (1):

«Aquí (en Choa) no se aprecia nada el tesoro de la castidad, y la reparación máxima que puede recabarse en un tribunal de justicia por el caso más grave de seducción no pasa de algunos céntimos.»

El siguiente pasaje de Tuckey (2) revela la clase de ideas corrientes en el Alto Congo:

«Los padres y hermanos de una muchacha la entregan, antes de casarse, a cualquier hombre que les dé cuatro varas de tela, sin que padezca por eso la reputación de la moza ni le impida casarse después.»

Lo mismo ocurre en otros pueblos diferentes y más meridionales.

«Los buchmanos no consideran como un crimen la infidelidad al pacto matrimonial Apenas repara en eso la parte ofendida. No parecen tener ninguna idea de la distinción entre la niña, la doncella y la mujer casada; a todas las designan con un solo nombre» (3).

En Polinesia tenemos las conocidas costumbres de la sociedad Arreoi de Tahití, y en la misma región, o más bien en Micronesia, existen otros ejemplos semejantes. En su descripción de las islas de los Ladrones, dice Freycinet (4):

«Con frecuencia se había visto a los padres vender, sin sonrojarse, las primicias de sus hijas... y a las madres mismas exhortarlas a seguir los impulsos de los sentidos... Aún se posee una de las canciones que cantaban a sus hijas en tales circunstancias.»

Se repite el caso en las islas Palaos, donde es uso

(1) Harris: *Highlands of Ethiopia*, 1844, III, 167.
(2) Tuckey: *Expedition to the River Congo*, 1818, pág. 181.
(3) Lichtenstein: *Travels in Southern Africa*, II, 48, 49.
(4) De Freycinet: *Voyage au tour du monde*, 1827, II, 360.

general que las madres recomienden a las hijas recién iniciadas que exijan siempre el precio de sus favores; y la explicación del uso es «la avaricia de los padres sancionada por la costumbre» (1).

Pueblos primitivos e incultos ofrecen multitud de ejemplos de todo lo contrario. Dos de esos ejemplos proceden de esas tribus generalmente relajadas de la América del Norte. Dice Catlin (2), hablando de los mandanes:

«Sus mujeres son bellas y púdicas, y las buenas familias estiman y respetan la virtud como cualquier otra sociedad.»

Y a propósito de los chippeuas escribe Keating (3):

«La castidad es una virtud que estiman mucho los chippeuas, y sin la cual ninguna mujer puede prometerse ser esposa de un guerrero.»

Pero el mismo explorador afirma que hay mucha parte de vicio que se esconde. Africa proporciona también algunos ejemplos (4): «La mujer cafre es casta y púdica.» «Se dice que son muy raros los casos de infidelidad», y lo mismo se afirma de los buchasines. Los ejemplos más numerosos de castidad proceden de razas insulares. Mariner (5) dice que en las islas Tonga es muy raro el adulterio. «La castidad, según Marsden (6) es quizá más común (entre los indígenas de Sumatra) que en ningún otro pueblo.» Cosa semejante afirma

(1) Kubary: *Ethnographische Beiträge zur Kenntniss der Karolinischen Inselgruppen*. Berlín, 1885, págs. 50, 51.

(2) Catlin: *Manners and Customs of North American Indians*, 1841, I, 121.

(3) Keating: *Expedition to the Source of St. Peters River*, 1825, II, 165.

(4) Barrow: *Travels into Southern Africa*, I, 160.

(5) Mariner: *Natives of the Tonga Islands*, 1818, II, 161.

(6) Marsden: *History of Sumatra*, 222.

Low (1) de los moradores del interior de Borneo: «El adulterio es un crimen desconocido, y ningún dayak (del interior) se acuerda de haber oído un ejemplo». También en Dory (Nueva Ginea), según Kops (2), «se tiene en alto precio la castidad... El adulterio es desconocido». Y Erskine (3) declara que las mujeres de Uea, una de las islas Loyalty, «son muy castas antes del matrimonio y fieles esposas después». Algunos pueblos, que en otros sentidos figuran ante los inferiores, aparecen, bajo este punto de vista, entre los superiores. Snow (4) dice que las isleñas de Picton (Tierra del Fuego) son sumamente púdicas; y es un hecho digno de mención que entre las tribus más bárbaras de los musheras (5) de la India, donde el matrimonio se celebra sin ningún género de formalidades, «son hechos muy raros la falta de castidad o la inconstancia de las parejas», y cuando ocurren, atraen sobre el culpable la excomunión de la tribu. Citemos aún dos ejemplos notables que se observan en otras tribus pacíficas de las montañas de la India. Afirma Hodgson (6) que lo bodos y dhimales «tienen en mucho la castidad de hombres y mujeres, casados o solteros». Y según Daltón (7):

«Todos los que han escrito sobre las mujeres sontales se hacen lenguas de su castidad, y es de advertir

(1) Low: *Sarawak*, pág. 300.

(2) Kops, citado por Earl: *Native Races of the Indian Archipelago*, 1853, pág. 81.

(3) Erskine: *Cruise in the Western Pacific*, 1853, pág. 341.

(4) Snow: *Transactions of Ethnological Society*. Londón, I, pág. 262.

(5) *Calcutta Review*. Abril 1888, pág. 222.

(6) Hodgson: *Journal of Asiatic Society. Bengal*, XVIII, 719.

(7) Dalton: *Descriptive Ethnology of Bengal*. Calcutta, 1872, pág. 217.

que los jóvenes de ambos sexos viven en íntimo contacto y pasan mucho tiempo juntos.»

Frente a estos casos de castidad indígena puede ponerse el de otros pueblos corrompidos por influencias extrañas. En una Memoria sobre los veddahs, que tienen por vecinos a los relajados cingaleses, Virchow (1) cita la afirmación de los Gillings de que ese pueblo no ha empezado a conocer el adulterio y la poligamia hasta que se han hecho tentativas para civilizarlo. Y por mucho que maraville oir hablar a un eclesiástico, en términos parecidos, de una raza tan inferior como los australianos, el Rev. R. W. Holden, según cita de Taplin (2), dice a propósito de una de sus tribus:

«La llegada de los blancos ha contribuído a aumentar la degradación y la miseria de los aborígenes, haciéndoles más, mucho más propensos a toda clase de enfermedades. Antes de nuestra presencia tenían leyes rigurosas, con especialidad en lo referente a los jóvenes y a las jóvenes. Casi era un crimen capital el comercio de los sexos antes del matrimonio.»

Pero no puede decirse otro tanto de las demás tribus australianas.

Estos hechos, tal y como aparecen en las razas no civilizadas, no se prestan a generalizaciones precisas: no acusan relaciones bien determinadas entre la castidad o incontinencia y las diversas formas de sociedades o tipos de razas. Los testimonios se inclinan, sin duda, a favor de las tribus relativa o completamente pacíficas, pero esa correlación no deja de tener sus excepciones; y al revés: aunque la mayoría de las socie-

(1) Virchow: *Abhandlungen der K. Academie der Wissenschaften*. Berlín, 1881, pág. 21.

(2) Taplin: *Folklore and Customs of South Australian Aborigines*. Adelaida, 1879, pág. 19.

dades guerreras se hallan a un bajo nivel en punto a castidad, no ocurre así en todas. Y no proyecta más luz el examen de antítesis especiales. A propósito de los indígenas de Viti, esas tribus feroces, que aventajan en canibalismo a todos los caníbales, y que se vanaglorían de mentir, de robar y de asesinar, dice Erskine (1) que las mujeres son pudorosas, y que «la virtud femenina puede medirse con el patrón más exigente»; según Seemann, «el adulterio es un crimen que se castiga generalmente con la muerte». Por otra parte, Cook (2) pinta a los tahitianos como gente totalmente desprovista del sentimiento de la castidad:

«No tienen, dice, la más remota idea del pudor: satisfacen sus apetitos y pasiones delante de testigos, y sin más vergüenza que la que podemos sentir nosotros en satisfacer el hambre en compañía de nuestra familia o de nuestros amigos.»

A pesar de lo cual, el mismo Cook habla muy favorablemente de sus prendas de carácter:

«Parecían animosos, francos y sinceros, sin nada de suspicacia ni de perfidia, de crueldad ni de espíritu vengativo: nos merecían la misma confianza que nuestros mejores amigos.» He ahí contradicciones que parecen inconcebibles dentro de las ideas corrientes entre los pueblos civilizados.

§ 184. En los párrafos anteriores nos proponíamos inquirir, mediante el examen de los hechos, qué relaciones existen, si existe alguna, entre la castidad y los tipos sociales, así como entre aquella virtud y otras virtudes; pero ahora tenemos que atender especialmente

(1) Erskine: *Cruise in the Western Pacific*, pág. 255.—Seemann: *Viti*, págs. 191, 192.

(2) Cook: Hawkesworth, *Account of Voyages*, 1773, II, 196, 188.

a las ideas morales que acompañan a la existencia o falta de la misma. Ya en varias de las citas que hemos hecho van expresadas o implícitas esas ideas; sin embargo, para llegar a conclusiones generales, parece preciso observar detenidamente las desviaciones extremas que a veces sufren con respecto a la dirección que podemos considerar como normal. Presentaré tres ejemplos: uno, de un pueblo no civilizado; otro, de un pueblo semicivilizado ya extinguido, y el último, de un pueblo civilizado existente.

Respecto de los votiakos, pertenecientes a la raza finesa, dice el viajero alemán Buch (1):

«Es una ignominia para una muchacha no verse perseguida por los mozos... De ahí, como consecuencia lógica, que sea honroso para ella tener hijos. Así encuentra un marido más rico, y su padre recibe un *halym* mayor.»

Sobre los antiguos chibchas de la América central. leemos (2) que algunos, lejos de preocuparse de que sus esposas fuesen vírgenes, si descubrían que no habían tenido trato con ningún otro hombre, las consideraban como unas infelices, que no habían sido capaces de inspirar afecto a los hombres; y, por consiguiente, las despreciaban como mujeres míseras.

Por último, una nación civilizada del Extremo Oriente demuestra en ciertos casos un sentimiento casi opuesto al que impera tan acentuadamente en las naciones occidentales. Dice Dixon, hablando de los japoneses (3):

---

(1) Buch: *Die Wotjaken*. Helsingfors, 1882, pág. 45.

(2) Simón: *Cuarta noticia de las conquistas de Tierra Firme* (Aglio's *Antiquities of Mexico*, vol. III), pág. 254.

(3) Dixon: *The Land the Morning*. Edimb., 1882, páginas 472, 473.

«Antes solía ser cosa frecuente (y no sabemos a ciencia cierta que esté abolida la costumbre) el que una hija cariñosa se vendiese durante algunos años al dueño de una casa de mala fama para ver de rehacer la fortuna de su padre, venida a menos. Cuando volvía al hogar paterno, no se la consideraba deshonrada, sino que, antes bien, se rendía homenaje a su abnegación filial.»

Mr. Henry Norman, en una obra que acaba de ver la luz, *El Verdadero Japón,* niega que se le tributase tal homenaje a su regreso (por lo menos en los tiempos modernos); pero confirma la primera parte del testimonio, a saber: que los padres venden a sus hijas por cierto plazo, y el hecho de que se tolere semejante conducta, delata de sobra el modo de ver corriente.

He aquí, pues, otras tantas pruebas de que en lo tocante a este punto de conducta, como en lo que afecta a los tratados en capítulos precedentes, el hábito engendra modos de sentir en armonía con él. Es cosa olvidada de puro sabida que, a fuerza de obrar mal, llega a perderse toda idea de que se obra mal y acaba por creerse que se obra bien. Pues, bajo el punto de vista social, ocurre lo mismo, y debe ocurrir necesariamente, ya que la opinión pública no es más que un agregado de opiniones individuales.

§ 185. Si en vez de comparar una sociedad con otra comparamos las etapas primitivas de las sociedades que se han elevado a la civilización con etapas ulteriores, descubriremos relaciones muy variables entre la castidad y el desarrollo social. Sólo en las sociedades modernas aparece regularmente clara esa relación.

Ya hemos visto cuán bajo era el nivel de los primitivos pueblos de la India en lo concerniente a las relaciones sexuales, y cómo después de desaparecer la pro-

miscuidad y la poliandria, los poetas y los sabios de tiempos ulteriores trataban de explicar las faltas tradicionales de sus dioses, al paso que el indo de hoy se sonroja cuando se le recuerdan los amores ilícitos de sus antiguos héroes y heroínas. Aquí parece haber existido un progreso de la índole que debía esperarse.

Que en pueblos vecinos se operaron mudanzas semejantes, cosa es que parece implícita en el hecho de que desapareciera parcialmente la prostitución sagrada, que exístía entre los babilonios, egipcios, etc., y que persistiendo, como otros usos relacionados con la religión, más que los usos generales, quizá era signo de ciertas costumbres de las edades primitivas. Ha de notarse también que el rapto de las mujeres, hecho común durante las etapas primitivas de los pueblos civilizados, como lo es aún entre los no civilizados, colocaba a las mujeres robadas en una situación degradante (simples concubinas en general); y, por consiguiente, con la extinción de esa costumbre desaparecía una de las causas que habían contribuído al relajamiento de las relaciones sexuales. Por lo que atañe a los hebreos, el progreso de sus costumbres en este sentido parece indudable, porque aunque Herodes el Grande tenía nueve mujeres, y aunque la *Misnhá* hace alusión a la poligamia como cosa existente aún, diversos pasajes de *Eclesiastés* implican la institución general de la monogamia.

En cambio, las mudanzas operadas en el curso de la civilización griega no autorizan plenamente a afirmar que la mejora de las relaciones entre los sexos corresponda a un progreso en la vida social. El empleo que se hacía de las esclavas y sirvientes en las casas de Atenas deja atrás al concubinato que nos da a conocer

la *Ilíada,* y la esistencia reconocida de las hetairas—si distiguidas algunas, nada distinguidas las innumerables restantes—; el refuerzo de los ingresos públicos con una contribución sobre las casas de mala fama, y la subsistencia de la prostitución autorizada en los templos de la Afrodites Pandemos, concurren a demostrar que habían degenerado las relaciones sexuales, Pasándo a Roma, encontramos un innegable retroceso en las instituciones y usos que al caso se refieren, coincidiendo con la especie de progreso social que supone la extensión de dominación y el desarrollo de la organización política. El contraste entre las relaciones regulares del hombre con la mujer en los primeros tiempos de Roma y el gran desorden de costumbres que predominaba en la época de los emperadores, cuando el recato era sinónimo de fealdad, y cuando se necesitaba una ley para poner freno a la prostitución de las patricias, evidencia que una degradación moral de ese linaje es compatible con una civilización adelantada.

El cristianismo contribuyó en gran manera a la reacción iniciada después de esa época de gran corrupción. Su influjo, sin embargo, no puede atribuirse a una concepción verdadera de las relaciones de los sexos y a un sentimiento correspondiente, sino más bien a un ascetismo que condenaba los placeres y ensalzaba los sufrimientos. El motivo determinante era extramundano más que propiamente moral, aunque el motivo extramundano alimentaba probablemente el moral. Pero en este caso, como en otros mil, se cumplió la ley general del ritmo. Tras esa violenta, reacción vino una contrareacción no menos violenta a un período de continencia sucedió un período de excesos y un período en que se descubre patentemente el encadenamiento entre la acción y la reacción, cuando se ve a clérigos

y monjas, célibes por voto, hacerse peores que los seglares, no obligados al celibato.

Conviene añadir que los pueblos del Norte de Europa, donde parece que originariamente reinaban sanas costumbres en punto a las relaciones de los sexos, sufrieron también en lo sucesivo, aunque en menor grado, el retroceso que, según hemos visto, puede coexistir con ciertas clases de progreso social. Con todo, en la época moderna, al desarrollo de tipos políticos superiores y de estados sociales mejor organizados acompaña una mejora sensible en éste como en otros respectos.

§ 186. Es imposible interpretar satisfactoriamente tan singulares contrastes y variaciones: las causas son muy complejas. Sin embargo, cabe indicar algunas que a veces parecen haber influído, aunque no podamos decir hasta dónde.

A la gran relajación de los tahitianos puede haber contribuído la extraordinaria fertilidad de su país. Hablando de la abundancia de productos que da casi espontáneamente su suelo, dice Cook (1): «Parecen haberse eximido de la universal maldición primitiva de que «el hombre comería su pan con el sudor de su frente». Donde es tan sumamente fácil hallar el propio sustento y el de la prole, parece que poco mal puede haber comparativamente en dejar a una madre criar uno o varios hijos sin la ayuda del padre; y no existiendo para los progenitores ni para la prole los inconvenientes que emanan de la escasez de los recursos necesarios, no tenderá a surgir esa reprobación de la incontinencia que nace allí donde son palmarias sus consecuencias perjudiciales.

(1) Cook, citado por Hawkesworth: *Account of Voyages*, II, 186.

El Africa nos sugiere la idea de otra causa que puede haber contribuído a veces a la relajación. El hecho de que los dahomeyanos (1), como casi todos los pueblos semibárbaros, consideran el tener numerosa familia como la mayor bendición —hecho que recuerda otros análogos de que habla la *Biblia*—, se explica cuando se recuerda que en las fases primitivas, caracterizadas por constantes antagonismos interiores y exteriores, es importante sostener, no sólo la cifra de los miembros de la tribu frente a las otras tribus, sino también el número de miembros de cada familia y de cada grupo, toda vez que los más débiles llevan la peor parte en las luchas. De ahí que no sólo sea un baldón la esterilidad, sino un motivo de estima la fecundidad; y he ahí quizá por qué en el Africa oriental «no es deshonroso el que una soltera sea madre de familia» (2). Un viajero, cuyo nombre no recuerdo ahora, dice, a propósito de otra tribu, que se le perdonan fácilmente a una mujer todos sus deslices, si echa al mundo muchos hijos.

De este hecho, como de varios anteriores, parece inferirse que existe una correlación entre la incontinencia y el régimen militar, puesto que la procreación de muchos hijos sólo es un *desideratum* allí donde se registra una gran mortalidad violenta. Hay otro motivo para inclinarse a admitir esa correlación, y es: el rebajamiento de las mujeres dondequiera que impera un militarismo acentuado (véase *Principios de Sociología*, 3.ª parte, cap. x). Allí donde, como ocurre en los pueblos que viven luchando constantemente, todo el trabajo penoso corresponde a los esclavos y a las mujeres; allí donde estas últimas son botín de guerra de

(1) Burton: *Mission to Gelele, King of Dahome*, I, 83.
(2) Idem: *Lake Regions of Central Africa*, II, 332.

que los vencedores disponen como les place; allí donde las mujeres, cuando no se adquieren por rapto o lucha, se compran, es manifiesto que, no contándose para nada con la voluntad femenina, el egoísmo no reprimido de los hombres será un obstáculo para el desarrollo de la castidad. Y en la poligamia organizada en las sociedades que pierden gran número de hombres por causa de la guerra, en los nutridos harenes de reyes y de jefes, en la compra de esclavas, en todo lo que caracteriza, en fin, al régimen guerrero, vemos, efectivamente, un orden de relaciones sexuales refractario a todo freno moral. Si recordamos que la gran relajación de Roma sucedió a largos años de conquistas; si recordamos que, durante la organización feudal, hija de la guerra, sobrevivió el *jus primaenoctis*; si recordamos que en Rusia, país exclusivamente organizado para la guerra, estaban a disposición del señor, hasta hace poco, todas las jóvenes de sus dominios, tendremos nuevas razones para ratificarnos en la creencia de que el tipo de la sociedad militar es desfavorable a la elevación de las relaciones entre los sexos.

Pero no se infiera de aquí que las sociedades extrañas a ese tipo se distingen siempre por la castidad. Aunque muchas de las tribus pacíficas ya mencionadas se diferencian de las tribus no civilizadas en general por la la pureza de las relaciones sexuales, no sucede así con otra tribu pacífica: la de los todas, a quienes caracteriza más bien lo contrario. Además, los esquimales que no saben siquiera lo que es la guerra, admiten el cambio de mujeres.

§ 187. No nos falta ya más que proclamar el hecho que, en medio de tantas complicaciones y disparidades, se trasluce: el hecho de que, sin el imperio de la castidad no existe un buen estado social; si no lo demues-

tra claramente la comparación de los tipos intermedios de sociedades, lo evidencia la comparación de los tipos extremos. Entre los tipos inferiores se cuenta el grupo de los ku-ka-za, establecido en el Sudoeste de Australia, cuyos carácteres principales son (1) «la perfidia, la ingratitud, la falacia y todas las manifestaciones de la trapacería y la astucia»; «no conocen la propiedad»; «no castigan a los criminales»; «no tienen ninguna idea del bien ni del mal», y demuestran carecer en absoluto del sentimiento que nos ocupa: «desconocen completamente la castidad y la fidelidad». En el polo opuesto figuran las sociedades más adelantadas de Europa y América, en las cuales, juntamente con un grado relativamente elevado de castidad (en las nujeres, por lo menos), existen también en grado elevado las diversas condiciones indispensables para la vida social que en aquellos australianos faltan. El cotejo de las diversas fases de las naciones civilizadas no deja de concurrir a la demostración. Testimonio: el contraste entre nuestra época y los tiempos que siguieron a la Restauración, en lo tocante así a castidad como a bienestar general.

De tres modos contribuye la castidad a la existencia de un estado social superior. El primero se ha indicado al principio: favoreciendo la crianza de la prole. Casi en todas partes, pero especialmente donde el rigor de la competencia dificulta la crianza de los hijos sin la ayuda del padre, la madre se ve agobiada y no puede proveer en la medida indispensable al sustento de la progenie. La incontinencia, pues, expone a la procreación de individuos inferiores, y si se extiende

(1) Taplin: *Falklore and Customs of South Australian Aborigines*. Adelaida, 1879, págs. 101, 94, 95, 93.

en grande escala, debe conducir a la decadencia de la sociedad.

En segundo término, oponiéndose al establecimiento normal de la monogamia, la incontinencia impide el desarrollo de las ideas y sentimientos superiores que ese régimen inspira. En las sociedades donde prevalecen las formas inferiores del matrimonio o relaciones irregulares no puede adquirir gran expansión esa combinación poderosa de sentimientos —afecto, admiración, simpatía— que tan maravillosamente brota del instinto sexual. Y a falta de esa pasión compleja, que presupone manifiestamente una relación entre un solo hombre y una sola mujer, el interés supremo de la vida desaparece, sin dejar tras de sí más que intereses relativamente subordinados. El predominio de la incontinencia separa los superiores elementos de la relación sexual de sus factores inferiores: la raíz puede producir algunas hojas, mas no verdadera flor.

Al mismo tiempo dejarán de desarrollarse varios de los placeres estéticos más vivos. Basta recordar el importante papel que desempeña el elemento ideal del amor en la novela, en el drama, en la poesía y en la música, para ver que todo lo que tienda a combatirlo tiende a disminuir, si no a destruir, las expansiones principales que pueden llenar los ocios de la vida.

CAPITULO XIV

Resumen de las inducciones.

§ 188. Cabe llegar a conclusiones definidas, cuando los datos a que hay que atender son pocos y precisos; pero cuando los datos son vagos y múltiples, las conclusiones tienen que adolecer de una indefinición proporcional. Sirvan de ejemplos extremos respectivamente las Matemáticas puras y la Sociología. Los fenómenos de la vida individual son harto complejos; más aún los de la vida de individuos agregados; y su gran complicación aumenta todavía con la multiplicidad de formas y la variabilidad de las condiciones circundantes.

A las dificultades que nacen de aquí para la generalización, se agregan las que origina la naturaleza incierta de los testimonios —el carácter dudoso, incompleto y contradictorio de las referencias de hechos a que necesitamos recurrir—. No todos los viajeros son dignos de fe. Unos son malos observadores; otros juzgan bajo la preocupación de creencias o de costumbres, de predilecciones o antipatías personales; y ninguno se encuentra en circunstancias completamente propicias para llegar a la verdad. Lo mismo los historiadores.

Muy poco de lo que narran procede de observación directa. La mayor parte viene por conductos que colorean, oscurecen o desfiguran los hechos; y nunca faltan ideas políticas, fanatismos religiosos y sentimientos patrióticos, que se encargan de exagerar o suprimir. Hay, pues, la exposición de que se desnaturalicen los testimonios referentes a cosas morales.

Muchos de los pueblos agrupados bajo el mismo nombre suelen ofrecer grandes diferencias de carácter, como, por ejemplo, los australianos, entre los cuales se observa que algunas tribus son apacibles y tratables, y otras turbulentas e indómitas. Además, la conducta, los sentimientos y las ideas de los pueblos indígenas sufren a menudo tales mudanzas, que las descripciones de unos viajeros difieren completamente de las de otros, con sólo que medien algunos años entre sus respectivas visitas. La influencia de los misioneros, y más aún el contacto con los traficantes y colonos de raza blanca, oscurecen frecuentemente los sentimientos y las creencias originales. En todas las partes del mundo existen pruebas de que el trato con los europeos degrada a los aborígenes. He ahí, pues, nuevas causas que desvirtúan los testimonios.

Todavía hay las complicaciones consiguientes a los cambios de país y de ocupaciones. Aquí, las tribus tienen que estar en lucha con sus vecinos; allí, tienen que entregarse a una vida pacífica: de donde resulta, entre otras cosas, que las ideas y sentimientos correspondientes a un estado anterior, sobreviviendo mucho tiempo en un posterior estado, aparecen en desacuerdo con él.

Esperemos, por consiguiente, encontrar anomalías, y contentémonos con conclusiones que sólo valdrán como términos medios.

§ 189. Para comprender plenamente la significa-

ción de las inducciones, recordemos la naturaleza propia de la cooperación social. Como hemos indicado en el § 48, la moral, bajo el punto de vista sociológico, no en otra cosa que «una exposición precisa de las formas de conducta que se amoldan al estado de asociación»; y en párrafos ulteriores se ha visto claramente que el estado de asociación, elevándose sobre los primitivos grupos en que los individuos viven simplemente en relación de contigüidad, sin mutua oposición ni ayuda, no puede subsistir sino mediante una cooperación efectiva, ya para la defensa exterior, ya para la sustentación interior. Lo que quiere decir que, en igualdad de circunstancias, la prosperidad de las sociedades depende de la medida en que satisfagan las condiciones de esa cooperación. Así, pues, gracias a la supervivencia de los mejor acondicionados, llegan a predominar los principios de conducta que implican el respeto a esas condiciones, y los sentimientos que vienen en apoyo de tales principios; mientras que los principios de conducta referentes tan sólo a aquellas partes de la vida de los individuos que no afectan manifiestamente a la cooperación social, no obtienen sanciones tan acentuadas y constantes..

Tal parece ser la explicación de un hecho que habrá extrañado a varios de los lectores de los últimos capítulos, a saber: que las ideas y sentimientos referentes a la templanza y a la castidad no se presentan en relación tan inteligible con el tipo y el desarrollo social como las ideas y sentimientos tocantes a la conducta cooperativa, interna o externa. Y es que si hay hombres, diseminados en la colectividad, que coman o beban con exceso, los males que de ahí resulten no afecten a la comunidad más que indirectamente. En primer término, no padece de una manera directa el poder

militar, mientras la glotonería o la embriaguez no cundan entre la fuerza armada en términos de menoscabar la disciplina. Y en segundo término, no padece directamente tampoco la obra de la sustentación social, mientras el que come o bebe con exceso no ataca a los suyos ni les ocasiona ninguna molestia. Con tales vicios, un hombre puede respetar las personas y los bienes de su conciudadanos y cumplir puntualmente sus compromisos; por consiguiente, puede ser fiel a los principios fundamentales de la cooperación social. Todo el daño que esa conducta infiere a la sociedad se reduce al que deriva del deterioro de una de sus unidades. Otro tanto puede decirse de la falta de castidad: no se opone necesaria e inmediatamente a la cooperación externa o interna, aunque a la larga contribuye a la decadencia de la población en cantidad o calidad. En ambos casos, la conciencia social, no dándose clara cuenta de los resultados sociales, no engendra siempre un sentir social unánime.

Otra cosa acontece con aquellos géneros de conducta que violan directa y abiertamente las condiciones de la cooperación social, externa o interna. La cobardía o la insubordinación reducen de una manera ostensible la eficacia de un cuerpo de combatientes; de aquí que al punto se llegue a ideas y sentimientos unánimes con respecto a una y a otra. Así también, el atacar o asesinar a conciudadanos, arrebatarles sus bienes, faltar a los contratos celebrados con ellos, son acciones en pugna tan abierta con las acciones constitutivas de la vida social, que generalmente atraen la reprobación. Por lo mismo, auque en sociedades diferentes haya gran divergencia de opiniones y sentimientos en punto a semejantes actos, esas divergencias corresponden a las de los tipos de actividad social;

de manera que hallamos tal o cual orden de reprobaciones según que predomina tal o cual tipo.

Los capítulos anteriores, considerados en conjunto, nos muestran un grupo de caracteres morales propio de una vida de enemistad exterior. Cuando las cooperaciones sociales predominantes toman la forma de un combate perpetuo con los pueblos vecinos, la agresión y el robo son motivo de orgullo, la venganza se torna imperioso deber, el arte de mentir es un honor, y, excepto en las tribus pequeñas que no llegan a desarrollarse, la obediencia a jefes y soberanos despóticos es la mayor virtud; al mismo tiempo se desdeña el trabajo y no se respeta la justicia dentro de la sociedad sino en el grado mínimo indispensable para la conservación de su existencia. Al revés: cuando las cooperaciones sociales predominantes tienen por objeto la sustentación interior, habiendo desaparecido o desminuído considerablemente las cooperaciones contra enemigos de fuera, entonces la agresión no provocada merece poco o ningún aplauso; el robo, aun contra enemigos, deja de ser honroso; la venganza no se reputa ya una necesidad; la mentira es objeto de universal reprobación; se reclama justica en las relaciones de unos ciudadanos con otros; la obediencia política disminuye hasta el punto de despreciarse la sumisión a un déspota, y el trabajo, lejos de mirarse como un oprobio, se considera, en una u otra forma, como un deber de todos.

Claro es que las diversidades de naturaleza heredadas del pasado por diferentes razas, los efectos de costumbres consagradas por el tiempo, el influjo de las creencias religiosas, así como las condiciones peculiares de cada sociedad, complican y atenúan estas relaciones; pero en sus líneas generales, son bastante claras, todo lo claras que podía esperarse.

§ 190. Así se explica que en diversas sociedades, y en una misma sociedad bajo diversas condiciones, prevalezcan modos de pensar y sentir diametralmente opuestos. Se han dado pruebas numerosas de esta verdad en los capítulos anteriores; pero conviene reforzarlas aquí con una serie de antítesis.

Entre nosotros, la perpetración de un asesinato deshonra para siempre la memoria de un hombre, y empaña durante generaciones la de todos sus parientes; pero los pazanes tienen un punto de vista completamente distinto. Uno que había matado a un molah (sacerdote) y no logró ponerse al abrigo de los vengadores, acabó por decir: «Tengo que ser mártir. Mataré un sahib.» Mató a un sargento inglés, y se dejó ahorcar, muy satisfecho «de haber expiado su crimen» (1).

El sentimiento moral reinante en Inglaterra induciría a mirar con desprecio al hombre que se dejase reducir a la esclavitud sin resistencia; pero los individuos de la tribu de Drekete, que provee de esclavos a Viti (2), «decían que era su deber servir de alimento a los jefes y de víctimas para los sacrificios», y que «los honraban considerándolos a propósito para tan noble fin».

Menos extremo, pero de análoga índole, es el contraste de sentimientos que nuestra historia registra en los últimos siglos. En la época de Isabel, sir John Hawkins inauguró la trata de esclavos, y en conmemoración de la hazaña se le permitió poner en su escudo «medio negro atado con una cuerda»; de esa suerte proclamaba él, y confirmaban la reina y el público, el mérito de la acción. Pero hoy es una cosa abomina-

(1) Oliver: *Over the Border, or Pathan and Biloch*, 1890, págs. 139, 140.

(2) Erskine: *Cruise in the Western Pacific*, 461-464.

ble ese «colmo de todas las ignominias», como llamaba Wesley a la esclavitud, y durante años hemos sostenido una flota para acabar con la trata.

Los pueblos que se han elevado sobre la primitiva organización de la familia y de la tribu, piensan que el culpable de un crimen es el que debe sufrir el castigo, y que sería la mayor de las injusticias que el castigo recayese sobre cualquier otra persona; pero nuestros remotos ascendientes pensaban y sentían de otra manera, como piensan y sienten aún los australianos (1), «cuyo gran principio fundamental, en materia de castigo, es que, si el culpable no parece, todos sus parientes son solidarios del crimen»; «los hermanos del criminal se consideran a sí mismos tan culpables como él».

Las naciones civilizadas reconocen la personalidad de la mujer en la medida suficiente para no suponer ligadas su vida y su libertad a las del marido; y ahora, después de haber obtenido el derecho de propiedad a título personal, la mujer lucha por adquirir su completa independencia, doméstica y política. Pero otra cosa ocurre u ocurría en Viti (2). Las esposas de los jefes estiman como un deber sagrado dejarse ahogar a la muerte de sus maridos. Una mujer a quien salvó Williams «se escapó durante la noche, atravesó a nado el río, y, presentándose a los suyos, pidió la consumación del sacrificio, que había eludido en un momento de flaqueza»; y Wilkes nos habla de otra mujer que colmó a su salvador de improperios y le profesó siempre en lo sucesivo un odio mortal.

En Inglaterra y en el continente, a la prohibición

(1) Grey: *Expeditions of Discovery in N. W. Australia*, 1841, II, 239.

(2) Erskine, ob. cit., 228.

religiosa del robo y a su castigo por la ley, acompaña una reprobación social tan enérgica, que jamás se perdona al ladrón. En el Beluchistán, no obstante, imperan ideas y sentimientos radicalmente diferentes (1). Según una copla popular, «el beluche que roba y mata asegura el cielo a siete generaciones de antepasados».

Entre nosotros, todas las clases sociales censuran enérgicamente la falta de sinceridad; pero no pasa así en muchas partes del mundo. En Blantyre (2), v. gr., según Mac Donald, «llamar a uno embustero es más bien dirigirle un cumplido».

A los ojos de los ingleses, la simple sospecha de incontinencia basta para mancillar a una mujer; pero hay pueblos que no opinan del mismo modo, y que a veces opinan lo contrario: «para el votiako la incontinencia es una virtud» (3).

En resolución: sobre todos los puntos capitales de conducta, las diversas razas de hombres, y las mismas razas en diversas fases de su historia, profesan opuestas creencias y manifiestan opuestos sentimientos.

§ 191. Iba a decir que las pruebas expuestas en los capítulos anteriores, y concentradas como en un foco en el último párrafo, deben desvanecer de una vez para todas la creencia en un sentido moral, tal como se entiende comúnmente. Pero no me permite esperarlo una larga experiencia. Ni argumentos concluyentes ni aglomeraciones de hechos, destruyen en general convicciones de larga fecha.

Sólo para aquellos a quienes no encadenan creencias ni teorías a la hipótesis de una humanidad creada por medios sobrenaturales, será notorio que en el espíritu

(1) Oliver: *Over the Border*, pág. 29.
(2) Mac Donald: *Africana*, 1882, 1, 185.
(3) Buch: *Die Votjäken*, 46.

del hombre no existe una conciencia implantada originalmente. Aunque, según acredita mi primera obra, la *Estática social*, hubo un tiempo en que adopté la doctrina de los moralistas intuitivos (plenamente al principio, y en capítulos siguientes con algunas restricciones subentendidas), sin embargo, he ido viendo poco a poco que las restricciones indispensables destruyen de hecho la doctrina, tal y como se formula. Puesto que entre nosotros es cosa corriente la creencia de que el que roba y no se arrepiente, se condena por toda la eternidad, mientras que, según un adagio de los beluches, «Dios no puede favorecer al que no roba ni saquea» (1), es imposible sostener que los hombres tienen en común una percepción innata de lo bueno y de lo malo.

Pero ahora, después de reconocer que la doctrina del sentido moral en su forma originaria no es verdadera, debemos reconocer también que anuncia en bosquejo una verdad, y una verdad muy superior. Porque los hechos citados, capítulo por capítulo, concurren a probar que las ideas y sentimientos corrientes en cada una de las sociedades, se amoldan a su género predominante de actividad. Una vida de continua enemistad externa engendra un código que inculca la agresión, la conquista y la venganza, y que condena las ocupaciones pacíficas. Y viceversa: una vida de permanente amistad interior engendra un código que inculca las virtudes conducentes a una cooperación armoniosa: la justicia, la honradez, la veracidad, el respeto al ajeno derecho. Lo cual significa que si la vida de amistad interna prosigue sin interrupción de unas en otras generaciones, debe producir, no sólo el código

(1) Oliver: *Over the Border*, pág. 24.

adecuado, sino la naturaleza emocional adecuada: un sentido moral adaptado a las exigencias morales. Hombres así acondicionados adquirirán, en la medida indispensable para que los guíe cumplidamente, esa conciencia innata que los moralistas intuitivos reputan patrimonio de la humanidad en general. Basta la persistencia de una absoluta paz en el exterior, la obstentación rigurosa de agresiones en el interior, para que los hombres se amolden a un tipo caracterizado naturalmente por todas las virtudes.

Una inducción especial corrobora esta indudción general. Se han visto las prendas elevadas de carácter que demuestran varios pueblos no civilizados, si inferiores a nosotros en diversos sentidos, superiores moralmente; y se ha hecho la observación de que todos ellos están libres de antagonismos interiores. Los pueblos en que tal conexión se nota pertenecen a distintas razas. En las montañas de la India se encuentran algunos de origen mongol, kolariense o dravidiano; en los bosque de Malaca, en Birmania y en las regiones apartadas de la China existen tribus así, aunque de muy diversa casta; en el Archipiélago Indico las hay de estirpe papúa; los afables aínos del Japón «no tienen tradiciones de contiendas mortíferas» (1); en el Norte de Méjico hallamos un grupo de indígenas, sin afinidad con los restantes: los indios pueblos. No podríamos desear prueba más concluyente que la que ofrecen esos grupos aislados de hombres, tan distantes entre sí y de raza tan diversa, pero tan semejantes en estas dos cosas: en que las circunstancias los han eximido de la guerra durante mucho tiempo, y en que ahora son orgánicamente buenos.

(1) Bird: *Unbeaten Tracks in Japan*, II, 103.

La bondad que puede alcanzarse en esas condiciones excita el asombro de los que sólo conocen la de los pueblos engreídos con su superioridad. Testimonio: el comentario del general Fytche, a propósito de la Memoria de Mr. O'Riley sobre los leth-tas: «Lo que refiere acerca de su aprecio de la bondad moral y de la pureza de su vida, comparada con la de las tribus semicivilizadas entre las cuales moran, tiene todo el sabor de una novela» (1).

¿No es razonable inferir que las grandes naciones civilizadas llegarán a la situación que han alcanzado esas tribus pequeñas e incultas, cuando la vida de amistad interior sacuda el yugo de la vida de enemistad externa?

§ 192. No supongo que la perspectiva de tal eventualidad sea lisonjera para todo el mundo. No agradará de fijo a los muchos que en Oriente abrigan la creencia tácita de que los indios han sido creados para beneficio de los ingleses de la India. Semejante situación parecerá quizá poco apetecible a los hombres que se alquilan para hacer fuego sobre otros a la voz de mando, sin preocuparse de la justicia de su causa, y que se consideran absueltos por una orden emanada de Downing Street. Bien así como los antropófagos no miran con buenos ojos la supresión del comestible humano, las naciones «sociófagas», como la nuestra, no ven con gran placer la eventualidad del término de las conquistas. No debe desear vehementemente tal estado de cosas el primero de nuestros generales, que declara los deberes del soldado «los más nobles que pueden caber en suerte a un hombre», y que tiene por divisa: «El hombre es el lobo de sus semejantes» (2).

(1) Fytche (General): *Burma, Past and Present*, I, 343.

(2) General Wolseley: *The Soldier's Pocket Book*, 5.—Debrett: *Peerage*.

Y, por extraño que parezca, tampoco regocijará esa perspectiva a los que predican «paz y buena voluntad entre los hombres», porque no se presenta asociada a su credo. La creencia de que la humanidad no puede ser virtuosa más que aceptando el cristianismo, es incompatible con la conclusión aquí afirmada de que la disciplina constante de la cooperación pacífica modelará idealmente la humanidad. La doctrina de que el hombre, malo de suyo, no puede hacerse bueno sino mediante la promesa del cielo y la amenaza del infierno, les parece a nuestros teólogos mucho mejor que la doctrina de que el hombre no es malo de suyo, y se hará bueno bajo condiciones que ejerciten sus sentimientos superiores y no den pábulo a los inferiores. Complácenles los hechos que parecen presentar a la naturaleza humana no cristianizada como irremediablemente viciosa, a título de justificaciones de su religión; pero les repugna todo testimonio que tienda a demostrar lo contrario y a evidenciar que su religión es errónea.

Y en verdad, no es seguro que deba deplorarse su actitud, porque hace falta que el culto dominante guarde cierta correspondencia con el estado social y el promedio de la naturaleza de los hombres. Si se dice que los individuos de estas naciones de Europa, aficionadas a la rapiña de territorios, no pueden ser gobernados por principios y sentimientos morales, como no se refuercen con el miedo al infierno, por mi parte no estoy dispuesto a contradecirlo. Cuando un escritor que, según los peritos, pinta fielmente a los «gentlemen» que mandamos fuera, nos presenta con fruición a uno que, en medio de un combate contra tribus que defienden su independencia, dice a los soldados: «¡Enviádmelos al infierno, hijos!», quizá están en lo cierto

los que sostienen que a tales hombres no los tiene a raya más que el temor de un Dios que «los envíe al infierno», si claudican. Me parece muy natural que la creencia en un Dios que mira impasible los eternos tormentos de infinitas criaturas, sobreviva durante un estado del mundo en que bárbaros vestidos de paño pisoteen a bárbaros vestidos de pieles o desnudos.

Pero los pocos que, viendo retrospectivamente las transformaciones operadas en millares de años, miran en perspectiva las transformaciones semejantes que es de esperar acarreen los miles de años futuros, contemplarán con satisfacción una humanidad tan adaptada a una vida social armoniosa que cada hombre cumplirá espontánea y placenteramente todos sus fines, sin detrimento de los demás.

LA MORAL PERSONAL

(ÉTICA DE LA VIDA INDIVIDUAL)

CAPITULO PRIMERO

Introducción.

§ 193. En los catorce capítulos anteriores se ha visto que la forma local de la naturaleza humana, los antecedentes sociales y las circunstancias ambientes, determinan los sentimientos y las ideas morales en cada tiempo y lugar.

Hemos mostrado, si no explícitamente, de una manera tácita, que el lenguaje que se usa para hablar de cuestiones morales, entraña de tal modo las creencias corrientes, que es punto menos que imposible pensar desentendiéndose de ellas: las palabras empleadas constituyen peticiones de principio. Las voces «deber» y «obligación», por ejemplo, llevan consigo la idea de obediencia, de subordinación, de sujeción a una autoridad, o implican, por consiguiente, que la conducta no es buena o mala por su naturaleza intrínseca, sino en virtud de mandatos extrínsecos. ¿Cómo, pues, sustraernos al influjo del código particular en que hemos sido educados y a las connotaciones falaces de nuestras palabras?

Evidentemente, hay que olvidar por el momento

doctrinas y expresiones, hay que ir en derechura a los hechos y estudiarlos de nuevo, con independencia de toda opinión preconcebida. No quiero decir que han de desecharse las ideas y las palabras antiguas. Lejos de eso. Se verá que la mayor parte de ellas son perfectamente justificadas, y deben rehabilitarse, unas veces con autoridad superior, otras con mayores o menores restricciones.

Las ideas y los sentimientos morales deben considerarse como partes de los fenómenos de la vida en general. Hay que mirar al hombre como producto de la evolución, y lo mismo la sociedad y los fenómenos morales. Nadie tema por eso una pérdida de autoridad. La moral evolucionista, lejos de patrocinar formas de conducta inferiores a las prescritas hoy, es intransigente, según veremos, con mucho de lo que reputan como inofensivo o justificable los que proclaman poseer la más alta guía.

§ 194. Siendo la integración el proceso primario de la evolución, podemos prometernos ver ampliarse el agregado de concepciones que constituyen la ética, al propio tiempo que sus elementos adquieren heterogeneidad, carácter definido y aquel género de cohesión que el sistema les presta. Notemos desde ahora a este fin que la moral, empezando por someter a su jurisdicción, de entre los actos de unos hombres con respecto a otros, muchos que al principio no reconocía como justos ni injustos, acaba por incluir dentro de su esfera los diversos órdenes de la conducta privada, es decir, aquellos actos de cada individuo que directamente a nadie atañen más que a él, y sólo de una manera remota pueden afectar a sus semejantes.

Por lo común, casi todos esos actos se suponen fuera del dominio ético —no sólo los infinitos, que son indi-

ferentes, y que, como nuestros movimientos de cada minuto, lo mismo pueden ir hacia un lado que hacia otro, sino los muchos que entrañan algun bien o algún mal para su autor—. Pero una teoría de lo bueno y de lo malo que pasa en silencio las nueve décimas partes de la conducta que ha de seguirse en la vida, es un absurdo. La vida en general es o no es un *desideratum*. Si lo es, todos los modos de conducta que contribuyan a su plenitud deben aprobarse moralmente; y si no le es, se acaba la cuestión: no hay que preocuparse de la vida, y todos los problemas que a ella se refieren, incluso los morales, desaparecen. La ética, según el modo común de ver, no abraza más que prohibiciones de cierto género de actos que los hombres propenden a ejecutar y prescripciones de ciertos actos que los hombres se inclinarían a no ejecutar. Nada dice de la gran masa de los actos que constituyen la vida normal, como si éstos no pudiesen ser justificados o injustificados. Pero tal es el influjo de los sentimientos y de las expresiones tradicionales, que la mayoría de los lectores no acertará a concebir aún que pueda justificarse moralmente la persecución de goces positivos.

De seguro consideran sometida al juicio moral y a su fallo condenatorio la conducta privada que cae en los excesos senxuales: el daño que esa conducta acarree a la persona en primer término, y en segundo término a los demás, sirve de fundamento a la condena. Pero no paran mientes en que, si el daño que acarrea uno a sí propio, es un motivo para la reprobación moral, entonces el propio beneficio (si eventualmente no cede en detrimento de tercero, o de uno mismo a la larga) es un motivo para la reprobación moral.

§ 195. Por superior que sea a los demás seres, el el hombre está sometido, como ellos, a las leyes de la

vida, y, como ellos, tiene que amoldarse a sus exigencias. Ahora, la primera exigencia para él, como para todo ser viviente, es la propia conservación, ya que sin eso es imposible el cumplimiento de las restantes obligaciones, así altruísta como egoístas.

Pero la propia conservación no se consigue sino ejecutando actos que los deseos sugieren. Por lo mismo, hay que prescribir la satisfacción de esos deseos, si se quiere conservar la vida. No es menester demostrarlo en lo tocante a las sensaciones que impulsan a respirar, a comer, a beber y evitar los extremos de temperatura: la desobediencia trae consigo el sufrimiento y la muerte; la obediencia, procura placer. Y así como la satisfacción de cada uno de nuestros placeres primarios favorece directamente a las actividades vitales, así también la satisfacción de cada uno de nuestros placeres secundarios las favorece indirectamente.

Existe, pues, sin disputa, una parte de la ética que sanciona todas las acciones normales de la vida individual y veda las anormales. Esta amplia concepción, evolucionista al par que hedonista, se halla de acuerdo con otras consideraciones más especiales.

§ 196. Como indiqué en el prólogo, produce desastroso efecto en la mayoría de los espíritus el presentar a la moral como un severo monitor que anatematiza ciertas clases de placeres sin poner buena cara a los placeres de otras índoles. Aunque eso no es declarar abiertamente que todos los goces son indebidos, sin embargo, el prohibir los unos y no decir nada sobre los otros, parece dar a entender que esos otros, si no han de condenarse, tampoco han de aprobarse. Ese estrecho exclusivismo le enajena multitud de personas, que, de otro modo, aceptarían sus enseñanzas.

Partiendo de que el objetivo de la vida es la felici-

nad general (porque si fuese la indiferencia o el infortunio, sería preferible no existir), habrán de aceptarse estas dos consecuencias: que la felicidad de cada unidad es un fin conveniente, y, por tanto, que para cada individuo es un fin justo la suya. La felicidad que él experimenta suma tanto en el conjunto general, como la experimentada por cualquier otro; y si uno no puede buscar la felicidad para sí, ¿por qué puede bascarla para los demás? Si el total de la felicidad pudiese acrecentarse persiguiendo cada uno la ajena, mientras otros a su vez se encargaban de proveer a la suya, podría hablarse de la teoría del altruísmo absoluto. Pero, en primer término, la mayor parte de los sentimientos gratos posibles para un individuo sólo puede procurárselos el —son sentimientos que acompañan a ciertos modos de obrar, y que no pueden existir sin estos últimos—. En segundo término, aunque así no fuese, si cada cual persiguiera solamente la felicidad de otros, se saldría perdiendo, porque, como cada una de los restantes tendría que hacer lo mismo, a la suma de esfuerzos que se exigiese de todos modos habría que añadir la que se consumiera estérilmente por equivocación o redundancia. Figuraos a A encargado de alimentar a B, a B encargado de alimentar a A, y así sucesivamente a C, D, etc., y, en vez de aumento, tendríamos una diminución de satisfacciones. Lo propio sucedería con las más de las restantes necesidades que hay que satisfacer. Como indicamos al comienzo (§§ 82 y 91), un sistema de moral que proclama el altruísmo y olvida el egoísmo es un sistema suicida.

Es doblemente suicida, si cabe hablar así, porque si su acción inmediata es nociva, su acción remota es más nociva aún. A la postre, todos verían mermada su capacidad de gozar, puesto que varios de nuestros pla-

ceres se ligan orgánicamente al cumplimiento de funciones necesarias para el bienestar físico, y el rechazarlos conduciría a un grado de vida inferior, a un decrecimiento de energía, a una reducción de nuestra aptitud para el desempeño de todos los deberes.

§ 197. Importa encarecer otra consecuencia, casi universalmente desatendida. Ya en el § 71 llamé la atención sobre el hecho notorio de que aquí está en juego, no sólo el interés del individuo, sino el de todos sus descendientes.

El completo olvido de esta verdad denuncia más claramente que nada cuán bajo se encuentra el nivel medio de la inteligencia humana. A veces, al ver a las mujeres del continente afrontar el sol con la cara descubierta, y teniendo que entornar los ojos y fruncir los párpados para resguardarse de la intensidad de la luz —cosa que, a fuerza de repetirse todos los días, hace asomar las patas de gallo diez o veinte años antes de tiempo—, no he podido menos de asombrarme de que esas mujeres, tan preocupadas de conservar su belleza, no hayan parado mientes nunca en esa relación tan sencilla entre el hecho y su causa. Pero todavía es mayor ejemplo de estupidez (pase la palabra) la incapacidad de la gente para ver que el descuido personal lleva en sí el de la prole. Lo lleva de dos modos.

Una de las consecuencias deplorables es la imposibilidad de proveer adecuadamente a su subsistencia. Padres que no disfrutan de bienestar material, no pueden sostener como es debido a sus hijos; y si el linaje ha de subsistir, el cuidado de sí propio con la mira de atender al de la progenitura es una obligación. Ese egoísmo normal debe servir, no sólo para conservar la vida, sino para conservar una vida vigorosa que pueda ser fecunda. El cuidado de uno mismo no se exige

sólo porque de otra suerte no puede cumplirse el deber de ganar el sustento, sino igualmente para atender a los deberes de la educación. La mala salud trae consigo la irritabilidad y el abatimiento, incapacita para tratar rectamente a los hijos, y daña su vida toda, agriando su carácter y ahogando sus simpatías.

Pero aún se liga más estrechamente el bienestar de los hijos al de los padres. El cuidado o la desatención del cuerpo o de espíritu, por parte de cada persona, inflyen en bien o en mal sobre la construcción de su progenie. A menos de admitir que de padres enfermizos y desmedrados deban nacer hombres fuertes y robustos, o que de padres estúpidos y criminales han de heredarse altas inteligencias y nobles caracteres, habrá de convenirse en que todo régimen que contribuya al propio desarrollo físico e intelectual tiende a influir beneficiosamente en la generación inmediata (digo «tiende», porque hay complicaciones debidas al atavismo), y que todo régimen que mina la salud física o perjudica al espíritu bajo el punto de vista intelectal o emocional, tiende a ceder en menoscabo de la generación inmediata. Con todo, aunque diariamente se hacen observaciones sobre la semejanza de los hijos con los padres, y se advierte la herencia de tal o cual defecto de espíritu o de cuerpo, las críticas a propósito de la conducta desatienden en absoluto la consecuencia: se olvidan de ver que, si la complexión se transmite, los actos que la perjudican o favorecen deben influir en bien o en mal sobre los caracteres físicos e intelectuales de los hijos y de los hijos de los hijos.

En ciertos casos extremos, claro es que se reconocen los daños que acarreaen las faltas de los padres. Aunque a menudo no se oiga formular la reprobación que merecen los que transmiten a sus hijos enfermedades

adquiridas, no cabe duda de que se experimenta vivamente ese sentimiento de reprobación. La mayoría admitirá probablemente que, a tomarse por medida la cantidad del sufrimiento infligido, menor crimen es un asesinato que el de legar a los hijos una constitución emponzoñada y la consiguiente desventura de toda la vida. Pero semejantes culpas, aun en tales proporciones, parecen cosa pequeña a los culpables. Hay, sí, casos de esta índole en que el sentimiento de la responsabilidad sirve a veces de freno —casos, v. gr., en que una persona se abstiene de contraer matrimonio por saber que existen antecedentes de locura en la familia—. Pero si los achaques o desarreglos o máculas que la persona se expone a comunicar son menos ostensibles, lo generalísimo es que, sin el menor empacho, esté dispuesta a condenar a sus descendientes a males sin cuento.

Todavía es muy débil en este punto la conciencia de la responsabilidad. Se desconoce el hecho de que toda conducta habitual dañosa para el cuerpo o para el espíritu redunda en detrimento de los descendientes; y, por consecuencia, se desconoce el deber de vivir de modo que se conserven en su estado normal las diversas partes del organismo.

Hay que insistir, pues, sobre todas estas razones que obligan al cuidado personal. Cada hombre debería considerar su constitución como un bien vinculado que debe transmitir, si no en mejores, en las mismas condiciones en que lo recibió.

§ 198. Aparte ese altruísmo especial que obliga a un normal egoísmo, existe un altruísmo general que impone en cierta medida la misma obligación. Esa obligación presenta un aspecto negativo y un aspecto positivo.

Cuidarse uno a sí mismo a fin de no exponerse a ser

una carga para los demás, cosa es que implican las consideraciones que a los demás debemos. A medida que nos alejamos de los grupos primitivos en que los hombres llevaban existencias tan independientes que cada uno debía sufrir por sí todas las consecuencias de su conducta, y nos acercamos a naciones desenvueltas, vemos que nuestras acciones afectan en mayor escala cada vez a nuestros semejantes. Bajo un régimen social fundado en el cambio de servicios, los que se incapacitan por exceso de abnegación tienen que faltar por lo común a sus compromisos parcial o totalmente, y hacen, por consecuencia, mala obra; sobre que esa incapacidad, impidiendo ganar el sustento, suele imponer, primero a los parientes, después a los amigos, o, si no, al público, un tributo que implica un recargo de trabajo. Todos deben, por consecuencia, evitar una abnegación irreflexiva que puede acarrear males a otros, males frecuentemente mayores que los que produce el egoísmo completo.

La justificación altruísta y positiva del egoísmo a que hemos hecho referencia dimana: primero, de la obligación de consumir algún esfuerzo en beneficio de personas particulares o de la sociedad —obligación a que no es posible atender debidamente con una salud quebrantada—; segundo, de la obligación de ser, hasta donde nos lo consienta la naturaleza heredada, una fuente de deleite social para los que nos rodean, cosa que exige un aflujo de energía mental como no puede esperarse de un valetudinario.

CAPITULO II

La actividad.

§ 199. En una exposición sistemática, es inevitable recordar ciertos lugares comunes. Así un conjunto enlazado de teoremas geométricos necesita partir de axiomas evidentes por sí mismos. Séanos lícito, pues, repetir aquí algunas verdades familiares.

El niño empieza por mover débilmente sus miembrecillos; poco a poco llega a arrastrarse por el suelo; después anda, y al cabo de tiempo corre. A compás que se desarrolla, va desplegando sus energías en juegos, en carreras y en largos paseos; de forma que sus excursiones se amplían conforme se acerca a la edad adulta. Con la virilidad viene el poder de lanzarse a viajes y exploraciones, llegando a pasar de un continente a otro, y aún a veces a dar la vuelta al mundo. Cuando se pasa del promedio de la vida y empieza a declinar el vigor, van cediendo esan manifestaciones extremas de la actividad. Se acortan los viajes, reduciéndose a excursiones dentro del país o a orillas del mar. A medida que llega la vejez, los movimientos se circunscriben, primeramente al pueblo y a los campos de los alrededores, después al jardín, luego a la casa, más ade-

lante al aposento, ahora al lecho, y, por fin, cuando, tras gradual decrecimiento, cesa el poder de moverse, se detienen los pulmones y el corazón. La vida, considerada en su conjunto, se ofrece bajo la forma de movimientos que empiezan débilmente, que crecen poco a poco hasta la madurez, en que alcanzan su punto culminante, y que decrecen después hasta acabar tan débilmente como empezaron.

La vida es, pues, actividad, y la paralización completa de la actividad es la muerte. De donde se desprende que, siendo la superior conducta la que garantiza una vida más completa, la actividad obtiene una sanción moral, y la inactividad resulta moralmente condenada.

No hay que insistir sobre esta conclusión que todos aceptan. Aun aquellos que acostumbran a eludir los ejercicios útiles de la actividad censuran a los que llevan su inercia hasta el punto de no saber distraerse. La indolencia absoluta es mal mirada por todo el mundo.

§ 200. La actividad a que ahora nos importa atender principalmente, es la que se dirige en primer término a la propia sustentación, y en segundo término a la sustentación de la familia.

En el orden natural de las cosas se afirma enérgicamente el carácter imperativo de tal actividad. Entre los seres subhumanos (a excepción de la mayoría de los parásitos), los individuos faltos de ella sucumben, y lo mismo sus descendientes si los tienen. No sobreviven sino los que poseen la actividad adecuada para el caso, y entre éstos los que la poseen en mayor medida que la común llevan cierta ventaja en lo que toca a la sustentación propia y de los suyos; de donde resulta, en términos generales, que la actividad se eleva

hasta aquel límite, pasado el cual tendría para la especie inconvenientes mayores que sus ventajas. Hasta el tiempo en que los hombres llegaron a la vida de asociación, valió esta ley para ellos como para los animales inferiores, y siguió rigiendo en las primeras etapas sociales. Antes de haber esclavos, ninguna familia podía sustraerse a la relación que existe entre el trabajo y la adquisición de lo indispensable para la vida. Y ya en las primitivas sociedades se descubre la sanción ética de esa relación, observando que la excesiva desigualdad en la distribución de esfuerzos y beneficios entre los sexos ha debido conducir siempre a la decadencia, y a veces a la extinción.

Aunque en el curso de la evolución social ha sido posible muchas veces eludir la relación normal entre los esfuerzos y los frutos, hasta el extremo de adquirir los frutos sin los esfuerzos; sin embargo, teniendo en cuenta la ley general precedente, debemos inferir que esos efugios provocan una reprobación más o menos acentuada, según las circunstancias.

No mirando aquí directamente más que a la ética de la vida individual, no hay para qué atender a la relación que media entre el individuo ocioso y la sociedad de que forma parte. Haciendo abstracción de todo otro caso, limitémonos a aquel en que los bienes adquiridos equitativamente por un padre, sin abuso de sus energías, sirven después, como herencia, para que viva en la ociosidad un hijo —caso en que no hay nada de atentatorio contra los conciudadanos—. He aquí el veredicto que debe pronunciarse: aunque el individuo pueda cumplir la ley de la vida en lo concerniente a las actividades físicas, entregándose a juegos y ejercicios corporales, y en lo tocante a ciertas clases de actividades espirituales dedicándose a ocupaciones su-

perfluas, deja de ejercitar, sin embargo, aquellas actividades espirituales, tanto intelectuales como afectivas, que deberán formar parte de su vida como ser social; y en tal respecto su vida es una vida anormal.

§ 201. Pero la cuestión que más nos importa es ésta: ¿cuales son los aspectos morales del trabajo en sus relaciones inmediatas con el placer y el sufrimiento? Desde el punto de vista de la moral absoluta, los actos no son buenos sino cuando, a más de conducir a la felicidad futura de uno mismo, a la de otros o a ambas a la par, proporcionan también inmediatamente un placer. ¿Qué decir entonces del trabajo necesario, a que en gran parte se asocian sentimientos desagradables?

Las exigencias de la moral relativa, que atiende, no al bien absoluto, sino al menor mal, justifican, o más bien, demandan ese trabajo. Durante el estado transitorio presente, sancionan la sumisión a los sentimientos desagradables que el trabajo entraña como medio de sustraerse a otros más desagradables aún, como un sufrimiento menor que sirve para ahorrarse otro mayor, o para conseguir un placer, o para ambas cosas.

El estado que impone ese compromiso es el estado de adaptación imperfecta a la vida social. El tránsito de la actividad irregular del salvaje a la actividad regular del hombre civilizado implica una readaptación —la represión de algunas facultades que pugnan por obrar, y el ejercicio de otras en mayor medida que la agradable. Y la que más se exige, la de desplegar un esfuerzo y una atención persistentes, nos falta aún—. Como ha de pasarse por esa adaptación, hay que soportar los sufrimientos que la acompañan.

Y aquí conviene hacer una advertencia sobre las diversas proporciones de sentimientos desagradables que

entraña el cumplimiento de la obligación de trabajar, y que llegan a veces hasta el sufrimiento positivo. La mayoría de las personas hablan del esfuerzo, corporal o espiritual, como si ese esfuerzo costase lo mismo a todos. Aunque su propia experiencia les demuestra que, cuando se hallan ágiles y dispuestos, despliegan fácilmente una fuerza muscular, cuyo ejercicio llega a serles penoso cuando están abatidos por enfermedades o agotados de fatiga; aunque saben que, en una situación de despejo y vigor intelectual, prestan, sin sentirlo, una atención sostenida, de que son incapaces cuando se encuentran enervados, a pesar de todo, no ven que a esos contrastes temporales entre sus propios estados corresponden contrastes permanentes entre los estados de distintas personas.

En los juicios morales no ha de perderse de vista que el esfuerzo, corporal o espiritual, fácil para unos, es penoso para otros.

§ 202. Llegamos ahora a una cuestión de especial interés: ¿Puede la naturaleza humana adaptarse a sus presentes condiciones hasta el punto de que llegue a serle agradable la cantidad de trabajo que necesite realizar?

Para los más parecería absurda una respuesta afirmativa. Circunscribiendo sus observaciones a los hechos inmediatos, o extendiédolas, a lo sumo, a los más remotos que consignan los anales de los pueblos civilizados, no aciertan a concebir la posibilidad del cambio de naturaleza que sería preciso. Nada pesan en su ánimo aquellos argumentos que, como los expuestos en la primera parte de esta obra (§§ 63-67), prueban que los placeres y dolores son relativos a la constitución del organismo, y que, en virtud de la plasticidad ilimitada de nuestra constitución, acciones, originaria-

mente penosas, pueden llegar a ser agradables. Aunque quizá conocen personas tan amantes del trabajo que es difícil ponerles coto, de vez en cuando tropiezan con una para quienes toda huelga es un aburrimiento; aun así, no les parece racional suponer que la tendencia al trabajo continuo, que hoy es un caso excepcional, pueda trocarse en hecho universal.

Es innegable que se gasta voluntariamente, y hasta con pasión, mucha energía corporal y mental—a veces extraordinaria—; testimonios: los ejercicios atléticos, los juegos y los esfuerzos intelectuales, que se despliegan en el comercio social—. En estos casos la energía gastada es frecuentemente mucho mayor que la consumida en las diarias ocupaciones. ¿En qué estriba la diferencia? En uno de esos órdenes de acción, la emulación hace posible la grata conciencia del valer acreditado y de la admiración que atrae, mientras que en el otro, por falta de emulación, o, cuando menos, de emulación directa y visible, falta una gran parte de ese estado satisfactorio de conciencia. No obstante, lo que queda de él puede ser un eficaz estímulo que haga agradable la continua aplicación. Sirvan de ejemplo «las manías» de ciertas personas. Dos conozco yo a quienes ocupaciones de esta índole absorben, sin necesidad ninguna, de tal modo, que apenas les dejan tiempo para comer. Aunque en estos casos es un factor importante el grato ejercicio de la destreza adquirida, a que otras ocupaciones parecen prestarse menos, sin embargo, la satisfacción de ejecutar una obra de la manera más perfecta basta casi siempre para hacer agradable el trabajo, cuando a eso se junta la exuberancia de energía que es de suponer en una naturaleza desenvuelta normalmente.

§ 203. Después de afirmar que el trabajo, hasta

cierto límite, es obligatorio, falta ver si, pasado ese límite, sucede lo inverso. La fase actual del progreso humano favorece la creencia de que cuanto más se trabaja más mérito se contrae; pero esa es una creencia injustificada.

La moral absoluta no prescribe más trabajo que el indispensable para atender debidamente a la subsistencia propia y la de la familia, y para cumplir la parte obligada de deberes sociales. En los seres superiores, lo mismo que en los inferiores, el fin primordial a que han de encaminarse los actos es la supervivencia; y aunque a medida que se eleva el hombre, las acciones, con los sentimientos que a ellas se asocian, llegan a ser en progresión creciente fines secundarios, jamás pasan de esa categoría de fines secundarios, que no pueden perseguirse con detrimento del primordial en toda su plenitud: el desarrollo de una vida completa, no sólo en su duración o longitud, sino en amplitud y profundidad. El punto de vista del hedonismo, incluido en el evolucionista, implica la sanción ética de aquella conducta que garantiza en el más alto grado la propia y la ajena felicidad; de donde se sigue que no obtiene tal sanción el trabajo que excede del límite normal de las fuerzas, o disminuye el tiempo útil para otros fines, y menos el que ocasiona ambos males.

Si la adaptación al estado social ha de producir con el tiempo una naturaleza para la cual sea agradable el trabajo necesario, hay que admitir, como conclusión concomitante, que no producirá una capacidad de trabajar que exceda de ese límite de modo, pues que todo exceso de trabajo será anormal e improcedente. Porque como el trabajo entraña inevitablemente gasto de fuerza física, y como la pérdida que el gasto supone ha de repararse a expensas de la provisión total de ener-

gía que suministran las funciones orgánicas, claro es que la labor superflua, consumiendo más de lo indispensable de esa provisión, merma el total disponible para el conjunto de la vida, lo que equivale a reducir la extensión o la intensidad de esa vida.

No hay que decir, sin embargo, que este razonamiento se refiere a esa forma plenamente desenvuelta de la vida a que mira la moral absoluta, más que a la forma presente, que necesita guiarse por la moral relativa. En nuestro estado de transición, con su aptitud rudimentaria para el trabajo, hay que rebasar el límite con frecuencia: son vicisitudes a cuyo favor se avanza en el desarrollo de esa aptitud. Todo lo que cabe decir ahora es que el límite no deberá traspasarse con daño del cuerpo, y que deberá respetarse siempre que no existiese una razón poderosa para lo contrario.

§ 204. Como los actos de cada hombre se enlazan de mil maneras con los actos de otros hombres, obvio es que la ética de la vida individual no puede separarse completamente de la ética de la vida social. Una conducta cuyas consecuencias primarias son puramente personales suele tener consecuencias secundarias de carácter social. Hay que atender, pues, en cada caso, a la influencia que indirectamente pueden ejercer sobre otros, actos que directamente no atañen más que a nosotros mismos.

En el caso de ahora, huelga decir que el deber del trabajo no se funda sólo en las leyes de la vida individual, sino en una exigencia social que las refuerza. En las comunidades primitivas cabe que un individuo sufra por sí solo todas las consecuencias de su inacción; pero en una comunidad adelantada, cuyos ciudadanos no pueden permanecer ajenos a los movimientos de simpatía, es difícil dejar que el ocioso sufra completa-

mente las consecuencias de su ociosidad, y más difícil aún consentir que las sufran sus hijos. Y aunque a ello se decidiesen sus conciudadanos, no podrían tomar sin pena tal decisión. Padecerían, pues, de todas suertes el individuo y la sociedad: nuevo motivo para que se repruebe moralmente la conducta que impone ese sufrimiento.

Aunque de muy diversa índole, reprobación merece también la conducta opuesta: la del que extrema el trabajo hasta el punto de enfermar, extenuarse e inhabilitarse. Porque también esa conducta impone a los demás cargas y sufrimientos.

Así, los motivos altruístas se unen a los egoístas para impulsar al trabajo hasta cierto límite, pero no más allá de ese límite.

CAPITULO III

El descanso.

§ 205. Según acaba de verse, la moral señala un límite al trabajo sustentador de la vida, límite que implica al parecer la prescripción ética del descanso, y que realmente lo impone en amplia escala; pero este corolario merece precisarse y desenvolverse por varias razones.

Es la primera que existen varios ejercicios de la actividad no conducentes al sostenimiento de la vida, y a los cuales podemos entregarnos después de las ocupaciones consagradas a este fin; de donde se desprende que la conclusión afirmada en el último capítulo no implica el reposo absoluto.

Por otra parte, hay que examinar las diversas clases de descanso, que, sin ser el reposo completo, se aproximan a él, y determinar la exigencia de cada una.

El descanso que alterna a ratos con el trabajo; el descanso nocturno; el descanso de un día después de varios días de labor; los descansos prolongados y accidentales entre los cuales median largos períodos: he aquí los temas que solicitan nuestro examen.

§ 206. El ritmo, que se revela en las funciones orgánicas, como en todo, va acompañado de una alternativa de pérdidas y reparaciones. A cada contracción del corazón, a cada dilatación de los pulmones sigue una relajación momentánea de los músculos ejercitados. En el curso de la alimentación tenemos el ritmo breve de los movimientos peristálticos juntamente con el ritmo más prolongado que supone la periodicidad de las comidas. El imperio de esta ley es bastante más extenso de lo que a primera vista parece, porque algunas acciones orgánicas que podrían estimarse continuas no lo son en realidad. Un músculo que soporta una contracción persistente, y que, al parecer, permanece en un estado uniforme, consta de una multitud de unidades que pasan alternativamente de la acción al reposo: unas se relajan mientras las otras se contraen; y de esa suerte, las tensiones inconstantes de las fibras componentes mantienen la tensión constante de todo el músculo.

La ley, que en cada órgano y parte de órgano se manifiesta de uno a otro momento, manifiéstase asimismo en sus cooperaciones más prolongadas y extensas. Las tensiones musculares combinadas que imponen un tributo considerable a las fuerzas del organismo, no pueden repetirse impunemente una y otra vez sin interrupción, aun durante el período consagrado a la actividad. El gasto en tales casos sobrepuja con mucho a la reparación, y hace indispensable una parada para compensar el déficit en cierta medida —un respiro, un instante para «tomar aliento», como se dice—. La continuidad no interrumpida, aun de esfuerzos moderados, es dañosa; y aunque tal acción sin reposo, cuando es accidental, no ocasiona un perjuicio permanente, si se repite todos los dias, trae a la postre pérdida de po-

der activo. El calambre de escribientes y varias atrofias de músculos atormentados son ejemplos de formas locales de ese mal.

Y esto no se circunscribe al trabajo físico, sino que se aplica igualmente al de la inteligencia. Una atención concentrada, si se prolonga demasiado, produce al cabo de tiempo perturbaciones nerviosas e incapacidad. Una cosa tan sencilla como corregir los ligeros defectos de encajes hechos a máquina, cuando es una ocupación diaria de varias horas, determina frecuentemente desórdenes cerebrales crónicos. Algunos ferrocarriles de vía única de los Estados Unidos, cuyo movimiento de trenes dirige por telégrafo una oficina central, suministran un ejemplo notable, porque los empleados que trabajan en esta oficina, sin poder descuidarse un momento, so pena de ocasionar accidentes, nunca permanecen allí más que unos cuantos años: se inhabilitan por completo.

Sensaciones dolorosas nos anuncian con mayor o menor claridad el exceso de esas tensiones continuas, físicas o mentales. Las sensaciones protestan, y no se desoye su protesta impunemente.

§ 207. No es menester insistir sobre la necesidad de ese reposo completo que llamamos dormir; pero importa decir algo sobre su duración, ya demasiado corta, ya demasiado larga.

Las críticas que suelen oirse a muchos sobre los hábitos de otros implican la creencia errónea de que todos los individuos del mismo sexo y de la misma edad necesitan la misma cantidad de sueño —creencia a que se opone, sin embargo, la observación del diverso número de horas de reposo con que pueden satisfacerse personas distintas—. La verdad es que la cantidad de sueño necesaria depende de las naturalezas. Según el

mayor o menor vigor, pueden bastar pocas horas o ser insuficientes muchas. Para darnos cuenta de las exigencias vitales y de los hábitos consiguientes, que, según nuestro punto de vista, tienen una sanción moral, examinemos un instante la fisiología del caso.

La diferencia entre la vigilia y el sueño consiste en que en la una el gasto supera a la reparación, mientras que en el otro la reparación supera al gasto. El hecho de que si la reparación no cesa nunca varía su intensidad, se ve muy bien con motivo de las imágenes consecutivas. En la primera parte de la vida, cuando hay riqueza de sangre y activa circulación, la destrucción de tejido nervioso ocasionada por cada una de las impresiones que los ojos reciben, se repara instantáneamente, en términos que el órgano se halla dispuesto al punto para apreciar una impresión nueva; pero luego el vigor disminuye, según lo acredita el mayor tiempo que se exige, después de cada impresión, para que se restablezca la sensibilidad de los elementos retinianos y de los nervios correspondientes —tiempo muy apreciable cuando la impresión ha sido enérgica—. La consecuencia es que, al presentarse una nueva imagen, se ve confusa a causa de la persistencia de la imagen precedente revestida de sus colores complementarios.

Ahora bien: a esas diferencias que ofrece la intensidad de la reparación en diversas edades del mismo individuo, corresponden diferencias análogas en distintos individuos; de ahí la desigualdad de las cantidades de sueño que necesitan. Esa desigualdad reconoce una doble causa. En el hombre vigoroso, la reparación durante la vigilia es tan rápida, que no se queda muy atrás del gasto causado por la acción; consecuencia: al fin del día hay que compensar menos pérdidas. Y, por la misma causa, la restauración que ha de operarse

durante el sueño se efectúa más rápidamente. Viceversa: en la persona de una nutrición pobre y de circulación lenta, a la acción sucede más pronto el agotamiento, y los órganos desgastados por la acción necesitan mayor descanso hasta rehabilitarse para sus funciones.

De aquí se deduce que muchas veces aquel a quien se tilda de perezoso no se toma más descanso absoluto que el indispensable, ni hace otra cosa que seguir cuerdamente la voz de sus sensaciones; pero no se infiere, sin embargo, que no haya nunca exceso de sueño. Es muy general la tendencia a dormir, no sólo más de lo preciso, sino más de lo saludable. Pasando cierto límite, el estado de completo reposo no vigoriza, sino que deprime. Faltos de sus estímulos, los órganos vitales se enervan; y cuando la quietud se prolonga después de consumadas las reconstituciones, sufren una depresión ulterior que los incapacita para efectuar en la proporción ordinaria las reparaciones exigidas durante el período de actividad: de ahí una sensación de cansancio. En aquellas personas cuyo organismo se encuentra en un estado tan normal que les permite dormir profundamente, quizá el primer despertar completo marca el límite propio del reposo nocturno. Vemos a veces, tras un sueño así limitado, un día de despejo excepcional.

Y henos aquí ante una excepción aparente de la ley que considera las sensaciones como guías adecuados para la conservación del bienestar físico. Quizá esta falta de adaptación se relaciona con nuestro estado transitorio, durante el cual la vida ordinaria ofrece tan poco interés, y suele ser tan enojosa, que la perspectiva de renovarla no estimula mucho a levantarse, sino más bien a lo contrario, porque todos saben que,

cuando el nuevo día los brinda con un goce, v. g., una excursión, no les cuesta nada madrugar. Cabe, pues, que una adaptación mayor a las condiciones sociales y a sus obligadas ocupaciones, facilite esa limitación normal del sueño, tan difícil ahora. Pero durante mucho tiempo, la ética relativa exigirá que se complete aquí la indicación de las sensaciones con los juicios basados en la experiencia.

§ 208. La humanidad civilizada ha contraído la costumbre de tomarse otro descanso periódico —el semanal— y, sin suscribir a las razones que se alegan en su abono, podemos aceptar su conveniencia por otras razones.

La monotonía, sea de la especie que quiera, es desfavorable para la vida. No sólo hace falta alguna discontinuidad en la acción durante la vigilia, y no sólo debe interrumpirse la acción mediante períodos de sueño, sino que esa continuidad de actividad que resulta de insistir en la misma ocupación durante días, parece que debe cortarse también por días de descanso. Llega a haber una fatiga acumulada que no compensan las interrupciones periódicas nocturnas, y que exige interrupciones periódicas, más prolongadas al cabo de intervalos mayores. En todo caso, la tensión persistente de las ocupaciones cotidianas afecta a ciertas partes del organísmo más que a otras, y la reparición diaria, que basta para volver a poner al conjunte del organismo en situación de trabajar, no parece suficiente para las partes sobre las cuales ha pesado más la acción. Así, pues, el descanso periódico de un día, sino tiene una sanción religiosa, tiene una sanción ética.

Convendremos también con los partidiarios del descanso dominical en que una interrupción periódica de

las tareas cotidianas es condición de la salud del espíritu. Aun así, la mayoría dista mucho de emanciparse de esas prosaicas ideas del mundo y de la vida que tiende a producir la rutina mecánica; si se pasase trabajando los días enteros, no podría llegar a esa emancipación de ningún modo. Hacen falta intermedios de pasividad durante los cuales pueda contemplarse el vasto proceso de las cosas que nos rodean, y fomentarse la receptividad de los pensamientos y sentimientos correspondientes.

§ 209. No necesito insistir sobre los beneficios físicos y espirituales de esas intermitencias más largas de trabajo que ahora suelen reproducirse anualmente. Sin encarecer los placeres positivos que procuran (y que deben buscarse de una manera deliberada), considérese sólo el nuevo vigor que comunican y lo que aumentan por lo común nuestra disposición para el trabajo; eso nos dice que la moral las sanciona, o, mejor, las ordena, siempre que las circunstancias lo permitan.

Sin más explicación, paso a las razones altruístas que justifican el descanso y demuestran que en la debida proporción es obligatorio. Los derechos de los que dependen de nosotros y los derechos de los conciudadanos con quienes hemos contraído compromisos nos vedan de consuno el exceso de trabajo: la energía no debe prodigarse hasta el punto de poner en peligro el cumplimiento de tales atenciones. Un sano juicio ha de contrapesar la exigencia de los esfuerzos indispensables para llenarlas y la exigencia del descanso necesario para prevenir el agotamiento y la invalidez. El deber para con los demás nos prohibe abusar de nuestras fuerzas.

Pero aun siendo imperiosa la prohibición que de aquí emana, hay otra más imperiosa aún: hay una prohibi-

ción perentoria, sino para todos, para los que puedan esperar tener una descendencia. Según se ha afirmado categóricamente en el capítulo primero, la conservación de la salud del cuerpo y del espíritu es un deber hacia la posteridad. Ahora bien: la persistencia de un trabajo excesivo cede en daño del cuerpo; y es absurdo suponer que es indiferente para los hijos el que sus padres hayan llevado una vida física normal o anormal. Si ha habido una deficiencia continua de descanso, y, por consiguiente, de restauración, la anormalidad resultante deja su huella, como todas, en los descendientes, aunque no siempre de una manera ostensible, por el hecho de recibir cada hijo, no sólo la herencia de los padres, sino la de varias líneas de antepasados.

CAPITULO IV

La alimentación.

§ 210. Aparte de convenir en que debe reprobarse la gula, y en que el gastrónomo, lo mismo que el glotón, es hombre que no merecen gran respeto, a la mayoría le parecerá absurdo suponer, como da por supuestos el epígrafe precedente, que la alimentación tenga que ver algo con la moral. Aunque al condenar los excesos a que acabo de referirme, dan a entender que no se *debe* incurrir en ellos, y, por el mero uso de tal palabra, los incluyen en la categoría de «las cosas *mal* hechas», no reparan, con todo, en la consecuencia obvia de que, si cabe proceder mal en lo que toca a alimentarse, habrá una manera de obrar bien.

Lo que ocurre es que los actos diarios que no se apartan de un modo notable de lo normal, no suelen considerarse buenos ni malos. De igual suerte que verdades matemáticas tan familiares como que dos y dos son cuatro, no se miran por lo común como parte de las matemáticas, y a la manera que el conocimiento que adquiere un niño de los objetos exteriores no se estima usualmente como una parte de su educación, a pesar de serlo principalísima; de análogo modo esa

atención esencial a la propia subsistencia mediante el alimento, se excluye de la teoría de la conducta a título de cosa juzgada. Y sin embargo, siendo una parte de la conducta que afecta fundamentalmente al bienestar, no puede excluirse.

Y si es o no improcedente sustraer tal asunto a la jurisdicción de la ética, díganlo los errores en que suele incurrir sobre el particular la opinión común.

§ 211. Ya los ejemplos extremos del § 174 sobre los esquimales, yakutos y australianos, nos advierten que en ciertas condiciones es natural consumir enormes cantidades de alimentación, y que en esos pueblos, no sólo es justificada, sino indispensable la satisfacción de lo que parece un apetito desordenado; si no fuesen capaces de tomar el suficiente alimento para reparar las pérdidas consiguientes a un clima riguroso o a largos ayunos, la consecuencia sería la muerte. Y bueno es añadir que los viajeros de las regiones árticas, a ejemplo de los indígenas de esas regiones, cobran gran afición a las grasas de pescados.

El recuerdo de estos hechos induce, naturalmente, a preguntarse si, en punto a alimentación, deben no seguirse los deseos. Como ya he dicho, la mayoría pondrá reparos a examinar esta cuestión como una cuestión ética, y algunos ridiculizarán tal examen. Aunque cuando no se trata del alimento, sino de la bebida, formulan juicios enérgicos de la misma especie que los que ellos llaman morales, no ven, sin embargo, que, pues la cuestión se refiere a los efectos de lo que ingerimos, es absurdo considerar moral o inmoral la conducta que causa esos efectos, cuando se ingieren cosas líquidas y no cuando se ingieren cosas sólidas.

La adaptación se abre camino siempre y dondequiera, así en la especie humana como en las especies in-

feriores, y uno de sus resultados es ajustar el deseo del alimento a la necesidad del alimento. Aunque así no lo declarasen los ejemplos extremos que anteceden, ese hecho sería siempre un corolario inevitable de la ley de supervivencia de los seres mejor adaptados. Toda falta en lo tocante a ese ajuste ha tenido que ser perjudicial, y, en igualdad de circunstancias, ha debido tender a la extinción de los individuos en quienes existía. En general, pues, ha de haber equilibrio, porque las desviaciones anormales son pocas en comparación de los casos normales.

Desviaciones hay, sin duda. Vemos, aun en la vida ordenada y civilizada, caracteres heredados de la vida salvaje primitiva, que si eran naturales en la una, desdicen de la otra; y entre esos caracteres figura la tendencia a tomar más alimento del inmediatamente necesario, lo cual era bueno en la vida irregular del salvaje, pero no lo es en la vida regular del europeo. Preciso es convenir, no obstante, en que hombres cuya mayoría hace una vida monótona, en que hay que sufrir mucho y disfrutar poco, han de inclinarse a prolongar más de lo debido los contados actos que pueden deparar algún goce; y uno de ellos es el comer. Cuando la ocupación que les espera después es agradable, pocos son los que desean dar largas a la comida.

Pero los excesos mayores o menores que pueden dimanar de estas causas, no son hijos de la obediencia al estímulo natural de las sensaciones, sino más bien de una solicitación de las sensaciones: influencia perturbadora nacida de la imaginación, que lo mismo produce malos que buenos efectos. No es que un deseo inmediato nos incite a la acción: lo que nos incita es la esperanza de experimentar la sensación agradable que acompaña al cumplimiento del deseo. De ahí tam-

bién los daños que origina el sentarse a la mesa sin sentir apetito, y comer a horas dadas, con o sin hambre. Muy a menudo se come por costumbre, no cediendo a las sensaciones, sino a pesar de sus protestas. ¡Y lo bueno es que después se oye exclamar al transgresor que las sensaciones no son guías seguros! ¡Toca el mal resultado de haberlas desobedecido constantemente, y deduce que no hay que obedecerlas!

Es indudable que las personas que no andan bien de salud se perjudican en ocasiones por comer todo lo que apetecen; y algunos que visiblemente no están mal, les pasa lo mismo. Pero eso no puede admitirse como una objeción. En todos esos casos lo desobediencia ha venido a perturbar de muy atrás la correspondencia entre las varias necesidades del organismo y las varias sensaciones que impulsan a su satisfacción. Cuando por una vida de reclusión persistente, o por exceso de trabajo, o por continuas preocupaciones intelectuales, o por vestir de una manera mal entendida, o por respirar aire impuro, se perturban las funciones físicas, deja de merecer confianza la dirección de las sensaciones. Entonces, unos se verán en la necesidad de poner coto a su apetito; otros tendrán que comer sin tenerlo; producido un estado anómalo por culpas fisiológicas, tiene que venir en ayuda del régimen natural un régimen artificial. Pero eso no prueba nada. Satisfacer un hambre voraz con una fuerte comida, después de larga privación, se dice que es funesto. Es tanta la extenuación, que no puede digerirse una cantidad de alimentación considerable, y es menester administrarla en pequeñas dosis. Pero de aquí no se sigue que ordinariamente sea fatal satisfacer el apetito con una buena comida. Y lo mismo puede decirse de todo. Los males que vienen en ocasiones por comer lo

que se apetece deben imputarse a una multitud de precedentes, desobediencias a las sensaciones y no a tal obediencia determinada.

Se conocen los daños que acarrea el comer con exceso, pero no se repara bien en los que nacen de comer demasiado poco. La mayoría, por la preocupación ascética que deben a su religión y a su educación, se inclina a creer meritorio el comer lo menos posible, y a poner a ración a los demás. Los efectos son desastrosos. Una nutrición insuficiente, sobre todo en el período de crecimiento, es una causa indiscutible de imperfecto desarrollo de la estatura, de calidad defectuosa de los tejidos, o de ambas cosas a la vez; y los padres a quienes eso se debe son responsables de la vida precaria de sus hijos. Ningún ganadero sueña en criar un animal hermoso con un régimen de ayuno, ni el dueño de ese animal espera de él grandes servicios sin tenerlo bien alimentado. La ciencia y el sentido común reconocen a una que el desarrollo y el vigor dependen de un buen suministro de los materiales con que se elaboran el cuerpo y el cerebro en la juventud y se reparan en la edad adulta. Siguiendo las incitaciones del apetito, se tomará la cantidad de alimento requerida; si se desatienden esas incitaciones y la cantidad se restringe, de ello habrán de resentirse más o menos el tamaño del cuerpo o su vigor.

Hablando, pues, en términos generales, la moral sanciona la plena satisfaccion del deseo de alimento, y la sanciona, tanto por ser uno de los goces normales que la vida ofrece, como por conducir indirectamente a la plenitud ulterior de la vida y a la posesión del poder necesario para cumplir nuestros deberes.

§ 212. A una persona que se queja de comer siempre lo mismo, se la reconviene por buscar los goces

que proporciona la variación (cito un hecho que conozco). Claro que es condenarla tácitamente bajo un punto de vista moral; y eso quiere decir que una doctrina de lo bueno y de lo malo tiene que pronunciarse sobre la procedencia o improcedencia de ceder al deseo de la variación del alimento. Todo el que no participe de la opinión de la devota escocesa a que acabo de aludir, sostendrá, naturalmente, lo contrario: que debe satisfacerse el gusto por la variedad, que ese deseo tiene una sanción semejante a la del deseo de la cantidad necesaria de alimentación.

Excusado es decir que no es éste sitio a propósito para detenere en lo tocante a la variedad, calidad y preparación de los alimentos —cuestiones cuya sola enunciación parecerá fuera de lugar a los que no acepten las doctrinas expuestas en el primer capítulo de esta obra, a los que no convengan en que toda parte de la conducta que directa o indirectamente afecta al bienestar humano, tiene un aspecto ético—. Todo lo que aquí ha de decirse o insinuarse sobre aquellos tres puntos, puede comprenderse bajo el epígrafe genérico de satisfacciones del paladar, a diferencia de las satisfacciones del apetito —a diferencia, se supone, hasta cierto punto, no totalmente, porque las unas son estímulos normales de las otras—. Ya por resabios ascéticos, ya por reacción contra el grosero sensualismo que la historia registra a veces desde los tiempos romanos hasta los actuales, se ha llegado a creer que deben reprobarse los placeres de la mesa, o si no condenarse expresamente, pasarse en silencio como cosa indigna de atención. Los que así opinan, se cansan, por supuesto, como todo el mundo, de los platos insípidos, y no andan más remisos que otros en punto a despedir cocineros que no saben preparar apetitosos manjares.

Pero, aunque en la práctica buscan los goces gastronómicos, se niegan a proclamar su legitimidad en teoría.

Yo no puedo imitar aquí su falta de franqueza, y me creo obligado a afirmar, no sólo que es legítima la atención a las exigencias del paladar, sino que es un mal desatenderlas. La opinión contraria implica que importa poco que el cuerpo sea asiento de sensaciones agradables, indiferentes o ingratas. Pero, al revés, importa mucho. Según he dicho en un capítulo precedente (§ 36), los placeres elevan la ola de la vida que el sufrimiento deprime; y entre los placeres que tal hacen se cuentan los del gusto. Existen dos motivos para que se digiera fácilmente lo que agrada, y de un modo laborioso lo que repugna. Un sabor grato, a la manera de todas las sensaciones agradables, estimula la acción del corazón, y, por consiguiente, las funciones vitales en general, al propio tiempo que excita más directamente la secreción de los jugos gástricos. Basta recordar la observación común y general de que con un olor apetitoso se hace agua la boca, para comprender que una excitación agradable del paladar activa las funciones de todo el tubo digestivo, y facilita, por consecuencia, la digestión. Y puesto que de una buena digestión depende una buena nutrición, y de una buena nutrición la energía necesaria para el trabajo cotidiano, síguese de aquí la exigencia de atender debidamente a la satisfacción del paladar.

Los que han pasado por una enfermedad saben muy bien cuán pequeña es la cantidad de alimento insípido o desagradable que puede tomarse, y qué laboriosa es su digestión; mientras que ocurre lo contrario cuando el alimento es agradable. De ahí que el tomar cantidades suficientes de ese alimento que mejor puede digerirse sea una condición del restablecimiento de la salud

y de la vuelta a las ocupaciones normales. Y si los beneficios que resultan de dar satisfacción al paladar se manifiestan sensiblemente en período de vitalidad deprimida, es innegable que existen, aunque de modo menos palmario, en períodos de vitalidad más enérgica.

No hay que decir que puede haber, y hay con frecuencia, excesos en lo tocante a la calidad y variedad, lo mismo que en lo referente a la cantidad de la alimentación: los primeros suelen conducir a los segundos. Pero aquí, como siempre, el abuso no es un argumento contra el uso.

§ 213. Tengo que poner fin a este capítulo para que no degenere en disertación sobre el regimen dietético; pero antes debo decir dos palabras sobre las consecuencias altruístas de las conclusiones precedentes, empezando por hacer una última observación contra la doctrina ascética vulgar, y es: que el mito hebraico que nos presenta a Eva comiendo la manzana por instigación de la serpiente, parece haberse posesionado de varios espíritus hasta el punto de convertirse en una teoría general de nuestra conducta con respecto al alimento; al menos, su ascetismo da a entender tácitamente que todos los estímulos del gusto son sugestiones del demonio.

En cuanto a las consecuencias altruístas que deben apuntarse, notemos, en primer lugar, las que indirectamente sufren los que rodean al que comete excesos, y por culpa de sus excesos se pone enfermo o de mal talante: consecuencias indirectas que deberían servir de freno lo mismo que la previsión del daño propio. Y de más alcance aún es la transcendencia del abuso, bajo el punto de vista altruísta, cuando, generalizándose, afecta a la colectividad. Puesto que la provisión de

subsistencias que puede procurarse una colectividad es limitada, claro es que, si sus miembros consumen más de lo que necesitan, reducen el número de vidas humanas que puede sustentar el territorio. Si un pueblo, por ejemplo, come en general una sexta parte más de lo exigido para la plenitud de su vida y su vigor, de modo que diez millones de habitantes consuman lo que bastaría para alimentar cumplidamente a doce, obvio es, de proclamarse la vida un *desideratum*, que se comete una falta atajando así su crecimiento. La parte que en el daño corresponda a cada individuo puede ser inapreciable; pero la suma de los daños —el impedir la existencia de dos millones de seres— es harto apreciable.

La última consecuencia altruísta se refiere a la descendencia. La deficiencia crónica de la nutrición de los padres perjudica a los hijos. Tratándose de las madres, es patente lo indefectible de ese resultado. La formación del feto ha de operarse siguiendo su curso simultáneamente la vida materna, y las materias nutritivas han de proveer a las exigencias de ambos procesos. Cierto que, en la competencia resultante entre los dos, el primero goza de cierta prioridad, y se desenvuelve en gran parte a expensas del segundo; pero la deficiencia de la provisión nutritiva dificultará el desarrollo del feto y debilitará a la madre. Consecuencia: el niño se desenvolverá imperfectamente con detrimento de la plenitud de su vida. La atención a la posteridad impone así perentoriamente el deber de alimentarse bien.

CAPITULO V

Los estimulantes.

§ 214. No es posible escribir varios capítulos sobre la ética de la vida individual, sin decir algo a propósito del uso de los estimulantes. Aunque la mayoría de los hombres se abstienen de emitir juicios morales sobre multitud de puntos de la conducta privada, dando a entender que estos últimos no están sometidos a la jurisdicción de la ética, sin embargo, sobre aquella parte de la conducta que se refiere al uso de las bebidas fermentadas pronuncian juicios morales categóricos, y declaran sin titubear que esos actos caen bajo la acción de las leyes morales; y no sólo se incluye en el dominio de la ética las cuestiones relativas a los estimulantes alcohólicos, sino también las referentes al opio.

Notemos aquí, como antes de ahora, que esta reprobación de usos que, llevados al exceso, son indudablemente nocivos, y que varias personas estiman nocivos siempre, se limita de hecho a los que en un principio son agradables. Un hombre puede atraerse un catarro crónico por exponerse diariamente y sin precaución a las intemperies, o una enfermedad nerviosa incurable por sobrecargarse de trabajo; y aunque vicie su vida

y merme sus fuerzas en un grado mucho mayor que si bebiese alguna que otra vez mucho vino, esa transgresión física se censura blandamente, o no se censurará de ningún modo. Es que en esos casos la transgresión es desagradable, mientras que el abuso del vino era agradable; y lo que se condena en la mala conducta es que proporcione un placer.

Si se dice que la oposición entre esas dos apreciaciones morales se debe a que los hombres ven el peligro que corren adquiriendo hábitos nocivos que al pronto agradan, mientras que no hay riesgo en contraer hábitos que son desde luego desagradables, contestaré que, aunque eso parece una verdad, no hay tal verdad. Las obligaciones a que los hombres se encuentran o creen que se encuentran sometidos, los llevan muchas veces a persistir en una vida sedentaria, a trabajar demasiado tiempo, a respirar un aire viciado, y así sucesivamente, a despecho de las protestas de las sensaciones, a despecho de los indicios repetidos del mal que se hacen. La vaga noción de que todo goce es vicioso, he ahí, sin género de duda, lo que induce a condenar las transgresiones agradables, y a no condenar las desagradables, como no sea tímidamente.

Pero aquí debemos examinar la cuestión, hasta donde nos sea posible, desentendiéndonos de los juicios vulgares, y ateniéndonos sólo a las consideraciones fisiológicas.

§ 215. En mi sentir, es obvio que desde el punto de vista de la moral absoluta, hay que condenar los estimulantes de todas índoles, o, por lo menos, su uso diario. Pocos hombres, si es que hay alguno, sostendrán que los estimulantes representan un papel necesario en una vida completa.

Todas las sustancias normales ingeridas en el organismo sirven a los procesos vitales, suministrando, ora elementos que ayudan a la formación y reparación de los tejidos, ora elementos que, durante sus transformaciones, proporcionan calor y fuerza, o bien, en fin, el elemento que sirve de vehículo: el agua.

Un estimulante, sea alcohólico o de qualquier otra especie, no es alimento de los tejidos, ni fuente de calor ni de fuerza. No afecta más que a la rapidez de los cambios moleculares, activándola en circunstancias ordinarias, y amortiguándola, si se toma en cantidad considerable. Ahora bien: las sustancias que no pueden utilizarse ni como elementos de construcción o de reparación, ni como provisiones de fuerza, no acrecientan la suma de las manifestaciones vitales: no hacen más que alterar su distribución. Y como en un ser plenamente adaptado a la vida que debe llevar, las funciones se han amoldado a las exigencias de esta ultima, no se ve que pueda tener ninguna ventaja la modificación del equilibrio establecido.

Esta conclusión es de tal alcance, que nos lleva más allá del punto a que desean ir los que defienden la completa abstinencia de las bebidas fermentadas. Debe excluirse igualmente el uso del te y del café. Los alcaloides vegetales a que uno y otro deben sus efectos, se asemejan tan poco como el alcohol al alimento propiamente dicho; y como el alcohol, no hacen más que modificar temporalmente la proporción de los cambios moleculares, provocando una generación mayor de energía durante cierto período para disminuirla después. Por manera que, desde el punto de vista fisiológico, debe condenarse su uso, lo mismo que el del alcohol.

Si se objeta que la condenación de éste obedece a

lo expuesto que es el abuso, responderé que también lo son las otras sustancias, aunque sus estragos sean menos frecuentes y visibles. En Francia se registran defunciones debidas al abuso del café, y en Inglaterra el consumo excesivo del te produce frecuentemente perturbaciones nerviosas.

§ 216. Pero reconociendo que, desde el punto de vista de la moral absoluta, no parece defendible el uso de los estimulantes, falta saber si la moral relativa lo justifica de algún modo, si en las circunstancias presentes de adaptación inperfecta al estado social —circunstancias que a veces nos llevan fuera del terreno de las necesidades naturales— no podemos recurrir a ciertos estímulos para contrarrestar los inconvenientes anejos a tal situación.

No deja de ser significativo el hecho de que en todo el mundo, entre razas muy diversas y de distintos grados de cultura, veamos en uso algún agente que afecta de un modo agradable al sistema nervioso: el opio en china; el tabaco entre los indios de América; el bang en la India; el haschich en varios sitios de Oriente; un hongo narcótico en el Asia septentrional; el kava entre los polinesios; la chicha y la coca en el antiguo Perú; varias bebidas fermentadas, aparte del vino, en Europa; la cerveza en varias tribus africanas; el soma de los respectivos arios, y el pulque de los mejicanos. Naturalmente, esa universalidad de la costumbre no basta para justificarla, cuando son notorias las enfermedades que trae a menudo; pero induce a inquirir si no existe alguna conexión entre el uso de vida que imponen las circunstancias —vida aquí monótona, allí penosa, en otras partes llena de privaciones—. Posible es que esas drogas y esos licores lleguen a hacer tolerable una existencia que de otro modo sería difícil de

soportar; o, cuando menos, que mitiguen los sufrimientos físicos o morales, disminuyendo los males que engendran.

Según varios testimonios, cuando la vida diaria fatiga y sobrexcita mucho el cerebro, es útil la influencia sedante del tabaco, porque detiene las pérdidas nerviosas que, de otro modo, produciría la continuidad del pensamiento y de las preocupaciones. En el estado normal, en cuanto cesa la tensión que pone en juego un órgano, córtase el aflujo sanguíneo, y el órgano queda en reposo. Pero otra cosa ocurre en los estados anormales que determina a veces el exceso de trabajo. Los órganos que acaban de actuar se congestionan, y siguen obrando cuando ya no se solicita su acción. No cabe detener el pensamiento ni el sentimiento, y resulta así un gasto, no sólo inútil, sino nocivo. Entonces se justifica el uso de un agente que prevenga el desgaste de los tejidos y economice la energía.

De igual suerte, cuando flaquean las fuerzas, cuando el trabajo de un día produce tal agotamiento que suspende en parte el poder de digerir, cabe sostener que es ventajoso reanimar mediante el alcohol la acción de los vasos y la descarga nerviosa en la medida necesaria para consumar eficazmente el trabajo nutritivo: cabe sostenerlo, ya que una buena comida bien digerida permite al organismo conllevar otro día de trabajo, que, sino, sería imposible.

Hay también individuos en quienes el exceso de laboriosidad engendra un estado de irritabilidad nerviosa que se mitiga o desaparece con una dosis de opio; y tal puede ser la vida, que ese estado se reproduzca con frecuencia. Cuando así pasa, parece justificado el uso del remedio.

§ 217. Aun los partidarios de la abstinencia total

admiten que el alcohol puede ser conveniente para usos medicinales; y esa concesión, lógicamente interpretada, implica, como hemos dicho, que los estimulantes en general pueden ser útiles, no sólo en casos de enfermedad palmaria, sino cuando no hay fuerzas bastantes para hacer frente a las exigencias de la vida. Porque si una desviación visible del estado normal puede corregirse con el aguardiente o el vino, no cabe negar que del mismo modo podrá tratarse una desviación menos patente, pero que se repite quizá todos los días. La debilidad constitucional y la que traen los años pueden combatirse con ventaja, como la de un enfermo, realizando la energía del organismo en el momento en que tiene que hacer un trabajo destinado a su restauración —es decir, cuando ha de digerirse el alimento, y a veces cuando ha de conciliarse el sueño—. Pero esto sólo justifica el empleo de los estimulantes como auxiliares del trabajo de reparación. Si en vez de eso se toman bebidas alcohólicas en tres comidas, o se recurre a inyecciones hipodérmicas de morfina para conseguir una exaltación pasajera de las fuerzas o de la sensibilidad, sin ninguna eficacia restauradora, entonces la aprobación debe trocarse en censura. En el orden natural, los placeres normales van anejos a las manifestaciones activas normales, y los placeres debidos a desviaciones anormales gratuítas no alcanzan ninguna sanción ética.

Debe hacerse una excepción sola. Pueden ser ventajosos los estimulantes cuando se interrumpe la monotonía de la vida ordinaria en días de convite y expansión. Según lo expuesto en el último capítulo, la diaria insistencia en las mismas ocupaciones, inevitablemente especializadas en nuestro estado actual, impone una tensión excesiva a ciertas partes del orga-

nismo humano. Romper esa uniformidad es, pues, beneficioso para facilitar el restablecimiento del equilibrio, y hacer que suban en la balanza las funciones que declinaban usualmente. Por eso las reuniones en que el espíritu se solaza, en que se toman alimentos abundantes y variados, y se bebe vino, aunque sea en gran cantidad, suelen ser altamente saludables, porque, lejos de ir seguidas de reacciones dañosas, nos comunican nuevo vigor. Mas no se debe recurrir a esos medios para conseguir tales resultados sino de un modo accidental; repetidos frecuentemente, se neutralizan a sí mismos.

§ 218. Resumiendo lo dicho por vía de ensayo sobre esta difícil cuestión, podemos afirmar, ante todo, que la moral obsoluta, hasta donde se aplica a la vida del individuo, no puede dar su aprobación el uso diario de estimulantes. No desempeñan éstos ningún papel en una vida completamente normal.

Tampoco desempeñan ningún papel en una vida aproximadamente normal como la de las personas vigorosas durante su juventud. Mientras no exista nada que venga a entorpecer el pleno cumplimiento de las funciones orgánicas, no puede haber necesidad ninguna de agentes que las exalten temporalmente. La ética tiene que formular sobre este punto una prohibición.

Sólo cuando las excesivas obligaciones que la vida impone a menudo ocasionan una postración continua más o menos acentuada, o cuando, por debilidad constitucional o senil, las fuerzas no bastan ya para el ordinario gaste de energía, sólo entonces existe una razón válida para usar excitantes, alcohólicos o de otra especie, en la medida en que pueden contribuir al trabajo reparador.

Además, puede autorizarse su uso accidentalmente en esos días de mayor animación, en que se refuerza el alimento, y en que el organismo sale de su rutina, la cual siempre aleja algo, si no mucho, del equilibrio perfecto.

CAPITULO VI

La educación.

§ 219. La educación, en su más amplio sentido, es la preparación para una vida completa. Comprende, en primer término, la disciplina y los conocimientos indispensables o útiles para proveer a la propia subsistencia y a la subsistencia de la familia. Y abraza, en segundo término, aquel desarrollo de las diversas facultades, a cuyo favor cabe utilizar las varias fuentes de placer que la naturaleza y la humanidad ofrecen a los espíritus bien dispuestos.

En cuanto a la primera de esas dos partes de la educación, la moral no se limita a sancionarla: la exige. Adquirir la aptitud necesaria para la obra de la vida es un deber, primariamente hacia nosotros, y secundariamente hacia los demás. Si en el capítulo de esa aptitud incluímos, como se debe, la habilidad que exigen las ocupaciones manuales de igual modo que todos los talentos superiores de cualquier categoría, es manifiesto que, salvo para los que obtienen *gratis* su subsistencia, la falta de semejante cultura hace imposible disfrutar de una vida física sana y atender al sustento de la familia. Amén de esto, no adquirir el poder de

mantenerse y de mantener a los suyos, es convertirse en una carga para los demás, si los demás acuden en ayuda del necesitado, o causarles, de otro modo, el sufrimiento que origina la contemplación de la miseria.

Respeto a la segunda parte de la educación, no puede alegarse ninguna obligación perentoria. Los que consideran la vida desde un punto de vista ascético no conciben que tenga razón de ser una cultura destinada a acrecentar goces refinados; y aun de hecho, como los cuáqueros acreditan, llegan a despreciarla y frecuentemente a reprobarla en todo o en parte. Sólo los que aceptan el hedonismo pueden abogar lógicamente por ese ejercicio de la inteligencia y del sentimiento que nos prepara al disfrute de variados goces en las horas desocupadas; sólo ellos pueden mirarlo como indispensable, no para la vida, sino para alcanzar una vida completa, y como susceptible de sanción moral en tal respecto.

Pasemos de estas ideas generales sobre la educación esencial y no esencial, a sus diversas esferas.

§ 220. Hay una parte de la educación generalmente desatendida, y cuya importancia deberían reconocer así aquellos a quienes proporciona medios de vivir como aquellos a quienes no procura beneficios materiales, que deben ser lo primero. Aludo a la adquisición de la destreza manual.

Que ésta es una preparación conveniente para los que se dedican a industrias productoras, nadie lo pondrá en tela de juicio, por más que, al presente, no se estimula bastante a adquirir esa habilidad ni aun a los niños que pueden necesitarla: no se cultiva más destreza que la que dan los juegos. Y, sin embargo, habilidad manual y delicadeza de percepción deberían alcanzarlas también los que han de dedicarse a carreras supe-

riores. La torpeza de los miembros y la dificultad de manejar los dedos con destreza, acarrean mil contratiempos a todas horas, y a veces verdaderos desastres, mientras que la expedición contribuye frecuentemente al bienestar propio o ajeno. El que se adiestra en el uso de sus sentidos y de sus músculos, se halla menos expuesto a accidentes que el inexperto, y cuando sobrevienen los accidentes, puede remediar mejor sus consecuecias. Si no se echase en olvido una verdad tan notoria, sería absurdo recordar que, pues los miembros y los sentidos se tienen para amoldar los actos propios a los objetos y movimientos circundantes, a todos interesa adquirir habilidad para la ejecución de tales actos.

No se suponga que abogo por la extensión de la enseñanza reglamentada en ese sentido. Al contrario. Uno de los vicios de nuestro tiempo es reducir toda la educación a lecciones. El cultivo de la habilidad manual, como el de toda destreza, debería efectuarse al paso con la prosecución de los fines a que nos impulsan nuestros deseos. Una educación dirigida racionalmente depara mil ocasiones de ejercitar las facultades que ponen en juego a todas horas el artesano y el experimentador.

§ 221. La educación intelectual, bajo su aspecto primario, se enlaza con la que acababa de mencionarse; porque si la disciplina de los miembros y de los sentidos los prepara para obrar en relación directa con las cosas circundantes, la inteligencia en sus grados sucesivos, es un agente que guía nuestras relaciones indirectas, de una complejidad creciente. Las conquistas y obras más elevadas del pensamiento se alejan ahora tanto de la vida práctica, que usualmente se pierde de vista la relación que con ella las une. Pero si

se recuerda que el palo con que se levanta una piedra, o el remo que impele un bote, son aplicaciones de la palanca; que al apuntar una flecha de modo que se prevenga su tendencia a acercarse al suelo, se reconocen tácitamente ciertos principios dinámicos, y que desde esos vagos conocimientos primitivos puede seguirse paso a paso el progreso intelectual hasta las generalizaciones de los matemáticos y de los astrónomos, veremos que la ciencia ha surgido gradualmente del saber rudimentario del salvaje. Y advirtiendo que, así como ese saber rudimentario del salvaje sirvió de guía sencilla a los actos sustentadores de su existencia, así también los conocimientos desenvueltos de las matemáticas y de la astronomía sirven de guía en el taller, en el escritorio del comerciante y en la dirección de las embarcaciones, al paso que la física y la química desenvueltas presiden a todos los procedimientos industriales, veremos también que, en uno como en otro extremo, el desarrollo de la capacidad del hombre para proceder eficazmente en sus relaciones con el mundo exterior, y satisfacer así sus necesidades, es el primer objetivo de la cultura intelectual.

Aun para esos fines que llamamos prácticos, la cultura que nos da a conocer la naturaleza de las cosas debería ser más amplia de lo que se cree indispensable comúnmente. La preparación para profesiones determinadas es demasiado especial. No puede tenerse un conocimiento satisfactorio de una clase particular de hechos naturales sin algún conocimiento de las otras clases. Cada objeto y cada acción ofrecen simultáneamente varios órdenes de fenómenos —matemáticos, físicos, químicos y, en muchos casos, vitales—; y esos fenómenos están tan encadenados, que la plena comprensión de cualquier grupo entraña el conocimiento parcial

de los restantes. Aunque a primera vista puede parecer inasequible la cultura intelectual que esto supone, realmente no lo es. Cuando se dirige con acierto la educación, pueden comunicarse claramente y fijarse de una manera sólida las verdades cardinales de cada ciencia, dejando aparte la multitud de corolarios que suelen enseñarse a la par. Y después de familiarizarse con esas verdades primarias de las diversas ciencias, hasta el punto de poder comprender fácilmente sus consecuencias principales, cabe llegar a racionales concepciones de cualquier grupo de fenómenos y hallarse completamente preparado para una ocupación determinada.

Esta parte de la cultura intelectual que abarca el conocimiento de las ciencias, sobre la sanción moral de que indirectamente disfruta por cuanto ayuda a proveer a la subsistencia propia y de otros, goza también una sanción directa, independiente de toda mira práctica. La criada, el mozo de labranza, el tendero —más diré: el promedio de los eruditos y hombres de letras— no ven en el mundo animado o inanimado, con el universo que lo envuelve, el gran panorama que descubren los que, habiendo adquirido alguna idea de las acciones, infinitas e infinitesimales, que por doquiera se desarrollan, pueden contemplar ese espectáculo bajo otros puntos de vista que los profesionales. Figurémonos que se entra en un salón, espléndidamente decorado, con una pobre lamparilla, y que acercando esa luz a un punto cualquiera de la pared se distingue un trozo de la ornamentación, permaneciendo obscuras lo demás; figurémonos ahora, en vez de la lamparilla, lámparas eléctricas que, a una vuelta del botón, nos revelan de golpe toda la estancia con cuantas cosas contiene, y podremos colegir lo que va del as-

pecto bajo el cual mira la naturaleza el espíritu completamente inculto al aspecto bajo el cual la contempla el espíritu de alta cultura. El que debidamente aprecie ese inmenso contraste habrá de convenir en que la ciencia, bien asimilada, lleva a la exaltación de la vida mental.

Otra consecuencia debe reconocerse, y es esta: el estudio de todos los órdenes de fenómenos, que al par que suministra concepciones generales y adecuadas de los hechos, conduce, ya en uno, ya en otro sentido, a límites que ninguna exploración traspasa, es dispensable para darnos cuenta de nuestra relación con el misterio último de las cosas, y para despertar así en nosotros una conciencia que bien puede considerarse afín con la conciencia moral.

§ 222. En su más amplia acepción, el conocimiento de la ciencia comprende el conocimiento de la ciencia social, y éste abraza a su vez cierto orden de conocimientos históricos. Todo ciudadano debería procurar adquirir lo indispensable de ese saber para la dirección de su conducta política. Aunque la mayor parte de los hechos en que se fundan las verdaderas generaciones sociológicas pertenecen a la vida de esas sociedades salvajes o semicivilizadas de que hacen caso omiso nuestros programas de educación, también se necesitan algunos de los hechos que ofrece la historia de las naciones civilizadas.

Amén de los elementos impersonales de la historia, que reclaman la atención preferente, se puede conceder también cierta atención a sus elementos personales. Por lo común, la absorben toda. El estudio de la historia en los grandes hombres, esa teoría adoptada tácitamente por los ignorantes de todos los tiempos, y formulada en tiempos recientes por Mr. Carlyle, im-

plica que el conocimiento histórico se reduce al de los gobernantes y de sus actos; y la tal teoría alimenta en la gran masa de los espíritus una afición a murmurar de los muertos, no mucho más respetable que la afición a murmurar de los vivos. Pero aunque ninguna noticia al tanto de reyes y de papas, de ministros y generales, así se aderece con todo linaje de informes sobre intrigas y tratados, sitios y batallas, hasta apurar la materia, nos da un conocimiento profundo de las leyes de la evolución social; aunque el solo hecho de que la división del trabajo ha ido desenvolviéndose en todas las naciones progresivas, sin percatarse de ello los legisladores y sin que nadie consultara su parecer, patentiza que las fuerzas que modelan las sociedades hacen su obra con independencia, y frecuentemente, a despecho de los designos de sus jefes, a pesar de todo, pueden estudiarse con fruto algunos de los jefes y sus actos. Las pasadas etapas del progreso humano, de que todos deberían tener alguna idea, se presentarían demasiado envueltas en nebulosidades, si se prescindiese en absoluto del conocimiento de las personas y de los sucesos que a ellas se asocian, sobre que algo de ese conocimiento es preciso para ensanchar convenientemente la idea de la naturaleza humana, viendo los extremos, buenos a veces, malos la mayoría, a que puede llegar.

A esta cultura acompaña la de carácter puramente literario. Ocioso es decir que una buena proporción de esta última forma parte de la preparación para una vida completa; lo que más bien debe advertirse es que en una educación debidamente ponderada, y lo mismo en la vida adulta, la literatura debería ocupar menos espacio del que ahora llena. Casi todos los hombres propenden a las ocupaciones intelectuales sencillas o

que procuran excitaciones agradables con poco esfuerzo; así, la historia, la biografía, la novela y la poesía suelen atraer más que la ciencia, más que ese conocimiento del orden general de las cosas que deben servirnos de guía.

Con todo, desde el punto de vista del hedonismo, que tiene en cuenta el placer directamente alcanzado, la cultura literaria posee títulos serios a nuestra atención, y aun debe reconocerse que, contribuyendo a la riqueza y energía de la expresión con los materiales que suministra para las metáforas y alusiones, acrecienta los goces intelectuales y los beneficios del comercio social. Sin ella, la conversación es pobre e insípida.

§ 223. En materia de cultura, como en todo, los hombres tienden a caer en los extremos. Quienes, como la mayoría, la descuidan casi en absoluto, mientras que unos cuantos se consagran a ella casi exclusivamente, y a menudo con resultados desastrosos.

Dice Emerson que el primer requisito para ser un *gentleman* es ser un animal robusto. Ese es el primer requisito para todos. Un género de vida que sacrifica al animal, si puede admitirse en circunstancias especiales, no puede admitirse como regla. Dentro de la esfera de nuestro saber positivo, no vemos en ninguna parte inteligencia sin vida; no vemos en ninguna parte vida sin cuerpo; no vemos en ninguna parte una vida plena —una vida de gran intensidad, de gran amplitud y de gran duración— sin un cuerpo sano. Toda infracción de las leyes que rigen la salud corporal produce un daño físico, que a la larga, aunque a menudo de una manera invisible, cede en detrimento de la salud mental.

Las exigencias de la cultura deben supeditarse, pues, a las necesidades primarias. Su proporción debe ser la

compatible con el bienestar físico y con la actividad normal, no sólo de las facultades intelectuales que se ejerciten, sino de todas las obras, y aun, sobre compatible, ha de ser favorable a ese bienestar físico y a esa actividad normal. Exagerada hasta el extremo de disminuir la viveza nativa y producir un estado de indiferencia hacia los diversos goces naturales, es un abuso, y más lo es aún, si, como suele acontecer, se extrema hasta el punto de disgustarnos de los objetos a que hemos concedido una atención desmedida.

Pero, sobre todo, cuando hay que condenar ese trabajo abusivo, es tratándose de mujeres, porque entonces los daños son incalculables. Dícese que la educación superior de las señoritas, tal y como ahora se da en los colegios de Girton y Newnhan, no es compatible con la conservación de una buena salud, y, aun omitiendo las que tienen que renunciar a proseguirla, parece que el hecho es cierto. Digo de propósito que «parece cierto», porque hay varios grados en lo que se llama buena salud. Por regla general, se aplica la expresión cuando no existe ninguna alteración física manifiesta; pero entre eso y la plena salud que se revela en la animación y la exuberancia de energía hay una inmensa distancia. Las mujeres, principalmente, pueden parecer disfrutar de una buena salud, y faltarles mucha, sin embargo, para lo que exige el porvenir de la raza. Porque su constitución posee en mucho mayor grado que la del hombre el exceso de vitalidad destinado a perpetuar la especie, y cuando se abusa de las fuerzas del organismo, disminuye considerablemente esa reserva antes de que sufra menoscabo la porción de energía que alimenta la vida individual. De alguna parte ha de salir el coste del trabajo, y, sobre todo, del trabajo cerebral, que es muy dispendioso, y si el gasto es excesivo, no

puede pagarse sin tocar al capital reservado para el porvenir del linaje. La virtud reproductora se reduce en diversas proporciones, hasta agotarse algunas veces, a la posibilidad de tener hijos, y más frecuentemente a la de criarlos; muy a menudo se reduce en una proporción menor, que no puedo especificar. Me creo autorizado para decir que una de las consecuencias lejanas del recargo de la educación suele ser un motivo de desavenencias conyugales.

Añadiré que, con un sistema más racional, hombres y mujeres podrían recibir una cultura bastante elevada, sin daño ninguno. Suprimiendo los conocimientos inútiles incluídos en lo que pasa ahora por una buena educación, todo lo que es necesario para nuestra guía, la mayor parte de lo que puede apetecerse en una persona ilustrada, y mucho de lo que se estima decorativo, podría adquirirse sin exposición a reacciones perjudiciales.

§ 224. A los motivos egoístas que concurren en pro de la educación personal se juntan motivos altruístas. Un ser humano, desprovisto de cultura y de esa vida intelectual que engendra la disciplina de las facultades, es un ser que carece de atractivos. Y es un deber social hacerse agradable. Por lo mismo, la cultura, y especialmente la que nos presta virtud animadora, goza de algo más que una sanción ética.

Eso se aplica, sobre todo, a la cultura estética, de la cual nada he dicho hasta aquí. Debe prescribirse, no sólo por lo que contribuye a ese superior desarrollo del individuo exigido por la plenitud de la vida y la felicidad, sino también por lo que acrecienta la virtud de proporcionar goces a las demás personas. Aunque el estudio de las artes plásticas, de la música y de la poesía, suele alentarse, ante todo, porque nos hace ac-

cesibles a goces de que no pueden disfrutar los espíritus extraños a la cultura estética, no obstante, los que poseen talentos superiores al promedio común, deberían desenvolverlos también por motivos de benevolencia. Eso pasa en el más alto grado con la música, sobre todo con la música de conjunto que, dada la subordinación a que reduce al elemento personal, es la que más debe cultivarse por razones altruístas. Pero añadamos que el exceso de cultura estética debe condenarse lo mismo que el de cultura intelectual —aunque aquél, no por el abuso de las energías, sino por el tiempo que indebidamente consume, por el espacio desmedido que ocupa en la vida—. Para muchas personas, con particularidad para las mujeres, la persecución de la belleza, en una u otra forma, llega a ser la preocupación dominante; y al logro de lindezas y primores se sacrifican fines de harta más cuantía. Aunque debe atribuirse a la cultura estética una sanción moral, hoy, sin embargo, abundan más las ocasiones de censurar su exceso que de encarecer su extensión. Lo que se necesita es una crítica acerada de los vicios estéticos que por doquiera se traslucen en la subordinación de la utilidad a las apariencias.

CAPITULO VII

Las diversiones.

§ 225. El tema tratado en el párrafo anterior se enlaza con el que forma el asunto de este capítulo, puesto que insensiblemente se pasa de los ejercicios y reposos de la actividad que facilita la cultura estética a muchos de los que se comprenden bajo el nombre de expansiones y diversiones. Consideremos ahora estos últimos bajo el punto de vista ético.

El ascetismo, bueno en épocas de régimen militar y útil también como freno de un sensualismo desordenado, ha ejercido, no obstante, tan desmedido influjo en las teorías de los hombres sobre la vida, que a los más les parecerá una cosa absurda el suponer que la moral sancione las diversiones. Con todo, a menos de opinar que son positivamente malas, a ejemplo de los cuáqueros y de algunas sectas evangélicas extremas, una de dos: o se afirma que no son buenas ni malas, o se afirma que son buenas, y que debe aprobarlas la moral.

No hay que decir que la ética hedonista las sanciona: son empleos de la actividad que procuran placer; y eso basta para justificarlos, mientras no perjudiquen a las ocupaciones obligatorias. En rigor, la mayoría de los

placeres se justifican por asociarse a los diversos gastos de energía consagrados a la sustentación del individuo y de los suyos; pero, de todos modos, una vez satisfechos los deberes primarios ha de sancionarse y hasta recomendarse la persecución del placer por sí mismo.

Deben aprobarse igualmente bajo el punto de vista fisiológico: porque, no sólo exaltan las funciones vitales las satisfacciones que acompañan a los trabajos normales sustentadores de la vida; las exaltan también, y en mucho mayor grado, las satisfacciones anejas a los gastos superfluos de energía que implican las diversiones. Anmentan el flujo vital, y, si no traspasan los límites debidos, contribuyen a la eficacia de todos nuestros empeños.

Cuentan además en su abono la doctrina de la evolución. Según el § 534 de los *Principios de Psicología*, los seres inferiores consumen las pocas energías que poseen en los actos destinados a la conservación del individuo y a la propagación de la espacie; mientras que, a medida que se sube en la jerarquía de los seres, encontramos una suma creciente de energía no gastada: cada progreso de organización trae consigo alguna economía, y acrecienta de ese modo el exceso de poder. Ese excedente se gasta en las expansiones de la actividad que llamamos juegos. En los vertebrados superiores es bien visible tal superabundancia de actividad; y lo es especialmente en el hombre, siempre que puede atender a su subsistencia y a la de su familia sin las dificultades que suscita una competencia rigurosa. Así, pues, en una vida humana plenamente desenvuelta, queda un amplio margen para el grato ejercicio de las energías no agotadas por las diarias ocupaciones.

§ 226. En la parte ya citada de los *Principios de Psicología* (§§ 533-540) expuse la distinción existente entre las aplicaciones de la actividad destinadas al sostenimiento de la vida y aquellas a que nos entregamos no con ese objeto, sino por placer; pero no expuse la distinción que después debe establecerse entre la actividad de las estructuras sensitivas y la de las estructuras motoras. Hay, sin embargo, diferencia entre los goces que las percepciones estéticas deparan y los que procuran los juegos y ejercicios corporales. Estaba reservado a Mr. Grant Allen señalar esa diferencia en su *Estética fisiológica*. Sin embargo, la distinción no puede ser absoluta, porque los goces que derivan de ciertas excitaciones de los sentidos se asocian con frecuencia a acciones musculares, de las cuales dependen, y los goces debidos a acciones musculares se producen bajo la dirección de los sentidos. Además, los goces de ambos orígenes van acompañados usualmente de elementos emocionales de más importancia que ellos. A pesar de todo, esa división es natural, y Mr. Grant Allen lo ha puesto fuera de duda.

Los mismos espíritus ascéticos no rechazan los goces intelectuales y emocionales que se disfrutan viajando. Todos aprueban la persecución de los placeres estéticos que suscitan los bellos paisajes, las montañas, el mar —primariamente, los debidos a las impresiones visuales de las formas y colores; después, y sobre todo, los debidos a los sentimientos poéticos que la asociación despierta—. Lo mismo sucede, hasta cierto punto, con la persecución de los placeres que proporciona la exploración de formas desconocidas de la vida humana y de sus productos —los pueblos extranjeros, sus ciudades, sus costumbres—. Entristece a veces el pensar cuán inmensa es la mayoría de los hombres

que pasan por el mundo y lo abandonan, sin saber lo que es apenas. Y ese pensamiento nos dice que el viajar, aparte los deleites con que brinda, se recomienda también por sus beneficios para la cultura, puesto que amplía nuestra experiencia, y esa ampliación afecta profundamente a nuestras concepciones generales y les da un carácter más racional. Hoy, las mudanzas sociales y las transformaciones de las ideas se deben en mucho a las facilidades que proporcionan los ferrocarriles para el contacto con formas diferentes de vida, de carácter y de costumbres.

Después de los placeres que procuran las representaciones actuales de nuevas escenas, procede citar los que despiertan sus representaciones pictóricas. Si en unos casos no alcanzan a los que promueve la realidad, en otros los superan. Un paisaje o una escena doméstica, al reproducirse en el lienzo, adquieren un interés artificial, y eso hasta el punto de transfigurarse en algo bello cosas vulgares en sí —quizá porque, en presencia del objeto mismo, el espíritu se halla demasiado preocupado con sus otros aspectos para fijarse en su aspecto estético—. Pero, sea la que quiera la causa, las obras de arte abren un horizonte nuevo de placeres, que el hedonismo sanciona, o más bien, prescribe. Pocos deleites hay menos expuestos al abuso y que deban aprobarse de una manera más completa que los deparados por la pintura, y, dicho se está, por la escultura.

La general propensión que existe a recrearse con exceso en la literatura ligera, no invita a insistir en la sanción moral de ese placer. Quizá no se busca en el grado debido la exaltación del sentimiento que engendra la lectura de la buena poesía; pero, indiscutiblemente, se leen demasiadas novelas —a menudo con

exclusión de toda lectura instructiva y con descuido de las ocupaciones útiles—. Cabe que la moral sancione el entregarse a veces a la satisfacción íntima que se experimenta en seguir las vicisitudes de personajes imaginarios a que la viva pintura de los caracteres da color de realidad; pero hace mucha más falta que la ética repruebe el abuso tan común de ese goce, porque tales disipaciones emocionales minan la salud mental. Y no se olvide advertir que, si tienen derecho a sanción las ficciones de tendencias humanas, para las ficciones embrutecedoras, para ese cultivo de la saña sanguinaria a que tantas narraciones propenden, no puede haber más que anatemas.

Mucho de lo que acabo de decir a propósito de la novela, puede repetirse a propósito del teatro. Una buena obra dramática proporciona un deleite superior al que produce una buena novela; y la desmoralización consiguiente al exceso sería mayor, si hubiese aquí las mismas facilidades para el abuso continuo. Hay que ser parco en la satisfacción de los placeres intensos. La ley del gasto y la reparación implica la proporcionalidad entre la excitación de una facultad cualquiera y su postración e impotencia subsiguientes —impotencia que persiste hasta consumarse la obra reparadora—. La simpatía exuberante que sentimos por los personajes de la novela y del drama nos cuesta cierta insensibilidad ulterior. Así como los ojos expuestos a una viva luz se incapacitan momentáneamente para apreciar las luces más tenues, a cuyo favor se distinguen los objetos circundantes, así también, después de derramar lágrimas por las víctimas de imaginarios infortunios, viene un instante de depresión en nuestros sentimientos de simpatía hacia las personas reales. Por eso debe reprobar la moral la frecuen-

te asistencia al teatro, como la frecuente lectura de novelas.

Quizá, entre los placeres de orden estético, el que puede satisfacerse más ampliamente sin peligro es el que procura la música. Aunque después de un concierto, como al fin de una novela o de una representación, la vida parece desanimada, la reacción no es tan enérgica, porque los sentimientos excitados son menos afines a los que se asocian al curso ordinario de la vida. A pesar de todo, los placeres de la música suelen buscarse con un exceso que, sino por otra cosa, es perjudicial por el tiempo que absorbe, por el demasiado espacio que ocupa en la existencia.

§ 227. En los placeres anteriores, anejos a la excitación de energías superabundantes, el individuo juega un papel predominantemente pasivo. Examinemos ahora aquellos en que desempeña un papel principalmente activo, y que, a su vez, se subdividen en dos clases: *sports* y juegos. De los *sports* apenas tiene que ocuparse la moral, si no es para medir sus grados de reprobación. Los que inferen directamente un sufrimiento, sobre todo a nuestros semejantes, no son más que medios de satisfacer sentimientos heredados de los salvajes más rudos. El hecho de que después de millares de años de educación social, existan aún tantas personas que se recrean en presen ciar pugilatos a puñadas o en ver caer ensangrentados en la arena caballos y jinetes, patentiza la enorme lentitud con que se domeñan los instintos de la barbarie. No hay condenación bastante fuerte contra esas diversiones sanguinarias que mantienen vivos en los hombres los elementos más bajos de su naturaleza, y vician así profundamente la vida social. Naturalmente, aunque en menor medida, también debe condenarse la caza —en

menor medida, porque en parte se dirige a buscar el sustento, porque el sufrimiento que impone no es tan ostensible, y porque el principal placer que procura es el ejercicio afortunado de la destreza—. Pero es innegable que todas las acciones que se cumplen a sabiendas de que imponen un sufrimiento a otros seres sensibles, por inferiores que sean, son más o menos desmoralizadoras. Verdad es que las simpatías son susceptibles de especializarse hasta el punto de que la misma persona, para quien es indiferente la suerte de los animales selváticos, abrigue excelentes sentimientos hacia sus semejantes; pero no puede existir en el primer caso un alto grado de simpatía y faltar en el otro. Notemos al efecto que, al especializarse las simpatías, las que despiertan los diversos seres son tanto menores cuanto más se alejan aquéllos de la natualeza humana: así, lastima más la muerte dada a un ciervo que la de un pez.

Los gastos de energía que toman la forma de juegos atléticos, proporcionan placeres con poca o ninguna exposición a consecuencias deplorables. Algunos, como el *football,* son tan dignos de reprobación como los *sports* y aun a veces son más brutales. Tampoco merecen grandes plácemes morales diversiones, llamémoslas así, como las regatas, en que se derrochan esfuerzos violentos y a veces fatales por lograr una victoria, si grata para un bando, penosa para el otro. No obstante, la ética sanciona aquellos ejercicios en que a un esfuerzo muscular moderado se asocia la excitación, no demasiado viva, de una competencia cuyo interés mantienen despierto las mudables vicisitudes de la lucha. En tales condiciones, la actividad muscular es beneficiosa, el cultivo de las percepciones es útil y se disfruta de un placer casi inofensivo. Y aquí no puedo

menos de condenar la tendencia, tan generalizada al presente, de sustituir los juegos con la gimnasia, prefiriendo así ejercicios musculares violentos y poco atractivos a ejercicios musculares moderados y mucho más agradables. Tal usurpación es una consecuencia de ese pernicioso ascetismo que no concede ninguna importancia al placer, y supone que, haciendo igual cantidad de ejercicio, se obtiene un beneficio idéntico, cuando la verdad es que la mitad del beneficio se debe a la excitación de las funciones vitales que el placer produce.

En cuanto a los juegos domésticos que exigen principalmente rapidez de percepción, de razonamiento y de juicio, pueden aprobarse en general con reservas de poca importancia. Se recomiendan especialmente en la juventud, porque facilitan a varias facultades intelectuales una valiosa educación que no pueden recibir por otros medios. El acicate de la competencia acrece la prontitud de la observación, la finura de las percepciones, el acierto de los raciocinios, y al placer que por el pronto se disfruta, agrégase la aptitud que se adquiere para desenvolverse con más expedición en varias circunstancias de la vida. Importa añadir que los inconvenientes resultantes de los sentimientos que inspiran la victoria y la derrota son de poca cuantía en los juegos donde el azar desempeña un importante papel, pero son notorios donde el azar no interviene para nada. El ajedrez, v. gr., poniendo frente a frente dos inteligencias en condiciones que llevan de un modo irremisible a evidenciar la superioridad de la una sobre la otra en punto a ciertas facultades, produce en el vencido mayor sentimiento de humillación que el whist; y, cuando median simpatías profundas, el vencedor se siente tan contrariado como el vencido.

Huelga decir que, cuando se juega a interés o median apuestas, el juego pierde todo derecho a la sanción moral. En uno y otro caso, se busca el propio placer a costa del sufrimiento ajeno, y no como se quiera, sino a las claras y a veces en grado superlativo; ambas cosas, pues, deben condenarse, así por su efecto inmediato como por su consecuencia remota, que es sofocar los sentimientos de solidaridad humana.

§ 228. Antes de pasar al aspecto altruísta de las diversiones, notemos un aspecto egoísta en que se repara poco. A menos de haberse interesado por las distracciones en el curso de su vida, las personas que se encuentran quebrantadas por un trabajo excesivo (quizá impuesto por deberes imperiosos), llegan con frecuencia a ser incapaces de disfrutar ninguna expansión verdadera; no pueden ya distraerse con nada; no encuentran placer más que en el trabajo; su aptitud para todo otro goce se halla atrofiada. Entonces la falta de ocupaciones animadoras retarda, cuando no impide, el restablecimiento de la salud. Con lo cual suelen sufrir de rechazo los allegados al paciente.

La última consideración demuestra que éstas, como otras clases de acciones que directamente atañen al individuo, afectan hasta cierto punto a otros individuos. Pero afectan a otros de un modo más directo y constante. Cada persona, sobre el perentorio deber de dirigir su vida de modo que no entorpezca el desarrollo de las ajenas, y sobre el no menos perentorio de prestrarles ayuda en ciertas circunstancias, tiene cierta obligación de aumentar los placeres de esas vidas mediante la sociabilidad y el cultivo de las facultades que la favorecen. Un hombre puede ser, socialmente, una buena unidad económica, y una unidad casi nula en otros sentidos. Si no sabe nada de arte; si carece de

sentimientos estéticos; si no se interesa por la novela, por el drama, por la poesía ni por la música; si no puede disfrutar de ninguna de esas distracciones que diariamente o con intermedios más largos llenan los ocios de la vida; si es, pues, de aquellos que no puede recibir ni dar ningún placer, llega a ser en gran parte una unidad muerta, y, a menos que tenga algún mérito especial, no se perdería nada con que dejase libre el campo.

Así, para aportar su tributo a la felicidad común, todo hombre debe cultivar en la medida conveniente las energías superabundantes que engendran en primer término la felicidad propia.

CAPITULO VIII

El matrimonio.

§ 229. Hasta aquí hemos podido mantener, si no en absoluto, con claridad bastante, la distinción que existe entre la ética de la vida individual y la ética de la vida social; pero en este capítulo y en el siguiente llegamos a una parte de la moral, intermedia en cierto sentido. Porque las relaciones de matrimonio y de paternidad afectan a otros, no accidental e indirectamente, sino necesaria y directamente. Por lo mismo, los respectivos órdenes de conducta, aunque dotados en primer término de aquellas sanciones morales que miran al cumplimiento debido de la vida individual, son inseparables de los órdenes de conducta que la moral aprueba o reprueba, según el influjo que ejercen sobre el prójimo.

Examinemos ante todo la obligación general que tiene el individuo de contribuir a la conservación de la especie, satisfaciendo las necesidades de su propia naturaleza.

§ 230. En los *Principios de Biología* (§§ 334-351) se explicó el antagonismo inevitable entre la individuación y la reproducción, es decir, entre la apropia-

ción del sustento y de la energía a los fines de la vida individual, y su aplicación a la generación y desarrollo do otras vidas. Los casos extremos en que, después de algunas horas o de un día de existencia, el cuerpo de un individuo se divide o resuelve en numerosos gérmenes de nuevos individuos, y los casos menos extremos en que la breve existencia de los padres termina con la transformación de su envoltura en un estuche protector y la transformación del contenido en hijuelos, son inequívocos testimonios del sacrificio de la vida individual por la conservación de la vida de la especie. Se vió también que, a medida que llegamos a seres de estructura más compleja y de mayor actividad, sobre todo cuando llegamos a los seres que tienen que criar a su progenitura, va siendo menor cada vez ese sacrificio de la vida paterna en la generación y crianza de los nuevos individuos. Y luego, en los *Principios de Sociología* (§§ 275-277), al estudiar «los diversos intereses de la especie, de los padres y de la descendencia», vimos que en la humanidad llegan a conciliarse esos intereses hasta el punto de que la conservación del linaje no implica más que sacrificios individuales moderados; y notamos juntamente que, al ascender de los tipos inferiores de hombres a los superiores, nos acercamos a una familia ideal, donde «la mortalidad entre el nacimiento y la edad núbil se reduce al mínimun, y donde la subordinación de la vida de los adultos a la crianza de los hijos se reduce también a la menor expresión posible».

Sin embargo, el antagonismo entre la individuación y la reprodución subsiste hasta el fin —subsiste de una manera directa por el tributo físico que la reproducción impone, y de una manera indirecta por el tributo físico y mental que exige la educación de los hijos:

tributo que, aunque pagado con placer en la satisfacción de los instintos y sentimientos correspondientes, y como parte en este sentido del cumplimiento de la vida individual, no por eso deja de restringir el desarrollo del individuo en varias direcciones.

Pero lo que aquí nos interesa consignar principalmente es que, admitiendo que la conservación del linaje es un *desideratum*, hay que reconocer cierta obligación de pagar ese tributo y aceptar ese sacrificio. Por otra parte, una a modo de equidad natural manda que, quien debe a individuos anteriores el precio de su generación y educación, ofrezca un precio equivalente en beneficio de individuos futuros.

En las tribus y sociedades reducidas, donde es importante la conservación del efectivo numérico, esa obligación se impone imperiosamente, y se reprueba el no llenarla, según acreditan los reproches contra la esterilidad En cambio, en las naciones populosas, donde la multiplicación más es un inconveniente que un beneficio, el sentimiento de esa obligación se relaja; y en muchos casos, las personas pueden pagar su deuda sin aumentar la población.

§ 231. Dejemos aquí estas consideraciones, que quizá pertenecen más bien a la ética de la vida social que a la ética de la vida individual; y volviendo al examen del matrimonio como parte de esta última vida, notemos ante todo las sanciones morales que en tal concepto disfruta. Todas las actividades se comprenden en dos grandes grupos: las que constituyen y sustentan la vida del individuo, y las que contribuyen a la vida de la especie. Es, pues, de suponer que, si la plena salud demanda que los órganos encargados de uno de esos fines cumplan sus funciones, lo mismo exigirá de los consagrados al otro. Difícil parece dejar

inerte la parte del organismo destinada a la producción de la descendencia, y que el resto del organismo permanezca inalterable. Los casos frecuentes de clorosis y de histerismo prueban que las mujeres, en quienes las funciones reproductoras alcanzan más alta proporción que en el hombre con respecto a las demás, pueden padecer gravemente a causa de la vida incompleta que implica el celibato: padecimientos graves a que quizá hay que añadir otros menores que pasan inadvertidos en multitud de casos. Según se vió ya, las desviaciones de lo que se llama una buena salud alcanzan muy amplios límites; y por doquiera existen, en hombres y mujeres, faltas de plena salud de que no se hace aprecio, pero que pueden reconocerse notando el contraste que existe entre el estado ordinario de cuerpo y de espíritu y el que sucede a unas vacaciones reanimadoras. Dadas las condiciones naturales de la vida, parece una consecuencia casi necesaria que los efectos fisiológicos de un completo celibato sean perjudiciales hasta cierto punto para ambos sexos.

Pero haya o no acuerdo sobre esta cuestión, lo que no podrá negarse es el influjo nocivo del celibato bajo el punto de vista espiritual. Muchos elementos de nuestra naturaleza —en parte intelectuales, pero principalmente emocionales— encuentran su esfera de acción en la relación conyugal primero, y en la paternal después; si esa esfera queda cerrada, algunos de los sentimientos superiores permanecen inactivos y otros apenas obran. La relación que establece el matrimonios es un estímulo normal y necesario de ciertos elementos del espíritu, e indirectamente de todos.

En primer término, produce una exaltación de las energías. Ya el proyecto de casarse excita a menudo esfuerzos continuos e intensos en busca de la prosperi-

dad —esfuerzos en que antes ni se había pensado—. Luego, cuando vienen las responsabilidades que trae consigo la familia, la conciencia de esas responsabilidades es un aguijón más vivo para el despliegue de nuevos esfuerzos —tan vivo a veces, que, si la prudencia no lo ataja, lleva al exceso de trabajo—. Pero el hecho más digno de atención es que, en tales condiciones, llega a ser relativamente fácil y agradable el despliege de actividad que antes era difícil y penoso.

La causa inmediata de ese desarrollo de energía es la mayor cantidad de emociones que excitan las relaciones conyugal y paternal; y debe notarse que, no sólo crece la masa de las emociones, sino que éstas son más elevadas. A los sentimientos egoístas inferiores, que antes constituían los principales, si no los únicos estímulos, vienen a unirse esos sentimientos egoístas superiores que encuentran su satisfacción en los afectos, así como esos sentimientos altruístas que encuentran su satisfacción en la felicidad ajena. El poder de las influencias que aquí entran en juego y ejercen su acción sobre el carácter, se revela en la transformación moral que el matrimonio determina frecuentemente. Muchas veces la muchacha casquivana, que no pensaba más que en diversiones, tórnase esposa y madre ejemplar; y muchas veces el hombre áspero y desagradable tórnase esposo lleno de abnegación y padre solícito. A lo cual se junta que suele ejercitarse más que antes el poder del propio dominio.

Algún influjo ejercen también esas nuevas condiciones, no en la energía, pero sí en el equilibrio de las facultades intelectuales. La actividad intelectual disminuye frecuentemente en las mujeres después del matrimonio, porque el antagonismo entre la individuación y la reprodución, tan pronunciado en ellas,

obra con más especialidad sobre el cerebro. Pero la mujer, lo mismo que el marido, tienen diariamente mil ocasiones de ejercitar su juicio, así en lo tocante a sus relaciones recíprocas y a sus relaciones con los hijos, ejercicios del juicio que no provocaba el estado del celibato, y que da mayor asiento a la inteligencia y mayor medida a sus apreciaciones de las cosas.

Notemos, sin embargo, que las iufluencias beneficiosas que puede ejercer el matrimonio, abriendo una esfera de acción a una gran parte de la naturaleza humana, que, de otro modo, permanecería relativamente inerte, presuponen un matrimonio normal —un matrimonio de amor —. Si en vez de eso se trata de un matrimonio de los que la moral reprueba —de un matrinio de interés— puede sobrevenir un rebajamiento más bien que una elevación.

§ 232. Pero ahora surge una cuestión difícil. Si, por una parte, la ética sanciona y aun prescribe el matrimonio, como condición para la plenitud de la vida individual, y si, por otra, reprueba todos los actos que pueden producir perjuicios seguros o problables para uno mismo, y más aún si es para otros, ¿que decir entonces de los matrimonios imprevisores?

Ocioso es insistir en el hecho de que, cuando se contraen responsabilidades domésticas sin esperanza fundada de cumplir con lo que exigen, se infiere un daño a los hijos, y, de rechazo, a la especie. Adoptar una resolución cuyo fruto ha de ser un hogar afligido por la pobreza, con una familia medio hambrienta y medio desnuda, es, si se pesan bien las consecuencias, algo semejante a un crimen. Cuando tras largos años de cuitas, de angustias, de frío y de hambre, algunos de los nacidos llegan a la madurez desmedrados, enfermizos e incapaces de bastarse a sí propios, se toca

la triste evidencia de haber producido seres que son un peso para sí mismo y para la colectividad. Hay que condenar severamente una conducta que acarrea tales consecuencias.

Pero por otro lado, ¿qué sucedería si no se casase más que el que pudiese prometerse fundadamente mantener una familia? Supongamos que se conviniese en retardar diez años por término medio la época del matrimonio, a fin de evitar los riesgos que ahora se corren usualmente. Por lo común, se piensa que esa abstención sería beneficiosa en absoluto. Pero dista bastante de ser verdad.

No hago hincapié en el hecho de que diez años de una vida parcialmente anormal son un peligro serio, aunque sería de tener en cuenta en la estimación de los resultados totales. Prescindo también de las mayores probabilidades que existen de disensiones domésticas, cuando el mayor número de años da más tenacidad a las ideas y menos flexibilidad a los sentimientos de cada uno de los cónyuges. Pienso, ante todo, en las consecuencias para la progenitura. Los patrocinadores del remedio malthusiano contra el exceso de población, parten de la creencia implícita de que es indiferente que los hijos nazcan de padres jóvenes o viejos. Es un error.

Como aquí concurren varios factores, los hechos se complican y oscurecen hasta el punto de que la atención no repara, por lo común, en las consecuencias a que me refiero; pero las consecuencias existen seguramente. El antagonismo entre la individuación y la reproducción implica, entre otras cosas, que el exceso de vitalidad aplicable a la conservación de la especie, es lo que resta después de proveer a la conservación de la vida individual. De aquí se desprende que las

consecuencias que tengan para la progenitura los matrimonios tempranos, medios y tardíos no son constantes; porque, aunque el exceso disponible guarda una relación general con la edad, no es constante dentro de una misma edad. Pero de esa relación general resulta, en primer término, que los matrimonios demasiado tempranos son desventajosos para la descendencia, porque cuando el desarrollo de los padres, y más especialmente el de la madre, no es completo, la reserva utilizable es menor que después del pleno desarrollo. Resulta también que, cuando es grande el vigor materno, y, por consiguiente, el exceso de vitalidad, puede nacer una larga serie de hijos antes de que empiece a manifestarse ningún desmedro en su constitución, mientras que una madre que no dispone más que de un pequeño exceso, dejará de dar a luz muy pronto. Resulta aún, que las variaciones en el estado de salud de los padres implican variaciones de su reserva de vitalidad, e influyen en la constitución de la progenitura, hasta el punto de que los hijos nacidos durante un período de perturbación en la salud materna, son indiscutiblemente más débiles. Por último y principalmente, resulta que, pasada la época de mayor vigor e iniciado el gradual declive que al cabo de unos veinte años ha de conducir a la infecundidad absoluta, el exceso de vitalidad indispensable para la generación de la descendencia va decreciendo gradualmente, y, por lo mismo, va degenerando la descendencia. Esta, que es una conclusión *a priori*, se comprueba *a posteriori*. Mr Mathews Duncan, en su obra *La Fecundidad y la esterilidad*, ha probado con la estadística, que las madres de veinticinco años tienen los mejores hijos, y que las que cuentan de veinte a veinticinco años al casarse, dan a luz hijos, cuya proporción de mortalidad es

inferior a la de los que nacen de matrimonios celebrados cuando las madres tienen una edad menor o mayor. La ligera contradicción que parece existir entre esas dos afirmaciones, se debe a que, mientras los matrimonios contraídos entre los veinte y los veinticinco años abrazan el período de mayor vigor, los contraídos a partir de los veinticinco años salen del período en que el vigor llega a su apogeo y entran en el de decadencia.

El hecho de que los hijos de madres casadas entre los veinte y los veinticinco años ofrecen una proporción de mortalidad inferior a la de los hijos de madres casadas antes o después, revela que la edad en que se contrae el matrimonio no es indiferente para el linaje, y que la cuestión de los matrimonios prematuros o tardíos no es tan sencilla como parece. Si los hijos nacidos de un matrimonio temprano, contraído imprevisoramente, están expuestos a resentirse de una sustentación inadecuada, los de un matrimonio tardío se resentirán quizá de una imperfección congénita, que podrá ser compatible con una buena salud y un mediano vigor, pero podrá no serlo con el vigor superior indispensable para una vida plenamente satisfactoria y afortunada. Hoy, sobre todo con nuestro régimen de ruda competencia, el menor déficit de vigor constitucional expone a la derrota.

Así, salvo la reprobación positiva de los matrimonios contraídos antes de los veinte años (entre las razas superiores), las consideraciones morales no nos proporcionan más que indicaciones inciertas. En general, habrá que venir a una componenda de probabilidades. Deben condenarse siempre los matrimonios que acusan una imprevisión temeraria; pero en muchos casos parece que se puede correr cuerdamente algunos ries-

gos para evitar los males anejos a uniones demasiado tardías.

§ 233. Pero ¿qué tiene que decir la ética en punto a elección matrimonial —a elección de mujer por el hombre, y de marido por la mujer?— Tiene que decir cosas muy categóricas.

Las conversaciones usuales descubren el bajo nivel de las ideas y sentimientos corrientes sobre el particular. «Será un excelente partido para ella», se dice, a propósito de una joven que va a casarse con un rico; y si se trata de la elección de un joven, se oye que su futura «es una muchacha distinguida y muy bien relacionada, y que sus amigos tomarán por su cuenta el porvenir del esposo». Otros dos prometidos constituirán a los ojos de todo el mundo una pareja muy bien avenida, porque él es un hombre casero, y ella se preocupa poco de la sociedad. Otras veces se aplaude un proyectado enlace, porque la joven es una mujer de su casa y sabrá sacar partido de una renta modesta, o porque el prometido es un muchacho de buen contentar. Pero poco o nada se dice de la conveniencia de esas uniones, no bajo un punto de vista exterior, sino en sí mismas.

El primer fundamento de un juicio moral es el sentimiento recíproco que impulsa al matrimonio. Cuando no existe aquél mutuo atractivo que debería ser el primer móvil, la moral evolucionista y la moral hedonista protestan de consuno, digan lo que quieran las éticas derivadas de otros orígenes. Matrimonios contraídos sin afecto nos llevan a los matrimonios de los tipos primitivos, a los de los salvajes más rudos. Con algún viso de razón se ha llamado a los matrimonios de conveniencia una prostitución legalizada.

Sin detenernos más en la prohibición que la moral

formula contra los matrimonios dictados por el afán de lucro o por cualesquiera otros móviles distintos del afecto, pasemos a las prohibiciones que se fundan en razones fisiológicas. Aquí, como en el capítulo de introducción, veremos cuánta ceguedad existe en punto a la previsión de todas las consecuencias que no son inmediatas, por patente que sea el génesis de los afectos remotos. Sólo en los casos extremos se preocuparán los interesados o sus allegados, al discutir la conveniencia de un matrimonio, de la calidad probable de la progenitura. Quizá se formularán censuras y hasta se llegará a la reprobación si se trata de un matrimonio entre primos o con persona predispuesta por herencia a la locura; pero no pasa de ahí la previsión de las consecuencias que pueden sufrir los hijos. Un espíritu endeble o una flaca constitución rara vez se miran como motivo bastante para rechazar a un pretendiente. Se considera en general con aptitud para el matrimonio y la generación a muchachas entecas de pecho liso, y a hombres débiles y valetudinarios, y lo mismo a personas sin vigor ni energía física que a personas sin actividad de inteligencia ni de sentimiento, como a varias condenadas por tal o cual defecto a una inferioridad que las incapacita para la batalla de la vida. No parece sino que se quiere crear de propósito deliberado uniones castigadas por las dolencias, el tedio y el mal humor, y de donde han de nacer hijos y nietos enfermizos e inválidos.

Aquí las consideraciones morales deben servir de frenos rigurosos. Respétese el impulso de los sentimientos, y condénense los matrimonios que él no motiva; pero no se extreme su autoridad hasta el punto de creer que deban aprobarse todos los matrimonios que dicte. Hay que precaverse contra las ilusiones del

sentimiento. La debilidad relativa a modo de solicitud de protección, es uno de los caracteres de la mujer que suele excitar en los hombres el afecto, la «emoción tierna», como Bain dice; y a veces un grado de debilidad relativa que excede de la natural lo estimula poderosamente: la compasión, sentimiento cercano al amor, acaba en amor. A la inversa, se ve una mujer de una energía poco común prendarse de un hombre débil de cuerpo y de espíritu. Pero hay que saber resistir a estas desviaciones de las inclinaciones normales. La moral exige que el discernimiento venga en ayuda del instinto y contrapese sus decisiones.

§ 234. Queda una cuestión que se pasa invariablemente en silencio, porque es difícil de tratar; pero cuyo olvido expone a males incalculables: una cuestión sobre la cual la ética, en su forma comprensiva, tiene que pronunciar su veredicto, y no puede excusarse de hacerlo, a menos de sustraerse al cumplimiento de sus funciones.

La máxima «La letra mata; el espíritu vivifica», es de una aplicación universal, y no se circunscribe a los casos en que la observancia de las ceremonias religiosas suplanta la de los preceptos esenciales de la religión. En el sistema primitivo de las leyes romanas, antes de que viniera a modificarlo una infusión del *jus gentium*, lo esencial era el cumplimiento de las formalidades más bien que el respeto al derecho. De igual suerte, entre nosotros, a fuerza de ver sacrificada la justicia al procedimiento, se ha introducido el sistema complementario de la equidad, destinado a rectificar las injusticias; pero el sistema de la equidad, con sus reglas de una complejidad creciente, ha venido a su vez a ofrecer tales dificultades, que la equidad se ha perdido de vista y ha cedido el puesto a la falta de

equidad, o, por mejor decir, a la iniquidad. Es lo que pasa siempre. Cuando una autoridad exterior se encarga de imponer la obediencia a exigencias que tienen sus raíces en el orden natural de las cosas, la obediencia a esa autoridad exterior sustituye a la obediencia, a las exigencias naturales.

Eso ocurre en alto grado con el matrimonio. No quiero decir simplemente que basta una ceremonia religiosa o una formalidad civil para legitimar a los ojos de la opinión uniones esencialmente inmorales. Voy más lejos. Quiero decir, que cuando se han cumplido las formalidades civiles y se ha obtenido la sanción religiosa, se supone que no hay que reconocer más ley ni intervención en lo sucesivo; que, una vez respetadas las restricciones impuestas por la religión y la sociedad a las relaciones de los sexos, no hay ya que someterse a ninguna otra restricción. Como las restricciones fisiológicas no han recibido ninguna consagración oficial, se dan por no existentes o se desdeñan. De ahí resulta un mal inmenso.

El antagonismo entre la individuación y la reproducción persiste durante todo el proceso en que estriba la conservación de la especie. Verdad es que el cumplimiento de la vida individual consiste en gran parte en contribuir a la vida de la especie; pero no es menos cierto que desde el principio hasta el fin la última impone un límite a la primera. No hay sino fijarse en que la madre que amamanta a su hijo, por mucho que goce en darle el sustento, no deja de sufrir una grave contribución física que se agrega a la que supone la gestación, y no deja de sufrir, por consiguiente, una pérdida de los goces que hubiera producido una vida individual más desenvuelta; no se dan a luz y se crían varios hijos sino al precio de sacrificios considerables

de vida individual y de los places a que un desarrollo superior hubiese conducido. Esta ley ineludible rige la función reproductora en su duración, desde el comienzo hasta el fin, desde el hecho inicial hasta el postrero; desconocerla u olvidarla es correr en pos de grandes daños, físicos o espirituales. El menosprecio de las restricciones fisiológicas mina la vida en todos sentidos.

Los órganos sustentadores suministran los materiales y las fuerzas que elaboran la totalidad de los recursos vitales. Cuando la parte de esos recursos destinada a la vida de la especie cercana en mayor proporción de la normal la parte destinada a la vida del individuo, resulta una disminución de energía que afecta a todo el proceso vital y a todos los procesos subsidiarios. Sobrevienen entonces desarreglos crónicos, así como una disminución de la actividad física, una decadencia de las facultades intelectuales, y aun a veces la locura. A los daños, aun moderados, que el individuo se causa así propio, júntanse los que infiere a la familia y a cuantos le rodean, porque sobre todos pesan inevitablemente la incapacidad en que se halla de cumplir sus obligaciones, su abatimiento de espíritu y la perturbación de su estado mental. Varios especialistas de competencia opinan que el conjunto de los males engendrados por excesos de este linaje, es mayor que los que producen entre todos los demás excesos.

Puesto que la ética, rectamente comprendida, debe pronunciarse sobre toda conducta que afecta, a la vez o separadamente, al bienestar inmediato o remoto del individuo o de los demás, debe condenar en este caso esa falta de dominio sobre sí, como la condena en otros.

CAPITULO IX

La paternidad.

§ 235. Claro es que el asunto de este capítulo no puede separarse más que en parte del asunto del capítulo anterior. Pero, aunque, en el estudio de la moral del matrimonio, considerada primeramente bajo el punto de vista de las relaciones de los padres, ha habido que atender a las relaciones de los padres con los hijos, me ha parecido mejor reserva el estudio completo de estas últimas para un capítulo separado.

Ya hemos hecho notar que en el orden de la Naturaleza —«tan cuidadosa de la especie... tan desdeñosa de la vida aislada»— el bienestar de la progenitura se antepone al de los progenitores. Aunque comúnmente los juicios humanos sobre el matrimonio miran de preferencia a la felicidad o desgracia de los cónyuges, esa felicidad o esa desgracia no tiene más que una importancia subalterna en comparación con las consecuencias del matrimonio para la progenitura, es decir, la superioridad o inferioridad de los hijos procreados y criados hasta la edad adulta. Porque del éxito de los diversos casos que coadyuvan a la conservación de la especie, depende la tendencia de las razas o variedades a prosperar o declinar.

Así, todas las condiciones que interesan al fin inme-

diato —el matrimonio— deben subordinarse al fin último: el nacimiento y educación de los miembros de la generación futura. La moral evolucionista demanda que este fin último se mire como el supremo.

§ 236. El instinto de los padres garantiza en gran parte el cumplimiento de ese supremo fin, puesto que toda especie o toda variedad en que el instinto de los padres fuese demasiado débil para lograrlo, acabaría por extinguirse. Así, pues, la satisfacción de los placeres que procura la paternidad, goza de una doble sanción: la que proporciona directamente la ética de la vida individual, y la que proporciona indirectamente la ética de la vida social.

Pero la satisfacción de los afectos paternales, aunque no deba pasarse en silencio, puesto que constituye un fin en sí misma, debe mirarse ante todo, según hemos visto, como un estímulo parar cumplir los deberes de la paternidad. El orden natural de las cosas se desquicia cuando se rompe esa relación, cuando los padres, en vez de cumplir por sí mismos esas obtigaciones, las traspasan a otros. A primera vista, parece inútil recordar esta verdad, pero desgraciadamente no lo es. Atravesamos tiempos difíciles en que ha venido a ser doctrina corriente que parte de esas obligaciones debe cumplirlas el público, no los padres; y esa parte, creciendo de día en día, amenaza convertirse en el todo. Los agitadores y los legisladores coligados han difundido una teoría que lógicamente conduce a esta monstruosa conclusión: a los padres incumbe engendrar los hijos, y a la sociedad educarlos. La moral política de moda al presente da por supuesto que ¡un hombre, en cuanto padre, no es responsable de la educación de sus propios hijos; pero en cuanto ciudadano, es responsable, en unión con los restantes ciudadanos,

de la educación de los hijos de todos los demás hombres! Y tan arraigada se halla esa absurda doctrina, que si alguien la discute, la gente abre los ojos atónita. ¡Un error manifiesto se ha transformado en una verdad evidente! Según una superstición casi universal, la sociedad es un simple mecanismo. A esa superstición se asocia la creencia inquebrantable de que los legisladores, estimulados por los electores, pueden arrinconar bonitamente una de las disposiciones fundamentales que han dirigido toda la evolución anterior de la naturaleza orgánica en general, y de la naturaleza humana en particular. Hombres probados en achaques de especulación; hombres afamados en montería y populares en sus condados; hombres que en los tribunales de justicia saben darse trazas para hacer pasar lo blanco por negro; hombres que escribieron en su día buenos versos latinos, y se acreditaron de duchos en el conocimiento de las demasías de las divinidades griegas: todos se unen para ver de dar al traste con las relaciones orgánicas resultantes de millones de años de disciplina. Hombres cuya educación responde tan poco a las funciones de que están encargados, que no ven siquiera que toda la vida social deriva de ciertos caracteres de la vida individual, que la vida del individuo humano no es más que una parte especializada de la vida general, y que así es imposible comprender bien los fenómenos sociales, mientras no se comprenden las leyes fundamentales que rigen el conjunto de la vida; hombres que de esa suerte ignoran los grandes hechos que ante todo deberían conocer, han prometido ejecutar los mandatos de otros hombres, ignorantes, no sólo de tales hechos, sino de la mayoría de las cosas. ¡Los tuertos elegidos por los ciegos han tomado a su cargo la reforma de la creación!

Acostumbrados a descubrir todos los días que las leyes establecidas son malas y pueden derogarse por un acuerdo del Parlamento, han extendido insensiblemente sus miras a las leyes que no son de origen humano, ¡y tratan de derogar muy tranquilos por una decisión del Parlamento una ley de la Naturaleza!

Sin embargo, no se puede olvidar indefinida e impunemente el hecho de que sólo a favor del cumplimiento de las obligaciones paternales se ha desenvuelto toda vida sobre la tierra, y de que sólo a favor de su mejor cumplimiento, se han ido haciendo posibles tipos mejores de vida. En este, como en todos los casos, el desquite de la naturaleza seguirá a su tiempo a la infracción de la ley natural —desquite terrible en proporción a la magnitud de las infracciones—. Un sistema que confía a otros que a los padres el cumplimiento en globo de los deberes de la paternidad, so pretexto de que varios padres no pueden o no quieren cumplirlos; un sistema que favorece a los hijos inferiores de padres inferiores, a expensas de los padres superiores y con detrimento de los hijos superiores; un sistema que fomenta la multiplicación de los incapaces y entorpece la de los capaces o disminuye su capacidad, un sistema así conduce a la decadencia y expone a la extinción. En igualdad de circunstancias, una sociedad que persevere en ese sistema, sucumbirá ante la competencia de otra que no haya cometido la locura de atender a sus peores miembros a expensas de los mejores.

El código moral de la naturaleza no autoriza, pues, nunca a los padres a desatenderse de sus obligaciones. Bajo su aspecto hedonista, sanciona categóricamente la satisfacción de los afectos paternales; y, bajo su aspecto evolucionista, impone perentoriamente el cum-

plimiento de todos los actos que preparan a la juventud para la batalla de la vida. Si las circunstancias exigen que gran parte de esos actos se ejecute por delegación, no es menos exigido que los gastos y atenciones corran de cuenta de los padres, en vez de pesar sobre otros hombros.

§ 237. Tiempo ha de venir en que los deberes de la paternidad se reconozcan plenamente y en que se oponga una resistencia invencible a toda intromisión en esos deberes. Cuando el padre satisfaga escrupulosamente todas las exigencias anejas a la paternidad, negará con energía a toda colectividad de hombres el derecho de quitarle sus hijos para modelarlos a su antojo Hemos pasado de la fase de civilización en que un déspota, apoyado en su ejército, imponía su voluntad a todos los ciudadanos; pero aún no hemos salido de aquella en que una mayoría de ciudadanos, apoyada en la policía, puede imponer su voluntad, sobre todo linaje de cosas, a los ciudadanos que no se cuentan en su número. Pero cuando pase esa vergonzosa superstición de que, disponiendo de la fuerza, la mayoría tiene el derecho de disponer a su albedrío de las personas, de los bienes y de los actos de los que por azar se hallan en minoría; cuando se comprenda que los preceptos morales limitan los poderes del gobierno, cada padre tendrá una esfera de acción en que no podrá entrometerse el Estado. Y si en tales condiciones ocurre por excepción que queden sin cumplir ciertos deberes paternales, el mal producido traerá, dentro de las vías inflexibles de la naturaleza, su propio remedio. Porque en la humanidad, como en todas las especies, la descendencia mal dotada de los individuos inferiores llevará la peor parte en la lucha por la existencia con la descendencia mejor dotada de los indivi-

duos superioses, y al cabo de una generación o de dos, desaparecerá con gran ventaja de la especie. Dura disciplina, se dirá. Cierto, pero dura es en gran parte toda la disciplina de la naturaleza, y a ella hay que acabar por someterse. Los esfuerzos combinados de los doctores de nuestras universidades y de los delegados obreros no conseguirán sustraernos a sus exigencias, y tratar de eludir esa dura disciplina es caer en otra más dura. Medidas encaminadas a detener la desaparición de individuos y familias inferiores deben conducir, al cabo de varias generaciones, a la desaparición de la nación en general.

En un estado social normal, toda intrusión en la esfera paterna, sobre estimarse como una transgresión, lastimaría como un despojo de los placeres diarios que depara el contribuir al desarrollo del cuerpo y del espíritu del hijo. Porque, cuando acaben las estupideces de una educación que, en suma, se reduce a negar al espíritu lo que necesita e imponerle por la fuerza lo que no le hace falta, vendrá un tiempo en que el cuidado de la educación, al menos en sus partes más elementales, sea fácil y grato a la vez. No se olvide que al través de las fases sucesivas de la evolución orgánica va en aumento el período durante el cual reciben los hijos los cuidados paternales, según lo atestigua, finalmente, el contraste entre la especie humana y las especies inferiores, así como el que existe entre los pueblos civilizados y los no civilizados. Pues esa ley, que impone ya a los padres una larga y diligente educación física de los hijos, les impondrá en el porvenir una larga y diligente educación psíquica; y, aunque tengan que delegar las funciones educadoras superiores y especiales, esa misma parte de la educación estará bajo su vigilancia.

Hoy no se experimenta aún todo el orgullo que debe sentir el que educa un ser humano. Verdad es que la madre enseña con aire de triunfo al recién nacido; que, mientras dura la infancia, se recrea en presentarlo a las visitas muy peinado y acicalado, a costa de no pequeña pérdida de tiempo; que no descuida en absoluto su régimen alimenticio, y procura que no desatienda las lecciones del día. Verdad es que el padre, si por lo común sigue la corriente de la moda al elegir establecimientos de educación para sus hijos, a veces se toma el trabajo de adquirir informes para decidir con conocimiento de causa, y además mira con satisfacción al muchacho convertido en un buen mozo o llevándole premios a casa. Pero no es menos cierto que apenas se ve en ninguna parte la solicitud apetecible. En casi todas las familias, la ignorancia de las exigencias fisiológicas acarrea diariamente accidentes funestos, y por falta de ciencia directora de parte de los padres crecen multitud de niños con una constitución enfermiza. Tampoco se da reflexivamente al espíritu de cada niño lo que ese espíritu necesita; no se busca un programa y un método racionales de educación intelectual; no se ve más que una disciplina moral tosca e impremeditada. Cuando se observa la suma de energía que consumen los padres en busca de éxitos mundanos o para satisfacer ambiciones sociales, maravilla el poco puesto que ocupa en su espíritu la ambición de tener una descendencia que se distinga por su superioridad física, moral e intelectual. Es, sin embargo, la ambición que habrá de sustituir a las que hoy tanto absorben y apasionan, y una ambición que, en vez de perpetuos desencantos, traerá satisfacciones permanentes.

Y cuando así se cumplan las altas funciones pater-

nales, será mucho mayor que ahora esa solicitud cariñosa de los hijos que constituye la recompensa de la vejez.

§ 238. Pero tal cumplimiento, concebido de esa suerte, sólo es posible en condiciones desatendidas hoy por lo común: se estima que su olvido no cae bajo la acción de los fallos morales.

«La providencia me ha dado una numerosa familia», se oye decir a un hombre con más hijos de los que puede mantener, y que en ese punto, ya que no en otros, profesa un fatalismo oriental. «Dios lo ha querido así», parece ser su pensamiento íntimo; y de ese modo se cree absuelto de toda culpa por haber condenado un hogar a la miseria.

Pero si hay que reprobar los matrimonios imprevisores, si hay que condenar el traer al mundo hijos cuando es probable que falten los medios de mantenerlos, entonces hay que condenar a los que dan el ser a muchos hijos cuando sólo tienen medios para criar convenientemente unos pocos. No puede absolverse la imprevisión después del matrimonio, si antes se reputa culpable.

Los cuerpos desmedrados y deformes de los habitantes del Este de Londres pregonan el menguado sustento y el mal vestir de que se resienten desde sus primeros años los numerosos hijos de padres menesterosos. Aun en las aldeas rurales, donde las condiciones sanitarias son relativamente buenas, pueden verse seres entecos y enfermizos, fruto del empeño de alimentar familias numerosas con mezquinos salarios. Esa multiplicación irreflexiva, sobre imponer el sufrimiento diario del hambre y del frío, sobre ser responsable de la falta de fuerza física que inhabilita para el trabajo fecundo, engendra comúnmente una estupidez reñida

con toda profesión que no sea puramente mecánica, porque no puede esperarse poder mental de un cerebro mal nutrido. Los padres que procrean más hijos de los que pueden criar debidamente son autores de otras tantas existencias tristes y enojosas.

La situación se agrava con la carga excesiva que pesará sobre los padres. El, si es hombre de conciencia, se matará a trabajar; y la madre, sobre todo, ya extenuada por una serie de embarazos, se extenúa más aún con los cuidados que tal número de hijos reclama de la mañana a la noche. La ética hedonista, que mira ante todo el influjo inmediato de los actos sobre la felicidad, condena severamente una conducta que siembra en torno suyo la miseria; por su parte, la moral evolucionista, que atiende más especialmente a las consecuencias futuras, condena con la misma severidad una conducta que lega a las generaciones siguientes naturalezas inferiores, en vez de naturalezas más elevadas.

Aunque los padres tengan recursos para proveer con holgura al bienestar material de muchos hijos, no podrán atender cumplidamente a su bienestar espiritual. Cierto que en una familia numerosa los hijos se entretienen y se instruyen unos a otros, y contribuyen así al desarrollo de su espíritu; pero si su número es considerable, habrá de subdividirse demasiado la atención paternal que separadamente necesitan; y ninguno podrá obtener la parte debida en esa manifestación diaria del cariño paterno, que es un factor importante de su desarrollo moral.

§ 239. A esta censura de una multiplicación imprevisora debe unirse la censura análoga de otra imprevisión que a ella se asocia habitualmente, y que en gran parte es su causa. Para explicar mejor su naturaleza

citaré algunos hechos de razas que, por no ser civilizadas, se miran como inferiores a nosotros en todos sentidos.

El primero nos lo ofrece una sociedad de costumbres completamente brutales en su mayoría: la de los indígenas de Uganda.

«Las mujeres rara vez tienen más de dos o tres hijos. Es de ley que, después de cada alumbramiento, la mujer viva separada del marido durante dos años, a cuyo tiempo se desteta a los niños» (1).

En una sociedad más brutal aún —la de los naturales de Viti— encontramos un hecho parecido.

«Después del nacimiento —dice Seemann (2)— los padres viven separados durante tres y hasta cuatro años, para que no venga un nuevo hijo a interrumpir el tiempo reservado a la lactancia... Un día preguntaron a un blanco cuántos hermanos tenía, y respondió francamente: «Diez». «Imposible (replicaron los naturales). Una mujer no puede tener tantos hijos». Les llenó de extrañeza oir que todos esos hijos habían nacido con intermedio de un año, y que eso era lo corriente en Europa. Tal hecho explicaba perfectamente a sus ojos que muchos blancos no pareciesen más que «camarones».

Pero en esos países reina la poligamia: en Uganda, por ejemplo, la ha hecho casi universal el enorme predominio de mujeres, debido en parte al exterminio de los hombres por la guerra, y en parte al rapto de mujeres a consecuencia de la misma guerra. Aquí, pues, tal costumbre, en lo que atañe a los hombres, no tiene nada de extraordinario. Pero la misma ley prevalece

(1) Wilson y Felkin: *Uganda and the Egyptiam Soudan*, I, 186, 7.

(2) Seemann: *Viti*. Cambridge, 1862, pág. 190.

en dos regiones importantes de Nueva Guinea, donde viven pueblos monógamos. El Rev. J. Chalmers (1), dice que en Motu-Motu, después del nacimiento de un hijo, «los padres no vuelven a vivir juntos hasta que el niño es bastante fuerte para andar y se le desteta. Entretanto, el marido duerme en el departamento de los solteros. Sus amigos le guisan la comida». El mismo autor nos dice que en la tribu de Motu los padres viven separados «hasta que el hijo anda y le destetan». Para saber la opinión profesada sobre el particular, preguntó: «Si llega a nacer un hijo antes de que el antecedente esté crecido y pueda andar, ¿se avergonzarán los padres?» «Terriblemente, le respondieron, y todo el pueblo hablará del caso».

De modo, pues, que aun esas tribus sanguinarias y guerreras, y más aún esas tribus comerciantes, pacíficas y monógamas de Nueva Guinea, demuestran comprender que las gestaciones demasiado frecuentes son perjudiciales para la raza, porque se oponen al pleno desarrollo del hijo ya nacido y del hijo por nacer. Aparte del exceso constante de vitalidad que subsiste en la economía femenina después de hacer frente a los gastos de la vida propia, hay también lo que podría llamarse una reserva de capital vital, acumulada en los intermedios en que ese excedente no se utiliza. Esa reserva, consumida durante el período de desarrollo del hijo, necesita para rehacerse un plazo que varía con el vigor de la constitución. Si el sistema reproductor vuelve a entrar en juego antes del término de ese plazo, resultan dos males: una carga demasiado pesada para el organismo materno, y un hijo que no alcanza su pleno desarrollo, a la vez que se priva dema-

(1) Chalmers: *Pioneering in New Guinea*, 1887, páginas 162-63.

siado pronto a su antecesor del alimento natural. Son consecuencias inevitables, efectos colaterales de la causa general, que se opone a la reproducción antes o después de ciertas edades.

Aquí, pues, como en varios casos anteriores, la moral evolucionista formula una prohibición que no da señales de imponer la moral corriente, sea la que quiera la fuente de donde derive.

§ 240. ¿Cómo conciliar entonces los intereses del individuo y los del linaje? Difícil, si no imposible, es responder a esta pregunta que inevitablemente se impone. Quizá no pueden conciliarse.

Como hemos repetido varias veces, los hombres pugnan hace mucho por adaptarse al estado social que les impone su incremento numérico, y aún no lo han conseguido más que en parte. La supervivencia de instintos apropiados a la etapa pre-social ha sido de mil modos una causa crónica de calamidades, y la falta de ideas y sentimientos correspondientes al estado social ha sido también de mil maneras una causa crónica de otras calamidades.

El exceso de fecundidad, contribuyendo continuamente al hacinamiento de población, si ha sido fuente de progreso, ha sido tambien uno de los principales factores de esas calamidades, y seguirá siéndolo aún durante mucho; pero según lo dicho en los *Principios de Biología* (§§ 373 y 374), de la ley general, cuyo influjo puede observarse en el reino animal entero, se deduce que el desarrollo creciente del espíritu, debido a la densidad creciente de población y la mayor actividad cerebral resultante, disminuirán poco a poco la fecundidad hasta que desaparezca de hecho el exceso: el más alto grado de individuación implica el grado inferior de reproducción. Dedúcese también que ese

«sentía su salud», se dice grado de individuación, manifestando especialmente en una vida espiritual más elevada —en una inteligencia más amplia y en sentimientos más intensos— no entrañará ninguna violencia, sino que será el natural resultado de la adaptación a todas las exigencias de una propia sustentación más costosa. Por consiguiente, si la moral impone privaciones, éstas irán obteniendo su compensación, y probablemente con usura.

Sin embargo, ese cambio de equilibrio no puede consumarse más que en el lento curso de los tiempos. Imposible es decir si en el ínterin sufrirá entorpecimientos la marcha de esa evolución. Pero hay una cosa que desde luego puede afirmarse: la imposibilidad de admitir ninguna conclusión que no esté de acuerdo con la verdad última, con la necesidad de que los intereses de la especie predominen sobre los intereses del individuo.

CAPITULO X

Conclusiones generales.

§ 241. El título de esta parte de la obra —«La Etica de la vida individual»— ha excitado cierta curiosidad pública respecto a las materias que podrían constituir su contenido. Suponíase que no podrían ser más que consejos de prudencia, y sorprendió ver que se invocaban sanciones morales.

Creo que el estado de espíritu que así se revela no tiene nada de extraordinario. Se da por supuesto que la vida individual común, mientras no afecta a otros directamente en bien o en mal, queda fuera del dominio de la ética, o, por mejor decir, no suele pensarse en tal cosa. Como la ética, según se concibe usualmente, no reivindica el derecho de regir esa parte de la conducta, se da de barato que no tiene nada que ver con ella. Verdad es que a veces se oye alguna que otra expresión en que parece descubrirse la creencia contraria. «Usted no *debiera* abusar de sus fuerzas hasta ese punto»; «no *debía* usted haber estado tanto tiempo sin tomar alimento»: he ahí afirmaciones que no dejan de repetirse con frecuencia. «Tenía usted perfecto *derecho* para renunciar a su puesto, si se resentía su salud», se dice a uno, mientras se censura a otro decla-

rando que «por rico que sea, no *es justo* que se pase el tiempo sin hacer nada». Oímos a veces insistir sobre el *deber* de tomarse unas vacaciones para evitar una enfermedad, y especialmente para que no padezcan las obligaciones que pesan sobre la persona. Es decir: que las palabras *deber*, *derecho*, *injusto*, etc., se aplican a diversas manifestaciones de la conduta privada; y el empleo de esas palabras, que en otros casos tienen un valor moral, implica que también aquí lo tienen.

Además, según lo mostrado en el primer capítulo, existen convicciones morales muy acentuadas sobre algunos extremos de la conduta individual, verbigracia, sobre el abuso de las bebidas. El conocimiento de los inmesos males que acarrea ese abuso dicta una reprobación enérgica. Pero no se advierte que si esa desviación determinada de la vida normal debe condenarse, por sus desastrosas consecuencias, deben condenarse tambien todas las desviaciones que tienen malas consecuencias, aunque sean relativamente insignificantes. Convengamos, pues, en que la moral, concebida en su plenitud, está llamada a pronunciarse sobre todos los actos que afectan al bienestar del individuo.

La serie de los capítulos anteriores pone bien de manifiesto, en mi sentir, que ese amplio dominio está grandemente necesitado de una autoridad moral.

§ 242. Esa autoridad será, indublemente, de naturaleza algo indefinida: podrá compararse a un dominio eminente más que a un dominio efectivo. Por que en la mayor parte de su esfera habrá que conciliar exigencias distintas; y en la mayor parte de los casos las consideraciones éticas no podrán hacer más que dirigirnos hacia conciliaciones racionales.

Esto se interpretará probablemente como un retorno a la antigua teoría del término medio —doctrina ex-

presada generalmente con vaguedad, pero a veces de un modo claro, por Confucio, y expuesta con precisión por Aristóteles (1)—. Forzoso es admitir que en la mayoría de los actos que no afectan directamente a otras personas deben buscarse y seguirse las vías que evitan los extremos. La doctrina del término medio no es, como creía Aristóteles, de aplicación universal; y evidente es la imposibilidad de aplicarla al orden más importante de la conducta: a la justicia —no, dicho se está, la justicia formulada legalmente, ni tal y como la conciben los comunistas y otras sectas semejantes, sino la justicia tal y como se deduce de las condiciones necesarias para una cooperación social armoniosa—. La moral no puede recomendar el cumplimiento, en parte, de un contrato a título de término medio entre la falta de cumplimiento y el cumplimiento íntegro. No transige con que se robe algo al prójimo, en vez de robárselo todo o de no robarle nada. Ni invita a que se maltrate a un semejante, como hecho intermedio entre asesinarlo y respetar la inviolabilidad de su persona. Al revés: en lodo lo que atañe a la justicia, la moral impone la conducta extrema: el cabal cumplimiento de los contratos, el respeto absoluto de la propiedad, la completa abstención de todo ataque a las personas. Lo mismo sucede con la veracidad. El camino derecho no es el intermediario entre los dos extremos: la verdad y la mentira; se exige la estricta sujeción a la realidad de los hechos. Y tampoco reza esa doctrina con varias líneas de conducta clasificadas como vicios, puesto que deben prohibirse, no parcial, sino totalmente. No obstante, en la mayoría de los ca-

(1) Rev. J. G. Smith: *The Ethics of Aristotle*, 1889, página 57.

sos de la vida privada común puede reputarse válida la doctrina del término medio.

Pero, admitido así, surge todavía esta cuestión: ¿cómo encontrar el término medio? Su posición será una incógnita mientras no se fijen las de los términos extremos. Según se ha dicho muy bien, «no cabe definir lo que es excesivo por un lado y deficiente por otro, mientras no se defina el exceso y la deficiencia». Y ahí tiene ya su cometido la ética de la vida individual. Sustituye la dirección del sentido común inculto, seguida ordinariamente en la conducta privada, con una dirección que, aunque empírica también en gran parte, es relativamente segura, por cuanto se debe a un estudio reflexivo y metódico de las exigencias de la vida, que disipa los errores y transforma las ideas vagas en conceptos precisos. En lo tocante a la alimentación, por ejemplo, es un hecho indiscutible que hay que evitar así la abstinencia como la glotonería, que hay que alimentarse con moderación. Pero cabe sostener que lo que procede en este caso no es guardar un término medio entre aquellos dos extremos, sino llegar a lo que en cierto sentido podría llamarse un extremo, a la satisfacción completa del apetito. Y aquí se ve la necesidad de una investigación crítica. Porque la idea de un término medio entre la abstinencia y la glotonería se confunde con la idea de un término medio entre no satisfacer y satisfacer completamente el apetito; y por consecuencia de esa confusión prescriben algunos tal término medio. Pero la opinión, repetida a menudo, de que es mejor quedarse con hambre, no se hubiese enunciado nunca si no hubiese tantas personas que hacen una vida anormal y tantas que se sientan a la mesa sin ganas de comer. El que disfruta de la salud que existe cuando no ha habido un menospre-

cio constante de las exigencias fisiológicas por parte del individuo o de sus ascendientes, consigue la nutrición debida satisfaciendo, no parcial, sino totalmente, el deseo de alimento, llegando hasta el límite que marca el apetito mismo.

Recordando las diversas conclusiones expuestas en los capítulos precedentes sobre la actividad y el descanso, la educación y las diversiones, se ve de una manera palpable que el ministerio de la ética de la vida individual estriba en disipar de esa suerte las creencias erróneas, observando y analizando sistemáticamente la conducta privada y sus consecuencias.

§ 243. Repasando esas mismas conclusiones, se advierte que la ética de la vida individual, sobre darnos una idea precisa del término medio, cuando éste debe adoptarse, nos lleva a definir también otra idea afín: la idea de medida y proporción. No me refiero a la proporcionalidad que implica la doctrina del término medio, y que entraña una justa apreciación del exceso y de la deficiencia, sino a la que debe existir entre las diferentes partes de la conducta.

Puede muy bien buscarse el justo medio dentro de cada esfera de la actividad, sin atender bastante a la proporción que debe existir entre las diversas esferas. Hay varios órdenes de acciones físicas, necesarias unas y otras no para la conservación del individuo; hay varios órdenes de acciones mentales, que contribuyen de distintos modos y en diferentes grados al mantenimiento de la vida individual, y otros que no contribuyen a él, o que sólo contribuyen de lejos. Pues bien; ha de guardarse la proporción debida, no sólo entre las ocupaciones sustentadoras de la existencia y las que no sirven a ese fin directamente, sino entre las subdivisiones de estas últimas —entre la cultura y las

diversiones, y entre las varias clases de cultura y las varias clases de diversiones—. La idea del término medio nada nos dice sobre estos múltiples problemas, puesto que implica una transacción entre dos cosas, y no multitud de conciliaciones de varias cosas.

Cualquiera que dirija una ojeada en derredor verá cómo se tuerce la inmensa mayoría de las vidas por falta de equilibrio entre las diversas sumas de actividades físicas y mentales, necesarias para la salud y la felicidad completas. Verá, por lo mismo, que hay aquí varios problemas cuya solución incumbe a la ética de la vida intelectual.

§ 244. Pero, aunque esta parte de la ética, a que corresponde la inspección de la conducta privada, pueda impedir, a favor de sus juicios, que cada género de actividad traspase con exceso, en un sentido o en otro, los límites de la moderación, y aunque pueda prevenir igualmente las desproporciones extremas entre los diversos órdenes de actividades, no hay que esperar que sus prescripciones basten por sí solas para producir una conducta perfecta.

La vida privada o pública de cada hombre no llegará a ser lo que debe sino merced a la reforma paulatina de la naturaleza humana para adaptarse al estado social. Por lo que atañe a la vida privada especialmente, los problemas que presenta son tan complejos y variables, que ningún procedimiento intelectual, por metódico y minucioso que sea, podrá conducirnos a soluciones precisas. Sólo puede resolverlos completamente la adaptación orgánica de la constitución a las condiciones de la vida. Todos los seres inferiores, incapaces de elaborar códigos razonados de conducta, se dejan guiar en absoluto por las instigaciones de los instintos y de los deseos adaptados a las necesidades de sus existencias.

Una ponderación, ya directa, ya indirecta, o de ambos modos a la vez, ajusta en cada especie la fuerza de los sentimientos a las necesidades, y mantiene la debida proporción entre unos y otros: los individuos en quienes tal equilibrio es insuficiente, desaparecen o no llegan a criar una progenitura. Muchos, admitiendo que esta ley rige toda la vida sub-humana, niegan tácitamente que ejerza su acción en la vida humana, o, por lo menos, ignoran su influjo; y eso, a pesar de saber las inmensas divergencias de costumbres y de modos de sentir que ha adquirido la naturaleza humana, multiforme de suyo, bajo las diversas circunstancias a que se ha visto sometida. Y, sin embargo, quienquiera que contemple el contraste que existe entre los que se recrean con las torturas de los hombres y de los animales, y los que no pueden resignarse a presenciar tales torturas por el dolor simpático que experimentan, podrá medir por ese solo contraste la flexibilidad de los hombres para una modificación que haga posible la adaptación casi completa de la naturaleza humana a la vida que debe hacer, adaptación que progresará sensiblemente, cuando dejen libre el campo los legisladores presuntuosos que a todas horas la estorban.

En el porvenir, pues, los impulsos naturales regularán espontáneamente el grado de cada una de las actividades que constituyen la conducta privada y las proporciones exigidas entre las diversas actividades. Todo lo que la ética de la vida individual puede hacer en el ínterin, es no perder de vista y encarecer de continuo las exigencias a que la naturaleza debe adaptarse.

§ 245. Concluyamos reconociendo la importancia de precaverse contra todo empeño desmedido de alcan-

zar el ideal, contra todo esfuerzo violento por arrancar a la naturaleza de su molde hereditario. La reforma normal no puede efectuarse sino lentamente.

Ha de haber moderación en la crítica introspectiva, como en todo. El perpetuo examen de nuestras propias acciones engendra una conciencia morbosa muy distinta de aquella conciencia normal que acompaña a una recta espontaneidad de acción; y de un equilibrio inestable, sostenido mucho tiempo violentamente, se expone uno a caer en un equilibrio estable en que la naturaleza primitiva recobre su imperio. Por ese camino, pues, podría venir un retroceso más bien que un progreso.

FIN

INDICE

Obras publicadas por LA ESPAÑA MODERNA.—Madrid.

Arenal.—El derecho de gracia, 3 ptas.—El visitador del preso, 3 pesetas.—El delito colectivo, 1,50 ptas.

Caro.—El suicidio y la civilización, 3 pesetas.

Dorado.—Vida de Concepción Arenal, 1 pta.

Dostoyuski.—La novela del presidio, 3 ptas.

Framarino.—Lógica de las pruebas en Derecho penal, 2 tomos, 15 pesetas.

Garofalo.—La criminología, 10 ptas.—Indemnización a las víctimas del delito (segunda parte de la criminología), 4 ptas.—La superstición socialista, 5 ptas.—El delito como fenómeno social, 4 ptas.—Justicia y civilización, 4 ptas.

Giuriati.—Los errores judiciales, 7 ptas.—El plagio, 8 ptas.

González.—Derecho usual, 5 ptas.

Grosse.—Manual del Juez, 12 ptas.

Kraff-Ebing.—Medicina legal, 2 tomos, 15 ptas.

Lombroso.—Medicina legal, 2 tomos, 12 ptas.

Macaulay.—Estudios jurídicos, 6 ptas.

Mac-Donald.—El criminal tipo, 3 ptas.

Manduca.—El procedimiento penal, 5 ptas.

Marie.—Misticismo y locura, 5 ptas.

Mattirolo.—Instituciones de Derecho procesal, 10 ptas.

Merkel.—Derecho penal, 10 ptas.

Miraglia.—Filosofía del Derecho, 2 tomos, 15 ptas.

Mommsen.—Derecho penal romano, 2 tomos, 18 ptas.

Moulón.—El deber de castigar, 4 ptas.

Nardi-Greco.—Sociología jurídica, 9 ptas.

Pepín.—La reforma de la magistratura, y *Rawson*, El arte de juzgar, las dos obras en un volumen, 6 pesetas.

Piepers.—La reforma del Derecho, 2 tomos, 10 ptas.

Roguin.—Las reglas jurídicas, 8 ptas.

Spencer.—La justicia, 7 ptas.

Stahl.—Historia de la filosofía del Derecho, 12 ptas.

Tarde.—Las transformaciones del Derecho, 6 ptas.—La criminalidad comparada, 3 ptas.—Filosofía penal, 2 tomos, 14 ptas.

Obras de Derecho Romano publicadas por LA ESPAÑA MODERNA, Madrid.

Hunter.—Sumario de Derecho Romano..... 4 pesetas.
Krüger.—Historia, fuentes y literatura del Derecho Romano.... 7 »
Mommsen.—Derecho público romano..... 12 »
Mommsen.—Derecho penal romano, dos tomos..... 18 »
Sohm.—Derecho privado romano (Derecho civil)..... 14 »

Otras obras de Derecho publicadas por LA ESPAÑA MODERNA, Madrid.

Aguanno.—La Génesis y la Evolución del Derecho civil, dos tomos..... 15 pesetas.
Aguanno.—La reforma integral de la legislación civil (segunda parte de la Génesis)..... 4 »
Arenal.—El Derecho de Gracia..... 3 »
Arenal.—El visitador del preso..... 3 »
Arenal.—El Delito colectivo..... 1,50 »
Arnó.—Servidumbres rústicas y urbanas..... 7 »
Asser.—Derecho internacional privado..... 6 »
Audinet.—Derecho internacional privado, dos tomos..... 12 »
Burgess.—Ciencia política y Derecho Constitucional comparado, dos tomos..... 14 »
Champcommunale.—La sucesión abintestato en Derecho Internacional privado..... 10 »
Fouillée. Novísimo concepto del Derecho en Alemania, Inglaterra y Francia..... 7 »
Framarino.—Lógica de las pruebas, dos tomos..... 15 »
Gabba.—Derecho Civil Moderno, dos tomos..... 15 »
Garofalo.—La Criminología..... 10 »
Garofalo.—Indemnización a las víctimas del delito..... 4 »
Garofalo.—El delito como fenómeno social..... 4 »
Guiuriati.—Los errores judiciales..... 7 »
Goodnow.—Derecho administrativo comparado, dos tomos..... 12 »
González.—Derecho usual..... 5 »
Gross.—Manual del juez..... 12 »
Gumplowicz.—Derecho político filosófico..... 10 »
Jitta.—Método de Derecho Internacional..... 9 »
Kraffat-Ebing.—Medicina legal, dos tomos..... 15 »
Lombroso.—Medicina legal, dos tomos..... 15 »
Macaulay.—Estudios jurídicos..... 6 »
Mac-Donald.—El criminal tipo..... 3 »
Manduca.—El procedimiento penal..... 5 »
Martens.—Derecho internacional, cuatro tomos..... 30 »
Marttirolo.—Instituciones de Derecho procesal civil..... 10 »
Merkel.—Derecho penal..... 10 »
Meyer.—Derecho administrativo..... 4 »
Miraglia.—Filosofía del Derecho, dos tomos..... 15 »
Neumann.—Derecho internacional público..... 6 »
Pepin.—La reforma de la magistratura y El arte de juzgar..... 6 »
Perrot.—El derecho público en Atenas..... 4 »
Piepers.—La reforma del Derecho, dos tomos..... 10 »
Ricci.—Tratado de las pruebas, dos tomos..... 20 »
Ricci—Derecho civil, veinte tomos..... 140 »
Rocco.—La sentencia civil..... 4 »
Roquin.—Las reglas júdicas..... 8 »
Sansonetti.—Derecho Constitucional..... 9 »
Spencer.—La justicia..... 7 »
Spencer.—Exceso de legislación..... 7 »
Spencer.—De las leyes en general..... 8 »
Stahl.—Historia de la filosofía del Derecho..... 12 »
Sumner-Maine.—El antiguo derecho..... 7 »
Sumner-Maine.—La Guerra según el Derecho internacional..... 4 »
Supino.—Derecho mercantil, dos tomos..... 12 »
Tarde.—Trasformaciones del Derecho..... 6 »
Tarde.—La criminalidad comparada..... 3 »
Tarde.—Filosofía penal, dos tomos..... 14 »
Varios autores.—El Derecho y la Sociología contemporáneos..... 12 »
Vivante.—Derecho mercantil..... 10 »
Willaughby.—La legislación obrera en los EE. UU..... 3 »
Wilson.—El Gobierno congresional..... 5 »

OBRAS DE SPENCER

PUBLICADAS POR

LA ESPAÑA MODERNA

	Pesetas.
La Justicia	7
La Moral	7
La Beneficencia	4
El Organismo social	7
El Progreso	7
Exceso de legislación	7
De las leyes en general	8
Etica de las prisiones	8
Los datos de la Sociología *(dos tomos)*	12
Las induccionea de la Sociología y las Instituciones domésticas	9
Las Instituciones profesionales	4
Las Instituciones industriales	8
Las Instituciones eclesiásticas	6
Las Instituciones sociales	7
Las Instituciones políticas *(dos tomos)*	12
Principios de Psicología *(cuatro tomos)* 1.º	6
2.º	8
3.º	7
4.º	8
Collins.—Resumen de la Filosofía de Spencer *(dos tomos)*.	15

Goncourt.—Historia de María Antonieta, 7 pesetas.—Las favoritas de Luis XV, 6 ptas.—La Du-Barry, 4 ptas.—Querida, 3 ptas.—René Mauperin, 3 ptas.—Germinia Lacerteux, 3 ptas.—La Elisa, 3 ptas.—La Faustin, 3 ptas.—La Clairon, 6 ptas.—La mujer en el siglo XVIII, 5 ptas.

Goodnow.—Derecho administrativo comparado, 2 tomos 12 ptas.

González.—Derecho usual, 5 ptas.

Goschen.—Teoría sobre los cambios extranjeros, 7 ptas.

Gosse (padre e hijo).—Estudio de dos temperamentos, 3 ptas.

Grave.—La sociedad futura, 8 ptas.

Green.—Historia del pueblo inglés, 4 t., 25 ps.

Gross.—Manual del juez, 12 ptas.

Guizot.—Abelardo y Eloisa, 7 ptas.

Gumplowicz.—Derecho político filosófico, 10 pesetas.—Lucha de razas, 8 ptas.—Compendio de sociología, 9 ptas. La sociología y la política, 4 ptas.

Guyau.—La educación y la herencia, 8 ptas.—La moral inglesa contemporánea, 12 pts.

Hallman.—Historia de la pedagogía, 2 ptas.

Hamilton.—Lógica parlamentaria, 2 ptas.

Haussonville.—La juventud de Lord Byron, 5.

Heiberg.—Novelas danesas, 3 ptas.

Heine.—Alemania, 3 ptas.—Memorias, 3 ptas.

Hoffding.—Psicología experimental, 9 ptas.

Hume.—Historia del pueblo español, 9 ptas.—Historia de la España contemporánea, 8 pts.—Reinas de la España antigua, 7 ptas.

Hunter.—Sumario de derecho romano, 4 ptas.

Huxley.—La educación y las ciencias naturales, 6 ptas.

Ibsen.—Casa de muñeca, 3 ptas.—Los aparecidos, 3 ptas.

Jitta.—Método de derecho internacional, 9 p.

Justi.—Estudio de arte español, tomo I, 6 ptas.; tomo II, 6 ptas.

Kells Ingram.—Historia de la Economía política, 7 ptas.

Kochs, Hirsch, Stokvis y Wilrzburn.—Estudios de Higiene general, 3 ptas.

Korolenko.—El desertor de Sajalín, 2,50 ptas.

Krafft-Ebing.—Medicina legal, 2 tomos, 15 ptas.

Kropotkin.—Campos, fábricas y talleres, 6 pts.

Krüger.—Historia, fuentes y literatura del Derecho romano, 7 ptas.

Lagerlof.—El esclavo de su finca, 3 ptas.

Lagorgette.—La guerra, 2 tomos, 14 ptas.

Lango.—Luis Vives, 2,50 ptas.

Larcher.—Las mujeres juzgadas por las malas lenguas, 4 ptas.

Larcher y P. J. Jullion.—Opiniones acerca del matrimonio y del celibato, 5 ptas.

Laveleye.—Economía política, 7 ptas.—El socialismo contemporáneo, 8 ptas.

Lemoke.—Estética, 8 ptas.

Lemonnier.—La carnicería (Sedán), 3 ptas.

Leroy-Beaulieu.—Economía política, 8 ptas.

Lester-Ward.—Factores psíquicos de la civilización, 7 ptas.

Lewis-Pattee.—Historia de la literatura de los Estados Unidos, 8 ptas.

Liesse.—El trabajo, 9 ptas.

Lombroso.—Medina legal, 2 tomos, con multitud de grabados, 12 ptas.

Lombroso, Ferry, Garofalo y Fioretti.—La escuela criminológica positivista, 7 ptas.

Lubbock.—El empleo de la vida, 3 ptas.

Lynch.—Viaje al Clondic, 4 ptas.

Macaulay.—La educación, 7 ptas.—Vida, memorias y cartas, 2 tomos, 14 ptas.—Estudios jurídicos, 6 ptas.

Mac-Donald.—El criminal tipo, 3 ptas.

Manduca.—Procedimiento penal, 5 ptas.

Marie.—Misticismo y locura, 5 ptas.

Marshall.—Economía política, 3 tomos, 21 pts.

Martens.—Derecho internacional, 4 t., 30 pts. La paz y la guerra, 8 ptas.

Martin.—La moral en China, 4 ptas.

Mattirolo.—Institución de Derecho procesal civil, 10 ptas.

Maupassant y Alexis Vda de Zola, 1 pta.

Max-Muller.—Historia de las religiones, 8 ptas.—La ciencia del lenguaje, 8 ptas.—La mitología comparada, 7 ptas.—Origen y desarrollo de la religión, 6 ptas.

Menéndez y Pelayo.—Vida de Núñez de Arce, 1 pta.—Vida de Martínez de la Rosa, 1 pta.

Meneval y Chantelauce.—María Estuardo, 6 ps.

Mercier.—Lógica, 8 ptas.—Psicología, 2 tomos 12 ptas.—Ontología, 10 ptas.—Criteriología general o tratado de la certeza, 9 ptas.

Merimée.—Colomba, 3 ptas.—Mis perlas, 3 pts.

Merejkowsky.—La muerte de los dioses, 2 pts.

Merkel.—Derecho penal, 10 ptas.

Meyer.—Derecho administrativo, 4 ptas.

Miraglia.—Filosofía del Derecho, 2 tomos, 15 p.

Melins.—Vida de Bretón, 1 pta.

Mommsen.—Derecho público romano, 12 ptas.—Derecho penal romano, 2 tomos, 18 ptas.

Morley.—Estudios sobre grandes hombres, 5 pesetas.—Voltaire, 6 ptas.

Mouton.—El deber de castigar, 4 ptas.

Murray.—Historia de la Literatura griega, 10 ptas.

Nansen.—Hacia el Polo, 6 ptas.

Nardi-Greco.—Sociología jurídica, 9 ptas.

Neera.—Teresa, 3 ptas.

Neumann.—Derecho internacional público moderno, 6 ptas.

Nietzsche.—Así hablaba Zaratustra, 7 ptas.—La genealogía de la moral, 3 ptas.—Más allá del bien y del mal, 5 ptas.—Humano, demasiado humano, 6 ptas.—Aurora, 7 ptas.—Últimos opúsculos, 5 ptas.—La gaya ciencia, 6 ptas.—El viajero y su sombra, 6 ptas.

Nisard.—Los cuatro grandes historiadores latinos, 4 ptas.

Nourrisson.—Maquiavelo, 3 ptas.

Novicow.—Los despilfarros de las sociedades modernas, 8 ptas.—El porvenir de la raza blanca, 4 ptas.—Conciencia y voluntad sociales, 6 ptas.—La guerra y sus pretendidos beneficios, 1,50 ptas

Papini.—Lo trágico cotidiano y el piloto ciego, 3 ptas.—El crepúsculo de los filósofos, 3 ptas.

Pardo Bazán.—El P. Coloma, 2 ptas.—Vida de Campoamor, 1 pta.—De Alarcón, 1 pta.

Passarge.—Vida de Ibsen, 1 pta.

Pepin.—La reforma de la magistratura, y **Rawsson.** El arte de juzgar, las dos obras en un volumen, 6 ptas.

Perrot.—El derecho público en Atenas, 4 ptas.

Picón (J. O.)—Vida de Ayala, 1 pta.

Piepers.—La reforma del Derecho, 2 tomos, 10 ptas.

Potapenko.—La novela de un hombre sensato, 2 ptas.

Prévost-Paradol.—Historia universal, 3 tomos, 16 ptas.

Quinet.—El espíritu nuevo, 5 ptas.

Rawsson.—El arte de juzgar, y **Pepin.** La reforma de la magistratura, ambas obras en un volumen, 6 ptas.

Renán.—Estudios de historia religiosa, 6 ptas.

Ribbing.—La higiene sexual, 3 ptas.

Ricci.—Tratado de las pruebas, 2 tomos, 20 pesetas.—Derecho civil, 20 tomos, 140 ptas.

Rocco.—La sentencia civil, 4 ptas.

Rogers.—Sentido económico de la historia, 10 pesetas.

Rod.—El silencio, 3 ptas.

Roguin.—Las reglas jurídicas, 8 ptas.

Roosevelt.—Nueva-York, 4 ptas.

Rossi.—Sociología y psicología colectiva, 6 p.

Rozan.—Locuciones, proverbios, dichos y frases, 3 ptas.

Ruskin.—Las siete lámparas de la arquitectura, 7 ptas.—Obras escogidas, 2 tomos, 13 pesetas.—Las piedras de Venecia, 6 ptas.

Sainte-Beuve.—Estudio sobre Virgilio, 5 ptas.—Tres mujeres, 3 ptas.—Retratos de mujeres, 3 ptas.

Saisset.—Descartes, sus precursores y sus discípulos, 7 ptas.

Sansonetti.—Derecho constitucional, 9 ptas.

Sarcey.—Crónica del sitio de París, 6 ptas.

Sardou.—La perla negra, 3 ptas.

Selva.—Guía del buen decir, 8 ptas.

Scheel y Mombert.—La explotación de las riquezas por el Estado y por el Municipio, 4.

Schopenhauer.—Fundamento de la moral, 5 pesetas.—El mundo como voluntad y como representación, 3 vols., 30 ptas.—Eudemonología (tratado de mundología y arte de